

2m11.2659.2

Université de Montréal

Le miroir métallique comme objet de médiation
dans le chamanisme sibérien.

Par

Jocelyn Proulx

Anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
M.Sc. en anthropologie

Avril 1998

© Jocelyn Proulx, 1998



5. P. 210-1112

GN

4

U54

1999

V.007

Université de Montréal

Le miroir métallique comme objet de méditation
dans le chamane séché

Par

Jacques Frouin

Anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
M.Sc. en anthropologie

Avril 1999

© Jacques Frouin, 1999



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le miroir métallique comme objet de médiation
dans le chamanisme sibérien.

Présenté par

Jocelyn Proulx

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Claude Muller, président du jury
Robert Crépeau, directeur du mémoire
Guy Lanoue

Mémoire accepté le : 08.01.1989

TABLE DES MATIÈRES

<u>Table des matières</u>	1
<u>Liste des images</u>	3
<u>Chapitre 1 : Mon mémoire</u>	4
1.1 L'intérêt pour le chamanisme	4
1.2 But et objet	4
1.3 Problématique et méthode	5
1.4 Les sources	6
<u>Chapitre 2 : L'étude du chamanisme</u>	8
2.1 Le terme « <i>çaman</i> »	8
2.2 Les interprétations	8
2.3 Les ouvrages russes au 20 ^e siècle	11
2.4 Trois écoles occidentales	13
<u>Chapitre 3 : Les populations de Sibérie</u>	15
3.1 Populations anciennes	15
3.2 La colonisation	17
3.3 Soviétisation et post-soviétisation	18
<u>Chapitre 4 : Le chamanisme comme religion</u>	20
4.1 Devenir chamane	20
4.2 Cosmologie	21
4.3 Entités surnaturelles	22
<u>Chapitre 5 : Les données ethnographiques sur le miroir métallique</u>	24
5.1 Sous-groupe toungouse méridional : (Nanaï, Ul'ch, Orok, Oroch, Udegej)	24
5.2 Sous-groupe mandchou : (Mandchou)	48
5.3 Groupe toungouse septentrional : (Even, Evenk, Negidal, Solon)	51
5.4 Branche mongole : (Bouriate, Kalmouk, Ordos, Daur)	63
5.5 Branche turque : (Yakoute)	72
5.6 Branche turque : autres populations	82
5.6.1 Kirghiz	82
5.6.2 Tuva	83
5.6.3 Soïote	84

5.6.4 Teleut	86
5.6.5 Altaïen, Turc de l'Altaï et Minoussien	87
5.6.6 Tchouvache	89
5.7 Branche samoyède : (Sel'kup, Samoyède, Nenets, Enets, Nganasan)	91
5.8 Branche finno-ougrienne : (Ostiak, Vogoul, Votiak)	98
5.9 Branche tchoukotko-kamtchadale : (tchouktche, Koriak, Itel'men)	100
5.10 Langues isolées : (Kèt, Youkaghir, Ghiliak)	101
5.10.1 Kèt	101
5.10.2 Youkaghir	102
5.10.3 Ghiliak	103
5.11 Les Chinois	106
<u>Chapitre 6 : La médiation entre domaines distincts</u>	107
6.1 L'échange comme principe fondamental	107
6.2 L'organisation sociale comme toile de fond à la relation entre les domaines	109
6.3 Le chamane et le miroir métallique : des médiateurs par excellence	117
6.4 La relation entre domaines par l'intermédiaire de l'opposition chamane-miroir-esprit	121
6.5 Conclusion	126
<u>Annexes 1.1 à 1.4 : Tableaux de l'appartenance linguistique des peuples de Sibérie selon Beffa et Delaby (1991-92 :31-36)</u>	129
<u>Références</u>	133

LISTE DES IMAGES

1. Chamane nanaï portant ses miroirs métalliques (Dioszegi 1950-51 :362).....	26
2. Dos du costume du chamane nanaï muni de miroirs métalliques (Dioszegi 1951:363)...	27
3. Chamane nanaï portant ses miroirs métalliques (Chimkevitch 1896).....	28
4. Dos du costume du chamane nanaï muni de miroirs métalliques (Chimkevitch 1896)....	29
5. Chamane nanaï portant ses miroirs métalliques (Chimkevitch 1896).....	30
6. Coiffe de chamane nanaï muni d'un miroir métallique (Delaby 1976 :103).....	31
7. Coiffe des toungouses de Mandchourie munie d'un miroir métallique (Shirokogorov 1935 :293).....	32
8. Costume d'un chamane toungouse de Mandchourie muni de miroirs métalliques (Shirokogorov 1935 :292).....	33
9. Costume d'un chamane toungouse de Mandchourie muni de miroirs métalliques (Shirokogorov 1935 :290).....	34
10. Miroir métallique orné d'un cavalier et de petits gibiers (Dioszegi 1950-51 : 364).....	35
11. Plaque en argent ancienne orné d'un cavalier et de petits gibiers (Zelenine 1952 :71). 36	
12. Miroir métallique daté entre le 13 ^e et le 16 ^e siècle orné d'un cavalier et d'animaux (Lubo-Lesnichenko 1975).....	37
13. Costume d'un chamane mandchou muni d'un miroir métallique (Shirokogorov 1935 :294).....	50
14. Costume d'un chamane toungouse muni de miroirs métalliques (Hoppal 1989 : 77)...	53
15. Miroir métallique ancien muni d'un centre surélevé (Lubo-Lesnichenko 1975).....	54
16. Dos d'un costume de chamane toungouse muni de miroirs métalliques (Harva 1959). 55	
17. Costume d'un chamane solon muni de miroirs métalliques (Delaby 1976 :101).....	56
18. Miroir métallique de la période mongole (Lubo-Lesnichenko 1975).....	57
19. Costume d'un chamane solon muni de miroirs métalliques (Dioszegi 1950-51 : 360). 58	
20. Figuration d'esprit bouriate munie d'un miroir métallique (Harva 1959).....	65
21. Chamane bouriate avec costume et attirail (Hamayon 1990).....	66
22. Cure d'un chamane bouriate (Hamayon 1990).....	67
23. Plastron d'un chamane yakoute muni de miroirs métalliques (Hamayon 1990).....	75
24. Chamane yakoute avec un costume muni de miroirs métalliques (Harva 1959).....	76
25. Costume de chamane yakoute muni de miroirs métalliques (Pekarckij et Vas. 1910).. 77	
26. Costume d'un chamane yakoute (Trochanskij 1902).....	78
27. Chamane soïote avec costume et attirail (Harva 1959).....	85
28. Chamane karagasse avec son costume muni d'un miroir métallique (Harva 1959).....	90
29. Chamane samoyède avec costume et attirail (Hoppal 1989 :84).....	96
30. Plastron d'un chamane nganasan muni de miroirs métalliques (Gratchev 1981 : 159). 97	
31. Plaque vogoule ancienne, en cuivre, avec figuration d'oiseau (Zelenine 1952 : 79)....	99

CHAPITRE 1 : MON MÉMOIRE

1.1 L' intérêt pour le chamanisme

Depuis déjà quelques années, mes intérêts de recherche se sont dirigés vers les phénomènes religieux. L'élément central de mon questionnement tournait autour du fait que des sociétés humaines ont élaboré, à diverses époques et sur différents continents, des discours et des pratiques qui mettent les êtres humains en rapport avec des êtres et des forces invisibles que l'on qualifie de surnaturels.

C'est le chamanisme qui a immédiatement attiré toute mon attention ; d'abord en Amérique du Sud avec la lecture d'ouvrages comme ceux d'Alfred Métraux (1967), de Jean-Pierre Chaumeil (1983) et d'Eduardo Viveiros de Castro (1992). Ces lectures m'ont ainsi permis de me rendre compte qu'il était possible pour un groupe d'individus de manipuler et d'articuler diverses données empiriques (naissance, mort, maladie, faune et flore) et symboliques (esprit, âme, monde céleste et ancêtre) pour appréhender l'univers tout entier. Mais c'est à la lecture de l'ouvrage de Mircea Eliade (1983) intitulé « Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase » que mon questionnement s'est porté à un niveau supérieur, c'est-à-dire la prise de conscience d'une grande diversité du phénomène dans le temps et l'espace et aussi une certaine homogénéité autour d'un noyau d'éléments chamaniques quasi universels.

À peu près au même moment s'est développé un intérêt pour l'ex Union-Soviétique et la possibilité d'avoir accès à une telle diversité culturelle en plein bouleversement a tout de suite attiré mon attention. Les ouvrages traitant de chamanisme sibérien ont dès lors constitué mes lectures. Ainsi, des auteurs, qu'ils soient chercheurs occidentaux, russes ou autochtones, m'ont dévoilé la richesse, la diversité, la complexité et le syncrétisme de l'univers religieux et social des peuples de Sibérie aussi bien que des interprétations et des théories dont ils ont fait l'objet.

Par leurs judicieux conseils, Robert Crépeau (directeur du mémoire) et Kevin Tuite, professeurs au département d'anthropologie de l'Université de Montréal, ont su garder mon intérêt et une vision anthropologique dans mon étude du chamanisme.

1.2 But et objet

Comme on le verra au chapitre 2, l'étude du chamanisme sibérien, a suscité autant d'intérêts interprétatifs que de contradictions théoriques et pose plusieurs défis. Le mien sera de présenter un ensemble de données ethnographiques relatives aux populations autochtones de Sibérie qui mettent en lumière la relation que le chamane entretient avec le domaine des êtres surnaturels. L'abondance de matériel ethnographique, tels les récits, les mythes et les observations de rituels, m'a permis de concentrer mes recherches sur un objet d'étude bien particulier. J'ai choisi de m'intéresser aux miroirs métalliques portés et utilisés par les chamanes de plusieurs sociétés sibériennes. Le fait que ce disque métallique n'ait jamais fait l'objet d'une étude exhaustive

pourrait laisser croire qu'il est un objet marginal dans la pratique du chamanisme. Plusieurs auteurs ont porté une attention particulière au costume et au tambour voir L.P. Potapov et S.I. Vajnshtein dans l'ouvrage édité par V. Dioszegi (1968), ou bien aux figurations d'esprits, voir D. Zelenine (1952). Mais déjà en 1935, S.M. Shirokogorov (1935 :278) rappelle que, parmi tout l'attirail du chamane toungouse, «le miroir de cuivre (...) est un élément sans lequel on ne peut chamaniser». Au même titre que le tambour et les figurations d'esprits, le miroir métallique peut être considéré comme un objet important dans la médiation du chamane avec le domaine surnaturel. L'analyse des données montrera d'ailleurs en quoi le miroir métallique se distingue des autres objets de l'attirail du chamane.

Comme on le verra dans ce mémoire, les utilisations du miroir métallique sont multiples. Chaque société et chaque chamane a développé un ensemble d'idées et de pratiques autour de ce disque et c'est ce que mon mémoire propose de comparer au chapitre 5 et d'analyser au chapitre 6.

1.3 Problématique et méthode

Dans ce mémoire, certains aspects bien précis seront développés autour d'une analyse cohérente qui permettra aux chercheurs qui s'intéressent aux objets portés et utilisés par les chamanes sibériens, de s'y référer. Les données ethnographiques sur le disque métallique, relatives à chaque groupe linguistique, seront traitées au chapitre 5 selon les axes suivants :

- a) L'origine et l'obtention historico-culturelle du disque métallique.
- b) L'étymologie du terme désignant le disque métallique.
- c) Les divers modèles de disques métalliques et leurs ornements.
- d) L'origine et l'obtention mythiques et rituelles du disque métallique, souvent liées étroitement à la vocation chamanique.
- e) Les fonctions et les utilisations attribuées au disque métallique.
- f) L'aspersion de substances sur des supports d'esprits.

Chaque fois qu'il me sera possible, j'intégrerai diverses interprétations et théories qu'ont suscitées certaines données incluses dans ce mémoire. Mon étude du miroir métallique utilisé par les chamanes de Sibérie est aussi une occasion privilégiée d'aborder des aspects fondamentaux du chamanisme comme la relation du chamane avec les êtres surnaturels et l'utilisation de procédés de manipulation qui assurent au chamane un contrôle sur ces derniers. Ce mémoire propose donc d'analyser les diverses manipulations dont fait l'objet le miroir métallique en corrélation avec les transformations subies par le chamane, visant à les placer tous deux (miroir et chamane) en position de médiateurs entre les humains et les entités surnaturelles. Les chapitres 2, 3 et 4 permettront aux lecteurs de ce mémoire de mettre en contexte l'étude du chamanisme chez les populations sibériennes. Enfin, le chapitre 6 proposera diverses avenues pour l'interprétation de la relation entre le domaine humain et le domaine des entités surnaturelles par l'intermédiaire de médiateurs que sont le chamane et le miroir métallique.

1.4 Les sources

Deux études, consacrées presque exclusivement au miroir métallique des chamanes sibériens, ont été publiées jusqu'à présent. Tout d'abord celle de V. Dioszegi (1950-51), intitulée : «Tunguso Manczurskoe zerkalo samana.» [Le miroir du chamane toungouso-mandchou]. L'auteur traite des qualités surnaturelles du miroir métallique et de son rôle parmi les chamanes sibériens. L'intérêt principal de son article est son analyse étymologique des termes qui désignent le disque métallique chez plusieurs populations. Son analyse l'amène aussi à certaines considérations sur l'origine et les transformations de la représentation de l'âme chez les êtres humains.

L'article de A.V. Smoljak (1984) intitulé : «Some elements of ritual attire of Nanaï shamans.» reprend certaines données exposées par V. Dioszegi, en ajoutant des éléments qui ont été compilés dans les années 60 et 70. Il inclut, d'ailleurs, une donnée ethnographique nouvelle qui est l'extrusion du corps du chamane par vomissement d'objets métalliques en fusion, dont le disque de métal, lors d'un rituel particulier pour l'obtention des accessoires.

Un troisième ouvrage s'intéresse aussi au miroir métallique mais établit peu de lien avec les pratiques chamaniques. E.I. Lubo-Lesnickenko (1975) a publié un ouvrage archéologique intitulé : «Purivoznye zerkala Minusinskoj Kotloviny» [Dispersion du miroir de la culture du Bassin de Minusinsk]. L'auteur analyse les miroirs de bronze que l'on retrouve encore aujourd'hui chez plusieurs peuples de l'Asie de l'Est. Ces miroirs auraient pour origine, une civilisation ancienne localisée près de Minusinsk. L'auteur étudie entre autre, leur distribution, leur transformation et les copies manufacturées à l'intérieur de 5 périodes s'étendant de l'an 500 Av.J.-C. au 16e siècle. Son ouvrage inclut 110 photos de miroirs de bronze et de fragments. J'ai remarqué que certains motifs anciens se retrouvaient tels quels sur les disques métalliques que certains chamanes sibériens possédaient jusqu'à tout récemment.

Les autres sources, pour les données ethnographiques rassemblées dans ce mémoire, sont tirées de monographies et d'articles publiés en anglais, en français et en russe. Le disque métallique n'y est souvent traité que très sommairement et laisse parfois dans l'ombre des détails qui s'avéreraient souvent utiles. Je pense cependant avoir réussi à accumuler un ensemble assez varié de données provenant de plusieurs ouvrages qui ont constitué la base des recherches anthropologiques sur le chamanisme sibérien au cours du 20e siècle.

Quelques chercheurs ont tenté de retracer l'origine des disques métalliques utilisés par les chamanes sibériens. Deux théories sont, à ce sujet, assez contradictoires. S.M. Shirokogorov (1935 :299) affirme que l'utilisation du miroir métallique chez les Toungouses de Mandchourie et les croyances qui s'y rattachent auraient été empruntées au bouddhisme chinois. L'auteur insère l'utilisation du miroir métallique, orné des 12 animaux du zodiaque, dans un complexe sinno-bouddhiste, à partir de la prémisse que les Tibétains, les Chinois et les Mongols auraient utilisé ces miroirs beaucoup plus tôt qu'en Sibérie. Quelques années plus tard, U. Harva (1959 :145), réitère le fait que les miroirs métalliques, avec les 12 animaux du zodiaque, seraient venus de Chine jusqu'en Mongolie, puis, diffusés parmi les populations sibériennes. Une étude subséquente sur les miroirs métalliques viendra néanmoins renverser cette hypothèse. Dans une étude archéologique et historique, sur une collection de 360 objets associés aux miroirs métalliques, E.I. Lubo-

Lesnichenko (1975 :161) affirme que l'utilisation des 12 animaux du zodiaque sur les miroirs «a été probablement empruntée par les Chinois à l'Asie centrale où ils étaient largement utilisés parmi les populations turcophones, dès le 6e siècle». L'auteur A.V. Smoljak (1984 :246), qui cite Lubo-Lesnichenko sans mentionner la page, affirme que «les miroirs de cuivre se sont diffusés dans tout le sud de la Sibérie dans le 2e millénaire AV. J-C beaucoup plus tôt qu'en Chine».

Comme on le remarquera, entre autre au chapitre 5, l'orthographe de plusieurs termes autochtones varie d'un auteur à l'autre, ceci étant dû à la translittération et à la traduction que chacun utilise. Pour ma part, j'ai tenté de respecter le plus possible l'orthographe de chaque auteur cité, tout en traduisant chaque citation anglaise et russe, en français. J'ai utilisé, lors de mes propres traductions d'ouvrages russes, le système international pour la translittération des caractères slaves et cyrilliques ISO R9.

CHAPITRE 2 : L'ÉTUDE DU CHAMANISME

2.1 Le terme

Avant même d'aborder l'interprétation du chamanisme, c'est le terme de chamane (shaman en anglais) et son utilisation qui posent les premières embûches. C'est du terme toungouse '*çaman*' utilisé en français pour la première fois à la fin du 17^e siècle et dont l'étymologie est encore disputée que dérivent les termes de chamane, chamanisme et chamaniser. Plusieurs auteurs ont d'abord fait dériver le terme toungouse '*çaman*' du sanskrit '*çamana*' (Eliade 1983 :385). Selon R. Hamayon (1990 :142), ce terme aurait plutôt pour racine «danser, bondir, remuer, s'agiter». Employés dans la littérature scientifique et ésotérique, ils remplacent désormais l'ancien vocabulaire, plus spécifique à chaque continent, de sorcier, magicien, devin, curandero, medecin-man, etc., que l'on utilisait jusqu'à tout récemment. Aujourd'hui, certains guérisseurs urbains d'Amérique latine se feraient même appeler chamanes (Perrin 1995 :11).

L'application d'un terme spécifique à une population autochtone de façon quasi universelle n'est pas nouvelle ; le terme 'totem' en est un bon exemple. Certains pièges sont toutefois à éviter. Dans un bon nombre d'études sur le chamanisme hors Sibérie, on sent souvent le besoin de se référer au chamanisme sibérien, comme si on confondait l'utilisation du terme et l'origine du phénomène. De plus, les termes autochtones que l'on remplace par un vocabulaire académique universel sont cependant indispensables pour la compréhension du chamanisme dans la population étudiée. Par exemple, chez les Bouriates de Sibérie, on emploie le verbe '*amadaxa*' (ouvrir la bouche), pour signifier qu'un individu a commencé à chamaniser. Ce genre de détail peut s'avérer utile pour une meilleure compréhension de l'activité du chamane.

2.2 Les interprétations

Les études qui ont trait au chamanisme présentent, à mon avis, plusieurs défis intéressants. Certains travaux, parfois d'une très grande richesse ethnographique, laissent transparaître des interprétations totalement ethnocentriques qui collent difficilement à la réalité autochtone. Bien que plusieurs aspects du chamanisme aient été jusqu'à présent mis en lumière et bien décrits, beaucoup font, d'une pratique particulière du chamane, la spécificité du chamanisme en négligeant ainsi la possibilité d'intégration des pratiques chamaniques dans leur grande diversité. Toutes ces actions chamaniques sont en fait révélatrices d'un mode de relation particulier de l'humanité avec un monde peuplé d'entités surnaturelles.

La première description d'un chamane toungouse, dans la littérature russe, serait celle de l'Archiprêtre Avakuum qui, en 1672-73, fut à la tête de la migration des «vieux-croyants» vers la Sibérie (Delaby 1976 :17). Déjà décrit comme un personnage religieux important par les voyageurs occidentaux en Sibérie, le chamane devient pour Avakuum et les missionnaires qui suivront, un suppôt du diable et un rival dangereux et nuisible. Le caractère religieux du chamane,

reconnu par les ecclésiastiques, prend une autre direction avec la description des observateurs profanes, des aventuriers et des représentants du tsar parcourant la Sibérie.

Une des premières interprétations pseudo-scientifiques du chamanisme sibérien, qui a perduré chez les chercheurs russes et soviétiques et qui a eu une certaine influence chez les chercheurs occidentaux, est de voir le chamane comme un malade mental ou un simulateur profiteuse et dangereux. Ce qui choquait les premiers observateurs, c'étaient l'intensité dramatique des rituels, les manipulations pseudo-magiques et les trances mimées qui étaient souvent comparées à des crises d'épilepsie ou d'hystérie. Bogoras en 1907 parle «d'hystérie arctique» alors que Shirokogorov en 1933 parle d'un «complexe psycho-mental». Pour une analyse des auteurs russes qui ont traité du chamanisme en terme de maladie mentale, voir V.N. Basilov dans (Balzer 1990 :3-10). Les premières interprétations des chercheurs russes, qui ont été délaissées pour des interprétations plus sociales et structurales, ont constitué la base de plusieurs études subséquentes en termes psychopathologiques et thérapeutiques, et ont passionné médecins, psychiatres et anthropologues : Mitrani 1982 -le chamanisme peut être une voie thérapeutique ; G. Devereux 1956, 1972- le chamane est un malade stabilisé ; Siikala 1978 et Hippler *in* Lebra éd.1976 -le chamane est normal ; C. Lévi-Strauss 1949 -le chamane comme le psychanalyste mettent leur tendance psychopathologique au service d'une société, voir (Perrin 1995 :55-59) et (Hamayon 1990 :34). Pour P. Minaert (1936 :216) « il est logique et pratique de rechercher quel est l'état mental qui caractérise le chamanisme».

Les spécialistes reconnaissent, depuis, l'ambiguïté thérapeutique du chamane car il peut aussi bien guérir que tuer. Les manipulations «magiques» seraient d'ailleurs essentielles à son efficacité thérapeutique. De plus, le chamane n'est pas le thérapeute de tous les maux mais plutôt de ceux d'origine surnaturelle. Ainsi la fonction de guérisseur doit être mise en relation avec ses autres activités et la pseudo-folie du chamane n'affecte en rien son efficacité.

Plusieurs auteurs ont tenté de retracer l'origine du chamanisme. Perrin (1995 :12-15) parle de deux courants dominants. D'abord les thèses diffusionnistes font de l'Asie septentrionale le berceau du chamanisme et sont adoptées par Eliade (1983) et Métraux (1967). Le courant évolutionniste du début du siècle a aussi tenté de faire une place au chamanisme que l'on qualifia de religion animiste. Par la suite, on privilégia une association à un mode de vie économique particulier, W. Schmidt 1912-55 -sociétés agraires matrilineaires, Shirokogorov 1935 -associé aux sociétés horticoles exécutées par des femmes, T.M. Mikhaïlov *in* Hoppal éd. 1984 -associé au nomadisme pastoral, R. Hamayon 1990 -société de chasse combinée à une alliance matrimoniale particulière. L'origine du chamanisme se retrouve donc toujours liée à une organisation économique et sociale particulière. D. Zelenine (1952) représente un exemple assez exceptionnel, par la richesse de ses données, de l'articulation d'une théorie évolutionniste dans l'analyse de l'utilisation des idoles (figurines représentant un être surnaturel ou un défunt et servant à y loger son âme).

Toutes ces théories évolutionnistes posent le même problème qui est de relier l'origine du chamanisme à un mode de vie économique et social particulier qui, en plus de varier d'un auteur à l'autre, masque cette possibilité intrinsèque au chamanisme, en tant que religion non instituée, de

s'adapter et de surgir dans de petites sociétés précaires comme dans les grandes villes industrielles (comme sur la côte ouest des États-Unis). Voir les «néo-chamanismes» de Perrin (1995 :100-116).

Dans les années 50, la publication de l'ouvrage d'Eliade (réédition de 1983) intitulé «Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase», a remis le chamanisme à la mode et suscita un nouveau débat. Eliade faisait de l'ascension céleste, c'est-à-dire du voyage de l'âme du chamane lors de ses trances, l'expérience fondatrice du chamanisme. Bien que l'auteur ait pu compiler de façon systématique un ensemble hétéroclite d'éléments ethnohistoriques tirés des religions de tous les continents avec la Sibérie en toile de fond, plusieurs auteurs lui ont reproché son réductionnisme qui enfermait le chamanisme dans une conception mystique, voir (Crépeau 1988b :3) et (Hamayon 1990 :31-32). L'auteur V.N. Basilov réfute les arguments d'Eliade qui insiste sur la primauté de l'ascension céleste et donne l'exemple des sociétés sibériennes où le monde chthonien et le monde céleste, composés de plusieurs zones, sont tous deux nécessaires et complémentaires (Balzer 1990 :viii). Ce qu'on reproche à Eliade est moins le fait qu'il ait fait de l'ascension céleste la spécificité du chamane, que son utilisation de la notion de sacré. Une des critiques les plus sévères à l'endroit d'Eliade, et aussi la plus articulée, est celle de Daniel Dubuisson (1993 :217-275) intitulée : «Eliade ou le sacré». Dubuisson veut démontrer la place première que prend le sacré dans l'argumentation théorique d'Eliade, qui flotterait comme une aura au-dessus de sa tête et qui serait un postulat indémontrable qui donne sens à toute la théorie eliadienne.

Un autre débat recherchait les liens entre le chamanisme et la possession qu' Eliade avait voulu séparer. Pour L. de Heuch (1971), dans son article «Possession et chamanisme», il s'agit de deux phénomènes en opposition : le chamanisme amène l'humain dans le domaine céleste alors qu'à l'opposé, la possession est une descente des divinités dans le domaine des humains. Pour une critique de cette position, voir (Crépeau 1988 :3). Pour I. M. Lewis, possession et chamanisme font partie des religions de l'extase et leur similitude vient du fait que chamane et possédé peuvent incorporer des esprits, voir (Perrin 1995 :88) et (Crépeau 1988 :3). Pour Perrin, chamanisme et possession sont très différents du fait que la communication du chamane avec les esprits se fait sous son contrôle et sa volonté tandis que le possédé n'est qu'un réceptacle, subissant les volontés des esprits. Une autre différence viendrait du fait que le chamanisme est le seul système religieux auquel les petites sociétés traditionnelles font appel alors que «la possession coexiste toujours avec d'autres systèmes» (Perrin 1995 :187). La différence entre le chamane et le possédé est incontestable du point de vue du rapport qu'entretient le spécialiste religieux avec le domaine des êtres surnaturels. Pour R. Crépeau (1988 :3), c'est dans ce «rapport aux esprits» que l'on peut différencier le chamanisme des autres pratiques religieuses.

Une autre approche théorique du chamanisme cherche à attribuer au chamane une fonction sociale dominante. Comme on l'a vu, certains auteurs ont mis de l'avant la fonction thérapeutique. R. Hamayon (1990), fait de l'obtention du gibier, par une manipulation du chamane sur l'âme du gibier, l'activité fondatrice du chamanisme. Dans un article intitulé «Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death.», M. Massenzio (1984) met de l'avant la fonction de psychopompe des chamanes sibériens. Le chamane, aidé de ses esprits auxiliaires, est en fait le grand spécialiste de la manipulation des âmes, qu'il s'agisse de guider l'âme d'un défunt dans le

monde des morts ou encore d'aller chercher une âme en attente de réincarnation dans le réservoir d'âmes du clan ou dans celui des animaux(gibiers) .

La divination est aussi une fonction que l'on attribue au chamane. Peu d'auteurs ont tenté d'en faire la spécificité fondatrice du chamanisme bien qu'elle constitue une activité importante. La raison est qu'il s'agit d'une pratique présente dans plusieurs systèmes religieux (Voir Caquot et Lebovici *in* «La Divination»,1968). Pour Perrin (1995 :74), la pratique de la divination par le chamane renforce son pouvoir social et politique dans la mesure où on le place au centre de plusieurs grandes décisions : confirmer l'élection d'un chef ou déterminer un endroit propice pour l'installation d'une communauté.

Un autre rôle important du chamane est celui de conjurateur de sort et d'ensorceleur. Aucun auteur n'en fait une spécificité fondatrice puisque ce rôle est associé avant tout au sorcier africain, par exemple. Dans son article «The Shaman's Tent of the Evenks and The Origin of the Shamanistic rite.» l'auteur Anisimov (*in* Michael, Henry éd. 1964 :106), nous fournit un dessin, fait par un aîné evenk, où l'on voit un chamane riposter à l'attaque de son clan par le chamane d'un autre clan qui a envoyé un esprit néfaste. Tout le combat se déroulera avec l'aide des esprits auxiliaires de chacun des chamanes.

Certains auteurs ont associé de près le chamane à la gestion de l'aléatoire. Pour Perrin (1995 :9), le chamane est conçu comme un réparateur de désordres et pour R. Hamayon (1990 :38), «le chamane remplit une fonction d'adaptation à des situations démunies et difficiles» .

Toutes les actions chamaniques décrites ci-dessus sont en fait révélatrices d'un mode de relation particulier de l'humanité avec le domaine surnaturel où le chamane est le médiateur. Toute tentative de faire d'une seule fonction la spécificité fondatrice du chamanisme nous empêche d'apprécier la pluralité fonctionnelle du chamane et l'extraordinaire capacité de transformation et d'adaptation de la pratique chamannique.

2.3 Les ouvrages russes du 20^e siècle

J'aborderai maintenant les interprétations des chercheurs soviétiques et post-soviétiques du 20^e siècle dans la mesure où ce sont leurs ouvrages qui ont servi de sources ethnographiques principales pour les chercheurs sur le chamanisme de Sibérie. Pour un bref résumé des sources antérieures à l'époque soviétique, voir (Hamayon 1990 :44-46). Sous le régime soviétique, le contexte de l'interprétation des phénomènes religieux était le marxisme. Insérés dans un progrès économique-social historique préétabli, les chamanes ne pouvaient être que des personnages archaïques et primitifs qui trompaient les gens et entravaient la progression du socialisme soviétique. Il faut donc tenir compte de l'aspect propagandiste de ces interprétations. À la différence des théoriciens marxistes occidentaux, «la religion n'est pas seulement rétrograde, mais dangereuse pour la logique athéiste moderne» (Balzer 1990 :xi). Les ethnologues soviétiques sensibles à la richesse culturelle des populations de Sibérie, certains chercheurs étant eux-mêmes issus de ces populations autochtones, qui osaient avoir d'autres façons de concevoir que les clichés progressistes, devaient néanmoins parler du chamanisme comme très ancien et sur le point

de disparaître afin d'éviter la répression du système totalitaire sur son auteur et sur les populations étudiées.

Les années 20 sont marquées par une ouverture sur la diversité culturelle du nouvel état socialiste en formation. On porte un grand intérêt aux groupes ethniques. Les traditions sont soigneusement recueillies, les langues sont pourvues d'alphabet et de grammaire. C'est en 1926 que l'on recensera le plus d'ethnies, soient 194. Avec l'arrivée de Staline au pouvoir dans les années 30, un mouvement opposé s'amorce. Une vaste campagne de russification est amorcée. Le complexe militaro-industriel se développe, la bureaucratie augmente et les paysans deviennent des fonctionnaires dans des fermes étatisées. On cherche les ennemis du pouvoir ; c'est l'époque des purges et des déportations. Les campagnes athéistes connaissent un certain succès. Les années 30 et 40 sont peu favorables à la revendication de l'originalité culturelle des peuples et également, pour les chercheurs, de s'y intéresser.

Les années qui suivent la 2^e Guerre mondiale sont marquées par un courant progressiste. Staline est au sommet de sa popularité en Russie. Il est le héros national, on le compare à un tsar. Les études ethnographiques mettent surtout de l'avant les progrès survenus chez les peuples autochtones, grâce au contact avec le régime soviétique. On publie des ouvrages encyclopédiques sur les peuples autochtones à la fin des années 50 et 60, voir (Hamayon 1990 :59).

Dans les années 60, un autre courant d'idées domine. Les autorités, ayant constaté que l'élimination des religions païennes est impossible, puisqu'elles ont augmenté après la guerre, ont opté alors pour l'implantation de pratiques religieuses, rituels et cérémonies, avec un contenu socialiste soviétique. On élabore, par exemple, des fêtes annuelles pour chaque corps de professions. Voir (Hamayon 1990 :60-61).

Le recensement de 1970 marque une étape importante pour les communautés autochtones de Sibérie. C'est que l'on constate que les Russes sont en déclin démographique par rapport aux populations autochtones de Sibérie dont la vitalité ne s'est pas démentie malgré toutes les tentatives de russification et les croisades de toutes sortes. Les théoriciens de Moscou voient donc l'importance d'approfondir les recherches anthropologiques et de les sortir de leur carcan théorique. Les études sur le chamanisme connaissent un certain regain ; on accepte désormais sa nature religieuse et son rôle social important, notamment pour la conscience ethnique de certaines populations.

L'ethnologue T.M. Mikhaïlov, qui étudia les Bouriates dont il est issu, affirma que le chamanisme était un phénomène anti-culturel, lui concédant néanmoins une place importante dans son schéma de l'histoire du progrès. Selon Balzer (1990 :xii), Mikhaïlov aurait cependant donné une certaine crédibilité aux études scientifiques sur le chamanisme, en combinant plusieurs courants théoriques, non seulement «évolutionnistes et comparatistes historiques» mais aussi «structuro-fonctionnalistes et sémiotiques». L'auteur prolifique N.A. Alekseev, dont les recherches sur le chamanisme yakoute sont reconnues chez les scientifiques russes, distingua, parmi l'ensemble des esprits auxiliaires du chamane, les esprits auxiliaires spécialisés pour certaines tâches de l'esprit auxiliaire principal qui serait une espèce de «double» du chamane. Il est à noter que dès 1925, L. Sternberg avait fait cette distinction parmi les esprits du chamane. Le

diffusionnisme historique est un courant interprétatif très répandu pour analyser les liens unissant les peuples de Sibérie. Des auteurs yakoutes comme A.I. Gogolev (1983,1986) et N.A. Alekseev (1984) sont associés à ce courant qui cherche à établir la distribution des symboles chamaniques voir (Balzer 1996 :310).

Un autre courant interprétatif combinerait, «le fonctionnalisme de Malinowski avec celui de Shirokogorov» (Balzer 1996 :311), où les symboles chamaniques sont structurés pour convaincre la communauté, de façon plus ou moins consciente, des habiletés et des pouvoirs du chamane. Selon M.M. Balzer (1996 :311), un autre «mode d'interprétation est le dualiste structuraliste de Claude Levi-Strauss» adapté par R. Hamayon (1990) en France, et par E. Novik (1984) en Russie. Dans un article très intéressant de E. Novik, datant de 1984, traduit dans un ouvrage de M.M. Balzer (1990) et intitulé «Ritual and Folklore in siberian shamanism : Experiment in a comparaison of structures», Novik compare les récits et les rituels chamaniques sibériens et y dégage 3 formes de communication (échange) : information, pouvoir et valeur.

En 1990, on assiste à la démocratisation du chamanisme. Il y a, par exemple, l'association de la médecine traditionnelle dirigée par Vladimir Kondakov qui invite chaque Yakoute ayant les prédispositions nécessaires à expérimenter le vol de l'âme. Ou encore on enseigne les concepts associés aux trois âmes dans les écoles yakoutes. «Cet enseignement philosophique est appelé *Kut-siur* (âme-esprit-force de vie)» (Balzer 1996 :308). *Kut-siur* est le nom que se donne le groupe d'intellectuels qui ont mis de l'avant cette philosophie traditionnelle. Certains d'entre eux organiseraient des rituels de la manière dont ils sont décrits dans les sources anciennes, voir (Balzer 1996 :312). Selon M.M. Balzer (1996 :313), «certains guérisseurs organisent des séminaires d'entraînement extra-sensoriel à Moscou et Kiev ». Le chamanisme actuel combine donc des éléments traditionnels et modernes. Par exemple, un chamane yakoute était reconnu pour sa capacité à retrouver les voitures volées. Ainsi, selon Balzer, il y aurait un débat parmi l'intelligentsia yakoute pour savoir si on devrait lier la revitalisation actuelle du chamanisme à leur revendication ethnique.

2.4 Trois écoles occidentales

Aujourd'hui, on retrouve en Occident trois écoles prolifiques attachées à l'étude du chamanisme sibérien. Aux États-Unis, une école, représentée par Marjorie Mandelstam Balzer éditrice de «*Anthropology and archeology of Eurasia*», s'intéresse aux changements culturels, à l'ethnicité, aux contacts des populations de la Russie post-soviétique avec les civilisations bordant ses frontières et à la traduction, en anglais, de textes ethnographiques russes.

En France, on retrouve une autre école, associée au structuralisme français et représentée par Roberte Hamayon, auteur prolifique associée au C.N.R.S. et à l'Université de Paris X-Nanterre. Cette école retourne aux ouvrages ethnographiques russes et tente d'y appliquer les concepts du structuralisme. Des chercheurs, comme E. Novik, E. Lot-Falck, L. Delaby, J.-P. Chaumeil et Michel Perrin, peuvent être associés de près ou de loin à cette école. R. Hamayon qui s'intéressa, entre autre, à la population bouriate, publia en 1990, un ouvrage remarquable intitulé : «*La chasse à l'âme*», dans lequel elle élaborait et articula une théorie sur le chamanisme et qui

constitua d'ailleurs sa thèse de doctorat. R. Hamayon aborda les activités chamaniques selon des principes qui sont fondateurs de l'organisation de la société et qui inspirent, du même coup, sa vision du monde.

Une troisième école qui associe entre autre des chercheurs de Hongrie et des pays Scandinaves applique une perspective comparatiste historique au chamanisme d'Europe et d'Asie. V. Dioszegi, le pionnier de cette école, a débuté ses recherches dans les années 40. Il s'est d'abord intéressé aux populations sibériennes en tant que linguiste. Ses recherches se sont vite tournées vers la comparaison entre les traditions folkloriques hongroises et le chamanisme sibérien. Selon J. Kodolanyi (1984 :xiv) :«les questions de genèse et d'origine des phénomènes ont exercé une grande fascination sur lui». V. Dioszegi a mis de l'avant une méthode comparative où les éléments ethnohistoriques sur le chamanisme permettent de reconstruire des états antérieurs aux systèmes de croyance et à la vision du monde des peuples contemporains. Dioszegi a travaillé beaucoup sur le terrain et a publié un grand nombre d'ouvrages en plus de colliger un nombre incroyable de manuscrits, de photographies et de descriptions ethnographiques sur le chamanisme sibérien. Il a donc laissé un riche héritage à ses successeurs comme J. Kodolanyi, A.A. Siikala, J. Pentikäinen et M. Hoppal qui est éditeur et coéditeur d'un grand nombre d'ouvrages regroupant des recherches contemporaines sur le chamanisme et les croyances religieuses comme : «Shamanism : Past and Present» (1989) ou encore : «Uralic Mythology and Folklore» (1989). M. Hoppal a également organisé , depuis les années 80, un bon nombre de rencontres internationales et de symposiums dont le tout dernier en septembre 1997 en France (IVe conférence de l'ISSR) en collaboration avec R. Hamayon et intitulé : «Le chamanisme : perspectives religieuses et politiques.» Des chercheurs de Russie, des pays scandinaves, de France et des États-Unis se sont également associés à cette école.

CHAPITRE 3 : LES POPULATIONS SIBÉRIENNES

3.1 Populations anciennes

Le terme 'sibérien' réfère plus au territoire qu'à une unité culturelle. Ce territoire couvre près de la moitié du territoire total de la fédération russe actuelle (CEI). Entre les monts Oural et le Iénisseï, on retrouve la plaine de Sibérie occidentale et entre le Iénisseï et la Lena se trouve le plateau central de Sibérie tandis que de la Lena à la mer de Béring s'étend la Sibérie orientale. Pour l'ensemble du territoire sibérien, on peut distinguer plus d'une centaine de dialectes et de parlers différents que l'on répartit généralement en 3 grandes familles linguistiques: la famille altaïque, la famille ouralienne et la pseudo-famille paléo-asiatique. Voir feuilles en **Annexe 1.1 à 1.4** (Beffa et Delaby 1991-92).

Un des premiers groupes puissants en Sibérie à entrer dans l'histoire fut l'empire des *Xiongnu* qui, 2 siècles avant notre ère, entra en lutte territoriale avec les Chinois et l'empire des Han. Son origine, turque ou mongole, est encore débattue. Le premier empire turc sera formé par la confédération des *Tujue* qui est la transcription chinoise de Turc. D'abord localisé dans les monts Altaï à l'ouest de la Mongolie «au milieu du 5e siècle, il a étendu son hégémonie sur un grand nombre de tribus qui lui étaient linguistiquement proches et il était constitué, sur les territoires de l'actuelle Mongolie et de l'Asie centrale, d'un empire qui, durant presque 200 ans, a contrôlé la route septentrionale de la soie. C'est aussi au sein de cet empire que s'est instituée, pour la première fois dans le groupe linguistique, une langue écrite, *Türk tili* : «langue Türk » (Bazin 1987 :92).

D'autres empires turcs se succédèrent mais leur domination se déplaça graduellement vers l'ouest. Aujourd'hui on leur reconnaît officiellement 2 zones d'habitat, soit la Turquie et le Turkménistan, bien que l'on retrouve aussi des populations turques un peu partout en Sibérie dont les Khakass et les Chors au sud, et les Yakoutes au nord. Ceux-ci pénétrèrent la Sibérie au 9e siècle et depuis leur indépendance, en 1990, ils possèdent un territoire autonome appelé la République de Sakha.

Le terme commun chez les Turcs pour chamane, *gam* ou *qam*, apparaît au 9e siècle chez les Khirgiz et, selon J.-P. Roux (1984), on retrouve le chamanisme chez plusieurs peuples à côté des grandes religions comme le bouddhisme, le mazdéisme et le manichéisme. De plus, «Dans le manuscrit dit Irq Bitig (fin du Xe) on mentionne un homme mystérieux à la longue robe et armé d'un miroir» -un ou plusieurs miroirs- (Roux 1984 :284). D'autres sources du 11e et du 13e siècle mentionnent des récits de séances chamaniques (Roux 1984 :285).

Le nom de Mongols fut appliqué, pour la première fois, à un groupe de tribus fédérées qui, au début du 13e siècle, étaient sous la direction de Gengis Khan. «Le développement extrêmement rapide du pouvoir de ce souverain et de ses premiers descendants, qui aboutit en quelques décennies à la constitution d'un immense empire mongol s'étendant du Pacifique à l'Europe orientale, et se dota d'une langue écrite unifiée, et fit que tous les peuples appartenant au même

ensemble linguistique, furent désignés comme Mongols et se reconnurent comme tels» (Bazin 1987 :92).

L'empire mongol serait né des formations nomades que l'on qualifiait de proto-mongoles et qui parcouraient déjà la steppe. De plus, une forte influence turque, sur les Mongols, est reconnue par plusieurs spécialistes. J.P. Roux (1984 :70-71), a bien montré l'importance du chamanisme à cette époque. C'est au 12^e siècle qu'apparaît le pontife chamanique, le *beki*, qui aura un rôle important à la cour de Gengis Khan. Une référence précieuse est «L'histoire secrète des Mongols», connue par une version chinoise de l'année 1240. L'ascension rapide des Mongols se termina néanmoins avec la scission de l'empire en états rivaux, à la fin du 13^e siècle. Les populations de l'ouest furent graduellement islamisées, tandis qu'à l'est, on y a reçu les influences sino-bouddhistes et la domination des Mandchous et des Chinois. Au début du 20^e siècle la Mongolie se révolte et obtient son indépendance en 1924.

Les Toungouses sont un autre peuple important de la Sibérie. Selon le spécialiste V.A. Toungouloukov (1980), les premiers Toungouses seraient le peuple Ouvan, dont l'étymologie pourrait être rapprochée du nom de deux groupes toungouses actuels: Evenk et Even, qui, au 8^e siècle peuplaient la région de l'Amour, et qui s'installèrent graduellement en Transbaïkalie où il adoptèrent l'élevage du renne. Des populations de langue turque repoussèrent ensuite les Toungouses, localisés en Transbaïkalie, vers le nord-est, à l'est et au nord-ouest. Puis les Yakoutes durent, à leur tour, quitter le sud de la Sibérie et, en migrant vers le nord sur la Lena aux 13^e et 14^e siècles, poussèrent les Toungouses à se déplacer de chaque côté de la Lena. L'arrivée des Russes, au 17^e siècle, et l'établissement continu de colons le long des grands affluents amenèrent plusieurs Toungouses à se déplacer dans des endroits inaccessibles ou se fondre aux populations voisines. Ce serait l'utilisation du renne comme monture qui aurait permis aux Toungouses de se déplacer facilement en forêt pour la chasse ou pour fuir l'envahisseur.

Jusqu'au 20^e siècle, les groupes toungouses étaient organisés en un vaste ensemble de clans. Ces clans étaient patrilinéaires et tous leurs membres «possédaient en commun des territoires de chasse et de pêche que le chef civil du clan choisi par le conseil, composé de tous les hommes adultes du clan, répartissait chaque année entre les familles. Le chamane avait parfois ce rôle. Unité sociale et économique, le clan toungouse apparaissait en outre comme une unité religieuse caractérisée par la possession d'esprits protecteurs propres à chaque clan, par des territoires mythiques dans l'au-delà où se trouvaient les âmes des défunts et celles des futurs membres de ce clan, et enfin d'un chamane chargé d'intervenir auprès des esprits en faveur des hommes» (Delaby 1976 :9). Selon Toungouloukov (1980 :499), lors du recensement de 1897, 20% des Toungouses ne connaissaient pas le nom de leur clan.

La majorité des populations autochtones de Sibérie, que nous connaissons aujourd'hui, sont sorties vraiment de l'ombre avec la colonisation russe au début du 17^e siècle. La première réaction des populations forestières sibériennes, au contact des cosaques russes, en 1628, sur la Lena, fut de s'enfoncer encore plus profondément dans la forêt. Néanmoins, certains rituels chamaniques ont été observés par des voyageurs occidentaux dont l'interprétation, teintée de préjugés, nous est parvenue. Isbrant de Ides, ambassadeur de Russie en Chine, de 1692 à 1695, «au son du tambour, tous commencent à hurler comme des chiens...» (Delaby 1986 :90). Ou encore J.G. Gmelin,

scientifique allemand qui a visité la Sibérie de 1733 à 1744: «Elles firent devant nous leurs sortilèges dans la manière accoutumée: une d'elles fit le tour du couteau avec beaucoup de maladresse, mais les Bratskaiens aveuglés par la superstition, n'aperçurent pas l'artifice...» (Delaby 1986 :90). À propos des Toungouses d'Erbogochen, en 1794, le Sergent Popov dit: «Si quelqu'un meurt dans le clan (...) de sa mort naturelle, le chamane désigne le chamane d'un autre clan qui a fait cela par sa force diabolique...» (Delaby 1986 :91). C'est donc à partir de ce genre de description ethnographique que se sont articulées certaines études subséquentes sur le chamanisme.

3.2 La colonisation

L'époque de la colonisation russe, du 17^e au 19^e siècle, en est une d'importance pour les peuples de la Sibérie car, avec l'arrivée massive de colons et, avec eux, de nouvelles structures administratives, économiques, politiques, sociales et religieuses, nous assisterons graduellement à une transformation profonde de plusieurs populations sibériennes. Pour comprendre toute la complexité des effets de cette colonisation sur une population, je vous invite à consulter le chapitre 2 de l'ouvrage de R. Hamayon (1990) sur les Bouriates de Sibérie. Plusieurs éléments, associés à la colonisation russe, pourraient d'ailleurs être rapprochés de la colonisation de l'Amérique, un siècle plus tôt.

Au recensement de 1897 de S. Patkanov, on comptera 4 705 082 Européens et 870 536 indigènes pour toute la Sibérie. Bien que les politiques de colonisation aient pu différer d'un groupe à l'autre, les éléments centraux étaient l'importance stratégique du territoire, les ressources naturelles disponibles et l'accessibilité des voies maritimes et terrestres de communication. Certaines préoccupations semblent avoir motivé les premiers efforts de colonisation soient : d'enrichir les coffres de l'état en percevant le tribut (yassak) chez les peuples soumis, d'éloigner du pouvoir les insatisfaits et les indésirables, et d'affirmer des droits et possessions territoriales face aux Mongols et aux Chinois à l'est et face aux populations islamisées de l'ouest. L'abolition du servage en 1861 amena également un grand nombre de colons en quête de terres fertiles à s'établir en Sibérie

L'organisation sociale des autochtones de Sibérie a également subi sa part de bouleversement. L'administration coloniale a tenté, tant bien que mal, d'appliquer les nombreuses politiques du pouvoir central. Par exemple: «La charte de 1728 assigne au clan une fonction administrative articulée à celle des instances russes et impose à tout Bouriate d'appartenir à un clan, lui interdisant d'en changer» (Hamayon 1990 :96). Ce genre de politique transformera considérablement le rôle du chef de clan. Puis en 1822, on instaure «La charte pour l'administration des indigènes de Sibérie» qui amena des représentants élus de chaque peuple à se réunir dans les doumas sous la gouverne de l'administration coloniale. Avec cette charte, on impose la fixation territoriale et les clans ne peuvent plus se scinder.

Selon R. Hamayon (1990), l'organisation sociale traditionnelle des sociétés de chasse sibérienne serait une organisation tribale dualiste, c'est-à-dire que 2 moitiés exogamiques forment une paire d'alliés. Ces moitiés sont à filiation patrilinéaire et dans la majorité des cas, elles finissent

par se subdiviser en clans. Elles sont réparties en unités comprenant des membres de chacune des moitiés, soient deux familles en relation d'alliance matrimoniale et en coopération pour la chasse. Au niveau du mariage, on pratique l'échange direct et indirect de soeurs (classificatoire).

Deux grands modes de production ont dominé longtemps la vie économique des peuples sibériens: la chasse et l'élevage. Au début de la colonisation, la chasse au petit gibier sera une activité économique très importante puisque le tribut est d'abord exigé en fourrures. Il deviendra de plus en plus difficile de payer le fisc avec des fourrures, alors, plusieurs se tourneront vers d'autres activités comme l'élevage ou l'agriculture. La pêche et la chasse aux mammifères marins seront aussi, pour plusieurs peuples riverains, des activités économiques très importantes. La chasse persiste toujours au 20e siècle et la vente des fourrures procure des revenus de subsistance non imposables.

L'élevage, dont le poids économique est supérieur à la chasse, est aussi une activité économique très prestigieuse. Il fut pratiqué par les populations très anciennes des steppes sibériennes et d'Asie centrale. On élève des chevaux, des bovins, des ovins et même des chameaux, sans oublier les rennes dont les ancêtres des Toungouses, les Ouvans, en auraient substitué l'élevage à celui des chevaux, vers le 7e siècle (Toungouloukov 1980 :495).

L'agriculture est, quant à elle, une activité adoptée surtout par les colons. Les efforts de l'administration coloniale pour implanter l'agriculture chez les populations autochtones ont donné peu de résultat. Elle sera par contre adoptée par certains pour fournir du fourrage aux troupeaux et pour payer les taxes et les impôts.

L'univers religieux des populations sibériennes a aussi subi sa part de bouleversements à l'époque de la colonisation. L'orthodoxie russe a certes fait des adeptes parmi les indigènes sibériens mais d'autres religions ont connu tout autant de réussite, sinon plus, que se soit le bouddhisme lamaïste au sud-est ou l'islam à l'ouest. Les religions qui ont eu le plus de succès, chez les populations chamanistes, sont celles qui ont su intégrer et adapter des éléments fondamentaux au chamanisme. Par exemple, le lamaïsme a su assimiler certains aspects qui ont fait l'objet d'enjeux importants: 1) la divination et l'astrologie, 2) le traitement de la maladie, 3) la conversion des esprits chamaniques en divinités lamaïques, 4) le traitement des âmes des morts et des ancêtres, 5) l'assimilation de la doctrine bouddhiste aux croyances chamaniques. Pour un exemple intéressant de compétition entre orthodoxie et lamaïsme pour la conversion des Bouriates chamanistes, voir (Hamayon 1990 :112-125).

3.3 Soviétisation et post-soviétisation

Ce n'est qu'à l'avènement de Staline et du régime soviétique que le chamanisme semble connaître un réel déclin. La logique athée du régime communisme amène ses dirigeants à établir des campagnes anti-religieuses. Toutes les religions du territoire soviétique y goûtent: on ferme et on détruit les églises, on brûle les objets de culte, on emprisonne les représentants religieux et on confisque leurs biens. Le gouvernement soviétique organise les éleveurs en kolkhozes avec la collectivisation des troupeaux qui, plus tard, sont transformés en sovkhoses, pour que l'élevage

devienne une entreprise d'état. Les membres des unités de chasseurs-pêcheurs sont également devenus des ouvriers de l'état. Les paysans sont, quant à eux, regroupés dans des fermes collectives ou d'état. On assiste également à un véritable culte de la mécanisation.

Le régime soviétique a su développer son emprise sur tous les aspects de la vie des gens. Par exemple, une des façons d'implanter certains traits culturels russo-soviétiques fut d'instaurer un cycle civil qui règle la vie des gens en parallèle au cycle traditionnel. Ce nouveau système «donne à chacun sa fête, que se soit pour son travail, son sexe, son âge ou son dévouement à l'intérêt collectif» (Hamayon 1990 :61). Malgré un certain progrès économique et social chez plusieurs populations sibériennes, le sentiment d'identité russe n'est source de prestige que pour une minorité d'individus. C'est la chute de ce régime et la décennie qui l'a précédée, qui vont confirmer ce fait. Des concepts d'identité et de revendication ethniques refont surface. On revendique l'autonomie de certaines républiques partout sur le territoire.

Aujourd'hui, en Russie, deux tendances s'affrontent chez les politiciens de Moscou. Une première tendance favorise l'autonomie de chaque nation par l'adoption de l'économie de marché et le resserrement des liens économiques et politiques entre chaque entité gouvernée démocratiquement, tandis qu'une deuxième tendance se veut plus unificatrice prônant le retour à une fédération qui serait sous la tutelle d'un gouvernement central russe fort et, dont chaque état-nation suivrait les directives du pouvoir central. En marge de ces tergiversations politiques, la réalité est que plusieurs populations autochtones ont été placées en situation de dépendance face au régime soviétique et la chute de ce régime en a plongé plusieurs dans la misère.

CHAPITRE 4 : LE CHAMANISME COMME RELIGION

4.1 Devenir chamane

Voyons maintenant qui devient chamane en Sibérie et comment on le devient. D'abord, on évite généralement tout contact surnaturel avec un enfant avant qu'il n'ait atteint un certain stade de maturité, par exemple, pas avant qu'il n'ait commencé à parler, ou encore, à la puberté. S'il y a un risque de contact, un chamane placera son miroir métallique en permanence dans le berceau de l'enfant, miroir dans lequel il aura inséré préalablement un esprit auxiliaire pour protéger le nourrisson.

À la puberté, certains comportements sont interprétés comme un contact avec des entités naturelles: fugue en forêt, maladie, manque d'appétit, délire, rencontre bizarre et événement extraordinaire. Ces divers symptômes sont généralement interprétés comme une absence temporaire de l'âme et, dans le cas d'un futur chamane, comme une dévoration interne du corps par des esprits qui deviendront parfois ses esprits auxiliaires. C'est dans le domaine surnaturel que les esprits mangent la chair du chamane et boivent son sang, puis le ressuscitent à partir de ses os ou encore le forgent sur une enclume à la manière des forgerons. Bien que l'élection du chamane soit toujours conçue comme le choix d'une entité surnaturelle, d'un esprit électeur ou de l'âme d'un ancêtre chamane, ce seraient cependant des exigences sociologiques qui détermineraient l'accès à la fonction de chamane.

Les contacts avec des entités surnaturelles sont parfois laissés libre et parfois ils sont contrecarrés alors que d'autres seront encouragés et même suggérés. Par exemple, chez les Nanaï, l'assistant du chamane est souvent son petit-fils et il lui succède quasi automatiquement à sa mort. Deux grands chamanes ne pouvant exercer pour le même clan en même temps, il y a donc transmission de la fonction par génération alternée. Pour L. Delaby (1976 :43), cette pratique permettrait au fils du chamane de chasser et de travailler pour son père trop occupé à ses séances. La maladie initiatique est souvent diagnostiquée par un chamane reconnu qui peut donc manifester ses propres intérêts et ceux de son lignage face au choix d'un nouveau chamane clanique.

L'apprentissage d'un futur chamane se déroule souvent sur plusieurs années. Chez les Nanaïs, le petit-fils d'un chamane l'assistera sur des périodes pouvant aller jusqu'à 10 ans et même 25 ans. L'épouse du chamane l'assiste souvent et peut même parfois lui succéder après sa mort, selon L. Sternberg (1924).

Dans la majorité des populations autochtones de Sibérie, l'élection et l'apprentissage d'un futur chamane sont couronnés par un rituel d'investiture d'une grande ampleur auquel plusieurs membres de la communauté participent de façon très active. Selon R. Hamayon (1990), le rituel qui établit le chamane dans ses fonctions et exprime sa relation privilégiée avec le domaine surnaturel est un mariage symbolique avec son esprit électeur. L'épouse surnaturelle de cette union serait la fille de l'esprit donneur de gibier et serait représentée sous la forme d'un renne sauvage ou d'un élan. Le rituel a généralement lieu lors d'une grande fête du printemps et plusieurs objectifs lui sont attribués: investir un nouveau chamane, lui octroyer de nouveaux

accessoires, assurer la réapparition du gibier, revitaliser la communauté et son chamane. Bien que les buts du rituel varient d'une société à l'autre, «seul 'l'animation' des accessoires est commune à la Sibérie, où elle constitue le fondement même du rituel d'investiture d'un nouveau chamane» (Hamayon 1986 :124).

C'est à la suite de l'interprétation de L. Sterberg (1924) sur la nature sexuelle et conjugale des relations du chamane avec des êtres du domaine surnaturel comme fondement de son élection que R. Hamayon(1990) a élaboré l'idée d'une alliance matrimoniale entre le chamane et son esprit électeur. Hamayon évacue cependant très rapidement la relation sexuelle comme mode de relation privilégiée du chamane avec le domaine surnaturel puisque ce type de relation avec des êtres surnaturels est aussi possible pour le chasseur, en rêve, alors que le chamane, lui, fait un pas de plus en se mariant. Les données de mon mémoire apporteront un nouvel éclairage à ce débat.

4.2 Cosmologie

Une problématique centrale dans l'étude du chamanisme est la relation ou la médiation établie entre le monde des humains et le monde des entités surnaturelles, par le chamane et sa communauté. D'abord ce découpage n'est pas celui qu'élaborent les sociétés autochtones. Pour ces dernières, l'univers est divisé en plusieurs zones dont le nombre et l'emplacement varient. On reconnaîtra, par exemple, un univers vertical composé d'une zone céleste, une zone du milieu (où vivent les humains) et une zone souterraine ou sous-marine. Ou encore, un univers horizontal orienté selon les axes est/ouest et nord/sud que l'on resubdivise souvent en zones étagées et qui est conçu chez les Toungouses comme une rivière avec sa source et son embouchure et dont le milieu est, ici encore, le monde des êtres humains. Un débat a ainsi eu lieu en ce qui a trait à l'archaïsme (Eliade 1983) ou à l'adoption plus ou moins récente de la conception verticale de l'univers.

Les zones du monde surnaturel qui sont décrites dans les mythes et les récits des voyages des chamanes sont en plusieurs points semblables à l'habitat des humains. Une conception, assez répandue en Sibérie et ailleurs, veut que le monde des entités surnaturelles soit une complète inversion du monde des humains comme l'image d'un objet projetée sur une surface réfléchissante. Pour les chercheurs sur le chamanisme et les religions en général, tous ces découpages peuvent être ramenés à deux domaines distincts. D'abord, celui du vécu, de la réalité de tous les jours, que l'on appelle le profane ou le domaine humain et un domaine imaginaire et invisible, perceptible à travers des manipulations symboliques, que l'on appelle le sacré, le monde des esprits ou le domaine (sur)naturel. Ainsi, peu importe les termes, cette division bipartite est généralement acceptée mais des problèmes et des divergences théoriques apparaissent lorsque l'on tente de concevoir les liens qui unissent ces deux domaines, essentiellement distincts, et que les sociétés autochtones perçoivent comme un tout formant l'univers.

Plusieurs auteurs ont placé l'échange à la base du processus de médiation entre les domaines. Par exemple, D. Zelenine (1952) et R. Hamayon (1985) et (1990) font du «nourrissement» d'esprits, par l'entremise de leurs supports (figuration, tambour, miroir métallique, etc....), un retour nécessaire au monde surnaturel pour faveur obtenue ou à obtenir.

Pour R. Hamayon (1985 :138), ce qui détermine la relation entre les domaines, dans une société de chasse, est une « circulation alimentaire ». Pour l'auteure, «l'acte de 'nourrir' des entités symboliques...» serait «...une contrepartie symbolique du gibier pris à la chasse...»et «apparaît comme préalable à toute intervention chamanique sur la nature-surnature, comme sur le corps humain» (Hamayon 1985 :143). Ce type d'interprétation pose certains problèmes lorsque l'on tente d'inclure toutes les formes d'offrandes dans le 'nourrissement' comme l'alcool et le sang que l'on asperge et l'on absorbe. Mon mémoire portera d'ailleurs une attention particulière à ce type de manipulation symbolique. Certaines données ethnographiques me laisseraient croire qu'il s'agirait d'une sorte de lubrification qui permettrait d'ouvrir le corps ou un objet au passage d'une entité surnaturelle et rendre effective la circulation entre les domaines.

4.3 Les entités surnaturelles

Les entités surnaturelles qui peuplent les diverses zones de l'univers des sociétés chamanistes sibériennes sont multiples et variées. Une première catégorie est celle des grandes divinités célestes, chthoniennes et subaquatiques; leur toute puissance est reconnue de tous et elles ont souvent à leur service un grand nombre d'esprits secondaires. Une deuxième catégorie est celle d'esprits ancestraux qui deviennent maîtres de certains lieux géographiques particuliers; il peut parfois s'agir de l'âme d'un individu mort de cause surnaturelle (noyade, dévoration animale) à des endroits précis. On retrouve également des esprits maîtres d'animaux sauvages ou domestiques et aussi des esprits maîtres de certaines espèces végétales, du feu, etc..

Deux types d'entités surnaturelles ont un rôle très important dans la pratique du chamane de Sibérie, ce sont l'esprit électeur et les esprits auxiliaires. L'esprit électeur est considéré comme le maître des esprits auxiliaires du chamane et ils se rendent mutuellement responsables l'un de l'autre. L'esprit maître du chamane est conçu comme l'esprit d'un ancêtre chamane du même lignage ou encore sous la forme de l'esprit d'un animal sauvage. En plus d'être étroitement lié à l'élection du chamane, l'esprit électeur détermine l'obtention de ses aides et de ses accessoires, tout au long de sa carrière. C'est lors de son élection que le futur chamane sait s'il deviendra un grand chamane qui pourra voyager dans toutes les zones du cosmos ou s'il devra se concentrer sur certaines activités particulières.

Les esprits auxiliaires ont eux aussi un rôle très important dans la pratique chamanique. Ce sont les serviteurs privilégiés du chamane. Ce sont eux qui déterminent le champ d'action du chamane. Ayant à voyager dans les diverses zones du cosmos, les habiletés de chacun seront mises à contribution. Les auxiliaires-oiseaux survoleront le monde céleste et celui des humains alors que les auxiliaires-poissons le guideront dans le monde subaquatique. En retour de leurs services, essentiels à toute action chamanique, ils exigeraient beaucoup d'attention de la part du chamane et de sa communauté. L'action de certains esprits auxiliaires pouvant aussi être néfaste, un bon contrôle du chamane est donc essentiel.

Un des aspects intéressants dans l'étude des esprits qui assistent le chamane dans sa pratique est leur matérialisation dans un support temporaire particulier. Certains objets de l'attirail du chamane sibérien sont directement associés à son esprit électeur: le miroir métallique, le tambour,

le costume, la coiffe, etc. Alors que d'autres objets sont des supports pour ses esprits auxiliaires. En aucun cas, un esprit est dit logé dans un support en permanence. À chaque séance, le chamane convoque ses esprits et les loge dans le support approprié et pour le temps nécessaire (parfois plusieurs années). Les données de mon mémoire permettront de rendre compte des diverses manipulations qui rendent le chamane et le miroir métallique réceptifs aux entités surnaturelles et orientent l'interaction entre le domaine humain et le domaine surnaturel. Comme on le verra, le corps du chamane est aussi un réceptacle temporaire important pour les entités surnaturelles.

Une autre catégorie importante d'entités surnaturelles est celle des âmes. Chaque population sibérienne possède des termes qui désignent le concept d'âme. Pour une bonne description voir (Hamayon 1990 :551-554). Lorsque l'on regarde de près ces termes et leur étymologie, une certaine uniformité semble transparaître. De nombreuses populations reconnaissent au moins deux sortes d'âme. Une première est étroitement liée à la notion de vie. On l'associe au souffle et à la respiration et elle est responsable des fonctions physiologiques des humains comme des animaux. Elle accompagnerait le corps après la mort. Une deuxième catégorie d'âme est étroitement liée à la notion d'ombre, de reflet et d'image. Cette âme quitte parfois le corps, elle voyage la nuit et les rêves décrivent ses aventures. Après la mort cette âme se dirige vers le réservoir d'âmes du clan. Son absence prolongée cause la maladie puis la mort si aucune intervention du chamane n'est sollicitée. Plusieurs populations sibériennes conçoivent plus de deux sortes d'âme qui correspondent souvent à une subdivision des propriétés associées aux deux âmes principales.

C'est parce qu'au moins une sorte d'âme est conçue comme séparable du corps et ainsi douée d'une existence semblable à celle des esprits, que l'activité du chamane est aussi essentielle. C'est le chamane qui doit ramener les âmes dérobées par les esprits néfastes, par les défunts insatisfaits ou par l'action d'un chamane rival. C'est le chamane qui accompagne l'âme des défunts dans le monde des morts. Le chamane aura à veiller sur l'âme d'un nouveau-né ou encore à dérober une âme pour un enfant à naître. Le chamane a un rapport très étroit avec l'âme d'autant plus que seule l'âme du chamane après son initiation dans le domaine surnaturel peut y voyager en parfait contrôle avec l'aide et la protection de ses esprits auxiliaires et de son esprit électeur. Les esprits et les âmes, selon les croyances des populations sibériennes, peuvent s'introduire dans le support de leur choix surtout s'il s'agit d'une surface réfléchissante.

Les croyances et les pratiques dites surnaturelles associées au miroir et à une surface réfléchissante sont présentes presque partout dans le monde et débordent largement le chamanisme. Selon V. Dioszegi (1950-51) le concept même d'âme serait né de l'observation du reflet insaisissable d'un individu sur la surface de l'eau ou de son ombre sur le sol en conjonction avec la vision d'un ami défunt en rêve. L'auteur appuie en grande partie cette hypothèse avec les données ethnographiques et étymologiques relatives à l'utilisation du miroir métallique des chamanes de Sibérie ainsi que des autres objets de son attirail.

CHAPITRE 5 : LES DONNÉES ETHNOGRAPHIQUES

5.1 Sous-groupe toungouse méridional : (Nanaï, Ul'ch, Orok, Oroc, Udegej)

Les Nanaïs ou Golds sont une population localisée dans la province de Nabarovsk au sud-est de la Sibérie. Les Nanaïs se sont dispersés en clans le long des affluents du fleuve Amour, et bien que faisant partie de la branche linguistique toungouso-mandchou, on note chez eux comme chez leurs voisins méridionaux Ul'ch, Orok, Oroch et Udegej, une grande influence mandchoue et chinoise. Les Nanaïs étaient environ 12 017 selon le recensement de 1989 (Viïres 1993), et la littérature abondante sur cette population nous dévoile une richesse culturelle inouïe. Il existe au moins 3 types de chamanes chez les Nanaïs: a) *siurlku saman*, ne fait que guérir, b) *nyemanti saman*, performe la commémoration des morts; c) *kasati saman*, 'grand chamane', il convoie les âmes dans le monde des morts (Sternberg 1924 :477).

Obtention du miroir métallique

Chez les Nanaïs, il existe deux façons très concrètes d'obtenir le miroir métallique. D'abord on peut l'hériter d'un chamane défunt de sa lignée, de son grand-père par exemple. Selon U. Harva (1959 :216), chez les peuples altaïques on avait «l'habitude d'arracher au costume et au tambour du chamane défunt les objets métalliques afin de les conserver». Dans ce type de pratique, le jeune chamane ne fait pas qu'obtenir un objet doté de qualité surnaturelle, il hérite du même coup de puissants esprits protecteurs qui sont parfois les esprits de lointains ancêtres chamaniques et qui logent dans le miroir et les autres objets de l'attirail du chamane. Selon A. V. Smoljak (1984 :251), dans les années 1950-60, les chamanes Ul'ch héritent également des objets métalliques de leur famille.

Une deuxième façon d'obtenir le miroir métallique consiste à l'acheter dans son groupe, certains peuples ayant développé l'art de la forge, ou bien à l'extérieur, chez les Mandchous, les Chinois et les Mongols. Mais qu'il soit hérité ou acheté, un fait demeure, on attribue toujours une origine surnaturelle au miroir métallique, et le chamane ne l'utilisera pleinement qu'après un rituel spécifique en présence de sa communauté.

Étymologie

V. Dioszegi (1950-51)) a fait une analyse étymologique poussée des divers mots qu'utilisent les Nanaïs et leurs voisins pour nommer le miroir métallique. On utilise le terme mongol très répandu *toli*: «miroir chamanique» (Dioszegi 1950-51 :366), mais aussi plus spécifiquement *pana-ku*: «possède l'âme-ombre» et «miroir»; *pana-cheku*: «possède la petite âme» et «miroir»; *xana-ptu*: «contenant la petite âme» et «miroir» (Dioszegi 1950-51 :368). Pour les Nanaïs, le miroir métallique du chamane est donc considéré comme un objet pouvant contenir l'âme, soit l'ombre et le reflet d'un être vivant ou d'un être surnaturel. D'autres termes sont également utilisés: *bulku*: «miroir», *pulaku*: «miroir» (Dioszegi 1950-51 :366). Chez les Orochs, les termes *xanan-ko*: «possède l'âme» et «miroir»; *xana-ptu*: «contenant l'âme» et «miroir» sont à rapprocher avec les termes nanaïs. Pour leurs voisins, les Ul'chs, les mêmes termes que les Nanaïs seraient utilisés, toujours selon V. Dioszegi.

Divers modèles

Selon une description classique de I. A. Lopatin (1922 :261), le miroir métallique des chamanes nanaïes «se présente en cuivre, de forme ronde avec un côté lisse et l'autre couvert de motifs (...)» et «le *toli* se suspend au cou et se porte sur la poitrine ou dans le dos». Voir **image #1-2** (Dioszegi 1950-51 :362-363) et **image #3 à 5** (Chimkevitch 1896). Les chamanes nanaïes possèdent également une coiffe *xoja*, ornée d'un miroir métallique, voir **image #6** (Delaby 1976 :103). Les chamanes nanaïes peuvent porter plus d'un miroir et de diverses circonférences, et leurs matériaux sont généralement le cuivre ou le bronze. Shirokogorov (1935 :293) nous fournit une photo d'une coiffe portée par les Toungouses de Mandchourie, également ornée d'un miroir métallique, voir **image #7**. Sur le costume d'un chamane toungouse de Mandchourie, on retrouve un grand miroir *arkaptun* sur lequel est représenté un oiseau *solbar dèyi* associé au phoenix chinois. On y retrouve également de petits miroirs accrochés au bout d'une ficelle et on peut remarquer un agencement particulier de miroirs de tailles différentes. Voir **image #8** (Shirokogorov 1935 :292) et **#9** (Shirokogorov 1935 :290). Selon Shirokogorov (1935 :299), en Mandchourie on utilise aussi le miroir comme hochet ou simple ornementation et on aurait donc imité les Mandchous à ce niveau.

Les motifs contenus sur un des côtés du miroir varient souvent d'un chamane à l'autre, mais certains motifs sont récurrents comme une ornementation qui comprend un cavalier et plusieurs animaux dispersés autour, voir **image #10** (Dioszegi 1950-51 :364). On peut le rapprocher d'une plaque en argent ancienne trouvée dans la région de Perm, voir **image #11** (Zelenine 1952 :71), et d'un miroir originaire du Proche-Orient retrouvé dans le bassin de Minussinsk qui aurait été fabriqué entre les 13e et 16e siècle, selon E.I. Lubo-Lesnichenko (1975 :164). Voir **image #12** (Lubo-Lesnichenko 1975).

Un autre type de motif représenté sur les miroirs métalliques nanaïes se présente comme une surface peinte, une moitié noire et l'autre blanche, et serait à rapprocher avec l'esprit électeur du chamane vu en rêve, et à certaine figuration fabriquée par le chamane pour représenter son *girki ajami* 'esprit électeur' étant peint, moitié noir et blanc. Selon L. Sternberg (1924 :476), la jolie femme apparaissant au chamane lors de son élection aurait parfois le visage mi-noir, mi-rouge, et le chamane représenterait son *ajami* à l'aide d'une figure plate moitié rouge et moitié noire. Certaines données provenant des Shoshones du Wyoming aux États-Unis, valent la peine d'être mentionnées ici. «En 1940, pour retrouver un combattant disparu, Crow consulta J. Trehero[un chamane très réputé], il fit apporter un miroir dont il peignit une moitié en noir et l'autre en blanc (...)» (Hultkrantz 1968 :105). Un autre modèle qui s'est répandu presque partout en Sibérie, est le miroir de bronze orné des 12 animaux du zodiaque décrit au chapitre 1.

Ce que nous indique pour le moment les motifs recouvrant une des surfaces du miroir métallique des chamanes, c'est la correspondance certaine entre l'esprit électeur et son support matériel. Vouloir interpréter le miroir comme le corps matériel ou le réceptacle d'un seul et unique esprit est bien mal connaître les possibilités de cet objet. Ce qui fait l'importance du miroir métallique, c'est aussi sa surface lisse et polie comme un miroir, qui grâce à sa qualité réfléchissante, ouvre toutes grandes les portes de la création symbolique.



1. Chamane nanai portant ses miroirs métalliques
(Dioszegi 1950-51 :362)



2. Dos du chamane nanaï avec des miroirs métalliques
à la ceinture (Dioszegi 1950-51 :363)



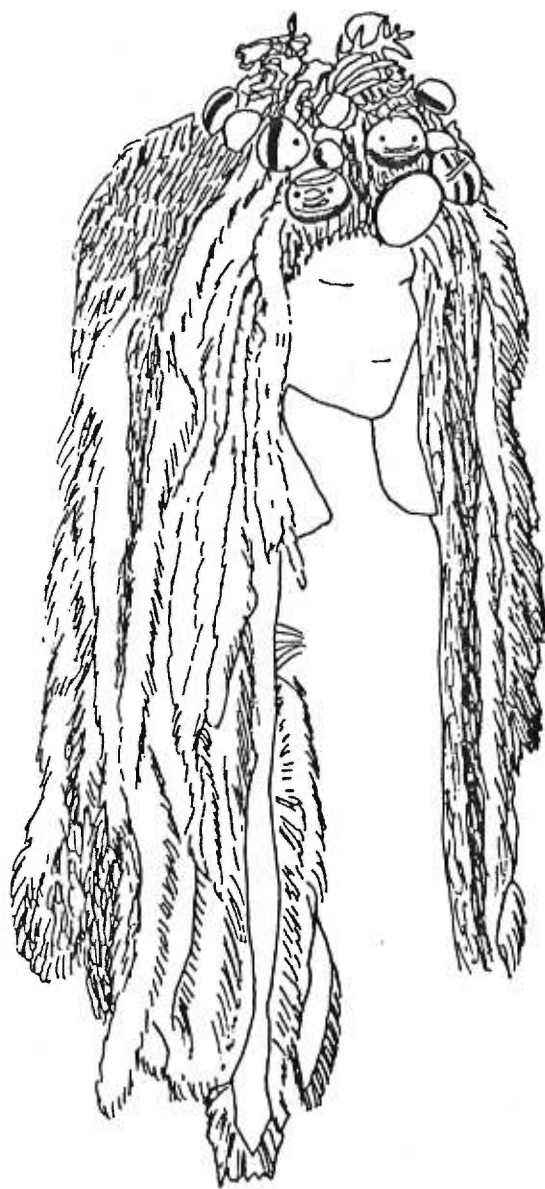
3. Chamane nanaï portant ses miroirs métalliques au cou
(Chimkevitch 1896)



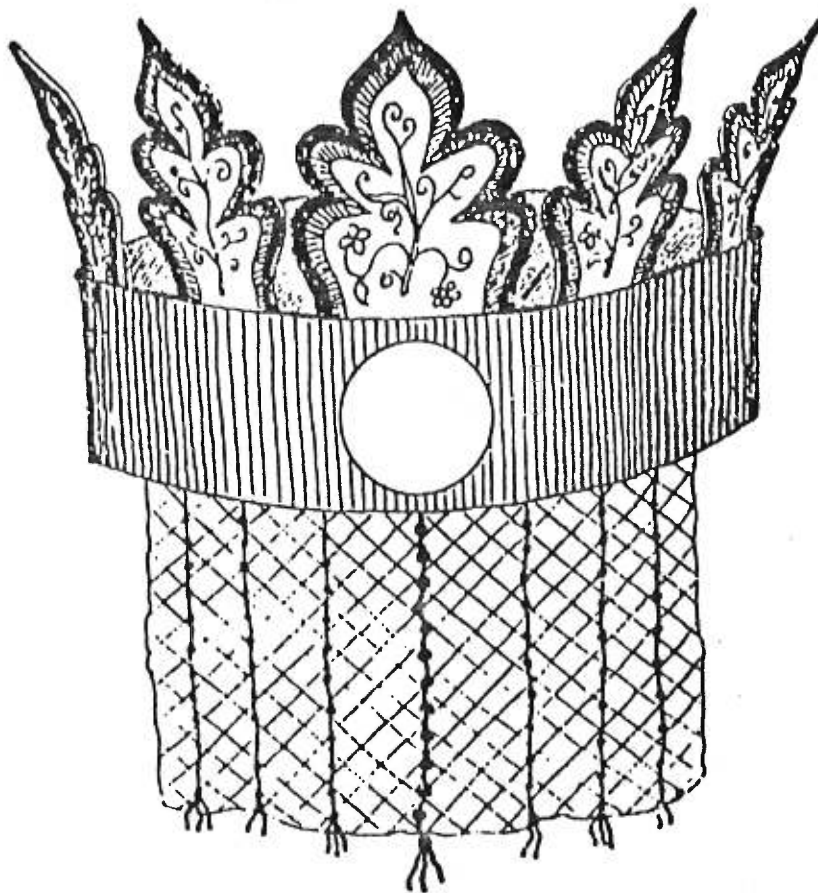
4. Dos du chamane nanaï avec des miroirs métalliques
(Chimkevitch 1896)



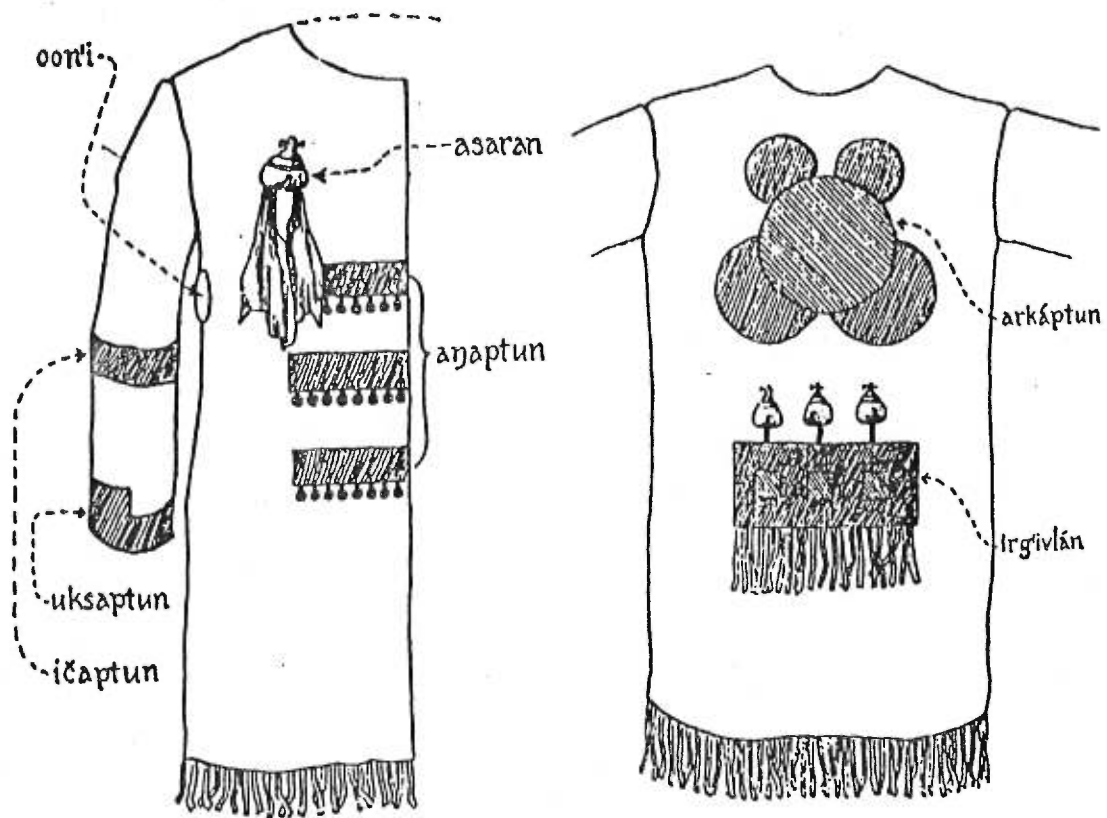
5. Chamane nanai portant ses miroirs métalliques
(Chimkevitch 1896)



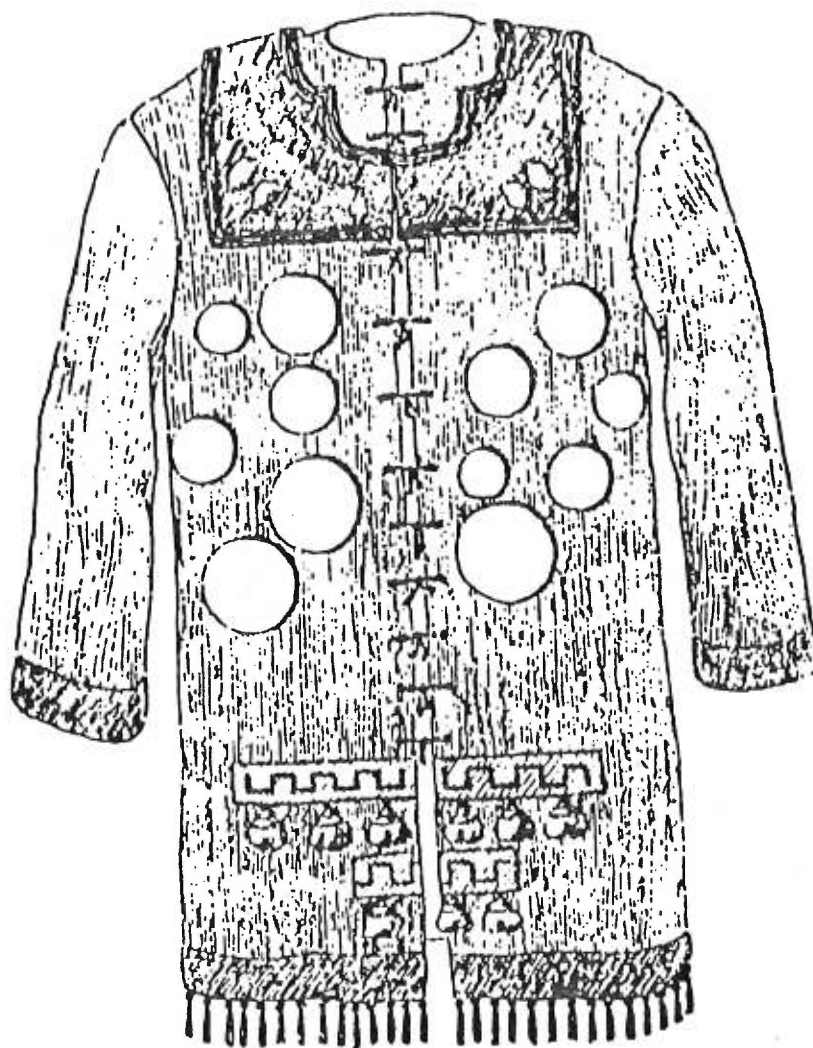
6. Coiffè de chamane nanai : «xoja»
(Delaby 1976 :103)



7. Coiffé du chamane toungeuse de Mandchourie
(Shirokogorov 1935 :293)



8. Costume de chamane toungouse de Mandchourie
(Shirokogorov 1935 :292)



9. Costume de chamane toungouse de Mandchourie
(Shirokogorov 1935 :290)



10. Miroir métallique ornementé
(Dioszegi 1950-51 :364)



11. Plaque en argent ancienne
(Zelenine 1952 :71)



12. Miroir métallique ancien
(Lubo-Lesnichenko 1975)

Mythes d'origine

Comme je l'ai mentionné, l'origine du miroir métallique du chamane est dite surnaturelle, son obtention implique donc une médiation avec le domaine surnaturel. C'est-à-dire qu'une action conjointe des esprits et des humains sera nécessaire. De plus, la plupart des populations sibériennes relient l'obtention des accessoires du chamane à l'obtention de la vocation chamanique.

Un des mythes nanais les plus cités sur l'origine du chamanisme et de la mort, nous dévoile du même coup l'origine du miroir métallique. Cité par (Chimkevitch 1896 :9-11), (Lopatin 1922 :237-238), (Sternberg 1933 :492-493), (Harva 1959 :327), (Lot-Falck 1974 :725), (Delaby 1976 :107), (Massenzio 1984 :209), (Smoljak 1984 :250).

«*Xodai*, le 1er ancêtre, sur les exhortations de sa soeur *Mjamendi*, découvre l'entrée du monde inférieur. Mais les morts ne savent pas comment atteindre le monde inférieur, car il n'y a pas de chamane pour leur montrer le chemin. Un esprit apparaît alors à *Xodai* : «Je veux te faire chamane pour que tu saches célébrer les funérailles des gens et les conduire dans le monde inférieur. Va dans la forêt, tu y trouveras un arbre chamanique sur lequel poussent des *toli*, des *kongokta* (sonnailles en forme de tubes coniques), et des cornes (les ramures métalliques de la coiffure). Prends-en autant que tu veux et tu seras chamane.» Au matin, le vieux *Xodai* alla dans la forêt et trouva rapidement l'arbre chamanique. Il se saisit d'une quantité de miroirs, de sonnailles et de cornes. Il les mit dans un sac et les rapporta à la maison. La nuit, toutes ces choses se mirent à bruire et dirent: «Pourquoi nous as-tu pris pour toi tout seul? Pour toi tout seul, c'est trop.» Alors le vieux *Xodai* ouvrit le sac et les accessoires chamaniques s'envolèrent en sifflant par la fenêtre. Ils volèrent en divers lieux, vers ceux qui étaient dignes de devenir chamanes dans différents clans. Ainsi apparurent d'un coup de nombreux chamanes, et le vieux *Xodai* se mit à célébrer les funérailles des morts et à conduire les âmes dans le monde inférieur» (Delaby 1976 :107). Version de (Lopatin 1922 :237-238).

Version de E. Lot-Falck : «Dans une autre version, le rôle du «premier mort» est tenu par *Ka'do* ou *Hado* lui-même, qui pénètre le premier dans le *buni* et en devient le maître. Mais les hommes continuent à en ignorer le chemin. Le père de *Hado*, souhaitant ramener son fils, se met à sa recherche. Il parvient à la caverne, accès du monde inférieur, mais renonçant à aller plus loin, il bouche le trou avec ses vêtements pour arrêter la mortalité. Ses vêtements pourrissent, le trou est à nouveau ouvert et les hommes meurent de plus belle, mais les morts ne sont toujours pas capables de se rendre au *buni*. Le vieux est très embarrassé mais voici qu'il s'endort et en rêve lui apparaît un arbre énorme dont les racines sont des serpents, les feuilles des *toli*, les fleurs des grelots et les branches du sommet des cornes de fer. C'est l'arbre chamanique. Le lendemain, il prend son sac et s'en va à la recherche de l'arbre. Il le trouve bientôt et abat à coups de flèches un grand nombre de cornes, de *toli* et de grelots dont il emplit un sac qu'il emporte chez lui. Avant de se coucher, il ferme toutes les ouvertures, sauf celle du trou à fumée. Dans la nuit, un bruit se fait entendre. Les objets dans le sac se mettent à parler: «Nous sommes trop nombreux pour toi.» Le vieux ouvre le sac et la plus grande partie du contenu s'envole par le trou à fumée. Ainsi tous les clans se trouvèrent pourvus des accessoires qui permirent à des hommes de devenir chamanes et de conduire les âmes des morts. Le père de *Hado* eut ainsi les accessoires rituels indispensables et un vieillard vint l'instruire, en rêve, de la manière de s'en servir: «Va dans la forêt, procure-toi des peaux d'ours, de loups et de lynx. Fais-en un bonnet de telle forme. Sur ce bonnet, tu fixeras les cornes en fer et le grelot principal; sur la poitrine et sur le dos, tu suspendras les *toli* qui

protégeront ton corps des flèches décochées par les ennemis du chamanisme; tu feras une ceinture de grelots, cette ceinture et le tambour te transporteront quand tu le voudras dans le *buni*; tu seras aidé par l'esprit *Butchu* et par l'oiseau *Koori*, qui te ramèneront toujours du *buni*» (Lot-Falck 1974 :725). Version de (Lopatin 1922 :237-238).

A.V. Smoljak (1984 :250) présente pour sa part quelques versions qui ont trait à l'arbre à *toli*: «Un homme arriva à un arbre tellement gros qu'au moins 9 hommes se tenant les mains pouvaient le contourner. À la place de l'écorce, le trou était recouvert de grenouilles, des disques métalliques *toli* remplaçaient ses feuilles, des serpents géants formaient ses racines, et des petites cloches, ses fleurs. L'homme commença à rassembler tous ces objets dans un sac, mais pour les rejoindre, il doit les atteindre avec une flèche, selon certains récits, alors que selon d'autres, il abattra l'arbre, saisira tous les objets des branches, utilisant ses lèvres pour certains, et les avaler. Ainsi cet homme - le premier chamane - devient une source pour les objets nécessaires dans les rituels chamaniques. Depuis ce temps, les chamanes en viennent à avoir des objets métalliques en eux. La plupart ne ressentent aucun mal, alors que d'autres commencent à ressentir quelque chose grossir à l'intérieur d'eux, augmentant en dimension et se déplaçant vers la bouche». Version de (Sternberg 1924 :492-493) et de (Chimkevitch 1896 :9-11).

Dans ce mythe, l'élément qui motive l'apparition du premier chamane semble être un problème relié à la mortalité des humains. Le rôle de psychopompe du chamane est certainement très important, mais il ne faudrait pas conclure trop rapidement. Voir chapitre 2 pour ce type d'interprétation. Il n'est cependant pas étrange que l'origine de la mort soit reliée à l'obtention mythique du miroir, puisque, comme on le verra plus loin, il est un objet essentiel pour reconduire les âmes des morts dans le domaine surnaturel.

C'est en rêve que le héros du mythe entre en contact avec un esprit qui lui indique: a) où trouver l'arbre à *toli* (4e version); b) comment utiliser le disque métallique (2e version). En Sibérie et ailleurs, le rêve est l'un des moyens privilégiés de médiation avec le domaine surnaturel, et est utilisé par le chamane au même titre que la transe et l'extase; ce sont des états par lesquels le domaine humain et le domaine surnaturel sont en conjonction, c'est-à-dire que l'âme humaine peut voyager dans le domaine surnaturel et qu'un esprit peut communiquer avec les humains.

L'arbre du mythe qui contient les objets métalliques du premier chamane est un symbole fortement lié au chamanisme des peuples toungouso-mandchous. Il existe plusieurs types d'arbres. D'abord l'arbre clanique. Souvent situé dans le monde chthonien, il contient les âmes qui s'appêtent à se réincarner. Il y a aussi «*Komuru-jagda*» (Smoljak 1984 :245), l'arbre chamanique qui est un arbre dissimulé dans la forêt et qui abrite le double du chamane, c'est-à-dire son esprit électeur et maître des auxiliaires. Couper cet arbre entraînerait la mort instantanée du chamane. Un troisième type d'arbre souvent utilisé lors de rituels, symbolise le centre du monde et l'axe qui permet au chamane de communiquer avec toutes les zones du cosmos et aux esprits de communiquer avec la zone du milieu, celle des humains. Dans le cas du mythe et de ses versions, cet arbre semble recouvrir plusieurs types claniques, chamaniques et cosmiques.

Un des objectifs du héros du mythe et premier chamane nanai est de se procurer les objets métalliques contenus sur l'arbre et qui seront nécessaires à la pratique chamanique. Pour ce faire, il peut

lancer des flèches pour les abattre, abattre l'arbre, ou encore les saisir des lèvres pour les avaler (Smoljak 1984 :250). L'obtention des objets chamaniques par le héros du mythe est très importante, car leur dispersion dans toutes les communautés donnera naissance au chamanisme. Comme l'a fait remarquer E. Lot-Falck (1974), dans un passé mythique, l'apparition des accessoires semble précéder celle du chamane. Il faut aussi noter le fait que les objets s'animent d'eux-mêmes après que le héros les ait cueillis et mis dans un sac. Dans les deux premières versions, les objets s'animent à l'intérieur d'un sac pendant la nuit et s'envolent par un orifice supérieur de la tente. Dans une version intéressante dont Smoljak fait mention, les objets s'animent à l'intérieur du corps du premier chamane, source des objets chamaniques. À partir de ces versions de mythe d'origine, on peut y déceler un procédé particulier qui serait une sorte de fécondation symbolique où les disques métalliques sont cueillis de l'arbre, incorporés (dans un corps ou dans un sac). Ils semblent s'animer d'eux-mêmes et s'envolent par le trou à fumée vers chacun des chamanes claniques, ou bien sont «excrétés» par la bouche des chamanes après une certaine période de 'gestation'. Comme on le verra plus loin, ce mythe se situe dans un continuum avec le rituel de consécration d'un nouveau chamane, qui combine l'obtention des accessoires et la vocation chamannique. Le mythe et ces versions font mention de deux types de relation qui semblent devenir problématiques. On a d'un côté une sœur qui exhorte son frère à partir et de l'autre un père qui désire ramener son fils parti. On pourrait tracer les analogies suivantes : (frère/sœur :: 1^{er} chamane/ancêtre) et (père/fils :: 1^{er} chamane/maître du monde des morts).

P. Minaert nous décrit le mythe suivant: «Dans un récit goldi, un héros trouve un enfant dans un berceau. Lorsque le héros prend l'enfant dans ses bras, celui-ci l'égratigne féroce­ment. Ce n'est pas là un enfant ordinaire, conclut le héros, mais un chamane. L'enfant prend la taille d'un homme par sa jeune volonté, il vide deux seins de femme qui contenaient autant de lait que cent seins de femmes ordinaires; il dépasse tout le monde en force et en vitesse. Puis tout devient fantastique, semblable à celui des contes arabes; le chamane traverse les airs dans un oiseau magique, se transforme en mouche et accomplit une série d'actions extraordinaires» (Minaert 1936 :231).

Dans ce mythe, le chamane-enfant n'est pas un humain ordinaire, il est issu du domaine surnaturel. C'est en se gorgeant de lait maternel que le nouveau chamane acquiert sa maturité, ses habiletés et pouvoirs personnels. Ce que nous dévoile ce mythe, c'est le type de rapport entretenu entre le chamane et des êtres du domaine surnaturel. Le lait maternel, substance transformatrice, symbolise la relation chamane/esprit sous le mode enfant/mère.

Obtention rituel des accessoires

L'obtention des accessoires du chamane fait l'objet, partout en Sibérie, d'un rituel particulier que chaque population combine avec d'autres fêtes ou rituels importants, comme l'initiation d'un nouveau chamane ou le renouvellement annuel du printemps (lié à l'obtention de gibier et à la fertilité des troupeaux). Certains accessoires sont obtenus dès le début des activités d'un nouveau chamane et sont renouvelés par la suite, alors que d'autres accessoires sont obtenus plus tard, lorsque le chamane a acquis certaines habiletés et les moyens financiers.

Le rituel d'obtention du miroir métallique chez les Nanaïs, décrit dans l'article de A.V. Smoljak (1984), se déroule lorsqu'un chamane expérimenté «devient gros», c'est-à-dire qu'il devient un chamane d'un grade plus élevé. Ce rituel a lieu en même temps qu'un autre rituel qui se déroule une à deux fois

par année, appelé *undi*. Le chamane *undi-echi* se promène de maison en maison dans le village (et parfois à l'extérieur) et effectue des rites dans chacune d'elles. Il aura par exemple à guérir, et chaque patient récompensera le chamane à la mesure de son efficacité et de celle de ses esprits auxiliaires. Tout ce qui sera collecté sera partagé par toute la communauté lors d'un grand festin. Le rituel se termine par une «*kamlanie*» où le chamane effectue un voyage dans le domaine surnaturel.

«C'est durant ce rite que certains chamanes passent à travers ces événements spéciaux: dans une des maisons, le chamane aurait une crise. Il est assis sur un lit plat, plusieurs bols en écorce de bouleau (jusqu'à 9), sont placés en face de lui avec de l'eau fraîche et des feuilles de thé. Ensuite le chamane sera couvert avec des toges et des manteaux de fourrure, et laissé comme ça au moins une demi-heure. Les gens autour peuvent entendre le chamane commencer à vomir et les objets de métal tombent de sa bouche dans les bols. Finalement, tout est fini et on enlève ce qui recouvrait le chamane qui est très épuisé; il se reposera et les soucoupes remplies d'objets et recouvertes sont supposées rester intouchées de 3 à 9 jours. Après 3 à 9 jours, les soucoupes sont découvertes et on y voit le *toli*, les ramures de métal *churuktu*, les clochettes et autres objets, la plupart du temps avec un seul de ces objets» (Smoljak 1984 :249-250).

Smoljak (1984 :250) a interrogé, dans les années 70, des aînés nanaï au sujet de ce rite. Selon eux, l'excrétion des objets métalliques n'est possible que grâce à l'action des esprits à l'intérieur du corps du chamane. Aussi, lorsqu'il demanda «comment le chamane peut faire pour excréter un miroir de métal de 10 ou 12 cm de diamètre ?», les aînés lui répondirent qu'il sort roulé et en fusion et qu'il reprend simplement sa forme ronde en refroidissant.

Un rituel nanaï semblable consisterait «pour certains chamanes, durant des crises de ce genre, à excréter des pierres - *tavugda* - nécessaires pour un rituel d'éveil *hargam*» (Smoljak 1984 :250). Selon un autre informateur de Smoljak, «un chamane udegej aurait 'produit' des pierres durant un extase dans un village nanaï en 1970» (Smoljak 1984 :250).

Chez les Ul'chs, le chamane obtient également ses objets métalliques en vomissant, mais les objets ne sont pas directement excrétés comme leurs voisins nanaï, mais prennent forme après que le vomi '*solbukhan*' est resté intouché et couvert pendant neuf jours, dans des soucoupes. Néanmoins, les Ul'chs disent que leurs chamanes peuvent tirer des pointes de flèches de l'intérieur d'eux à travers leurs côtes, ceci étant «un héritage de leurs esprits ancestraux » (Smoljak 1984 :251). Ce dernier fait, peu décrit dans l'ethnographie sibérienne, pourrait être rapproché de certains faits du chamanisme péruvien, voir (Crépeau 1988).

Un autre exemple de rituel nanaï, pour l'obtention du miroir métallique, est donné par V. Dioszegi (1950-51 :376) et est lié à l'obtention de la vocation chamannique, contrairement au rituel décrit plus haut où un chamane expérimenté performait le rituel. Un chamane informateur raconta: «Il y a quelques années, j'ai ressenti que je devenais fou; une fois, la nuit, est venu vers moi le *burxan girki ajami* dont le visage était à moitié noir et dit: «Je suis amoureux de toi; fais-moi une représentation et je t'aiderai.» Le matin, quand je fis des incantations pour la figuration du *burxan girki ajami*, alors soudain la moitié du *toli* devint noire et je fus guéri de la maladie». Le chamane nanaï montra semble-t-il deux miroirs dont l'un d'eux était à moitié noir.

Chez les Nanaïs, l'obtention rituelle du miroir métallique nécessite l'intervention des esprits auxiliaires. Dans le premier rituel, le miroir métallique se forme dans le corps du chamane d'expérience par l'action des esprits. On pourrait parler ici 'd'accouchement symbolique par le haut', dans la mesure où le chamane sent grossir son ventre, se déplacer le miroir métallique en fusion, puis expulse par la bouche cet objet encore chaud et roulé. Ce rituel est aussi en continuité avec une des versions du mythe d'origine, où le premier chamane attrape les miroirs de l'arbre magique avec ses lèvres et les avale, ce qui amène les chamanes nanaïs à posséder en eux les miroirs métalliques et à en 'accoucher' symboliquement au moment opportun.

Le deuxième rituel cité rassemble quant à lui plusieurs éléments de l'élection du chamane nanaï. D'abord, le chamane est plongé dans un état associé à la folie, la maladie initiatique, puis la nuit, un esprit (son esprit électeur) vient lui communiquer, en rêve, qu'il doit se fabriquer un miroir métallique le représentant pour obtenir son amour et son aide. Comme dans le premier rituel, c'est par l'action d'un être surnaturel que le disque métallique s'anime (devient mi-noir). Le chamane guéri de son mauvais état et peut ensuite chamaniser.

Élection du chamane

Dans un article de 1924, L. Sternberg mentionne deux récits se rapportant à l'élection d'un futur chamane nanaï combinant plusieurs éléments présentés jusqu'ici. Je présenterai ici des résumés traduits de façon libre.

«Un jour, j'étais endormi sur mon lit de malade, quand un esprit s'approcha de moi. C'était une très belle femme. Sa figure et son habillement étaient semblables à ceux de nos femmes golds. D'autres chamanes disent qu'ils voient une femme dont le visage a une moitié noire et l'autre rouge. Elle dit: «Je suis l'*ayami* de tes ancêtres, les chamanes. Je leur ai appris à chamaniser. Maintenant, je te l'apprendrai. Les vieux chamanes sont morts, il n'y a plus personne pour guérir. Tu dois devenir chamane.» Ensuite elle dit: «Je t'aime, je n'ai plus de mari maintenant, tu seras mon mari et je serai une femme pour toi. Je te donnerai des esprits auxiliaires. Tu auras à soigner avec leur aide et je t'enseignerai et t'aiderai moi-même. La nourriture viendra à nous par les gens.» Je me sentis consterné et j'essayai de résister. Alors elle dit: «Si tu ne m'obéis pas, le pire peut t'arriver. Je te tuerai.» Elle vient à moi depuis ce temps et je couche avec elle comme avec ma propre femme mais nous n'avons pas d'enfant. Maintenant mon *ayami* ne vient pas aussi souvent qu'avant. Au début, lorsqu'elle m'enseignait, elle devait venir chaque nuit. Elle m'a donné trois assistants(...), ils viennent à moi la nuit ou lorsque je les convoque en chamanisant. L'*ayami* m'a dit de me faire un tablier et quoi dessiner dessus, mais jusqu'à présent, elle m'a seulement permis de porter un tablier et elle m'a aussi dit de me fabriquer un tambour. Avant cela, je devais l'emprunter pour chamaniser. Ensuite elle m'a dit de me fabriquer des images de mes esprits auxiliaires et de les porter au cou. Après qu'elles aient été fabriquées comme prescrites par l'*ayami*, je les ai accrochées sur le mur, puis je leur ai apporté des offrandes, donné de la nourriture et brûlé de l'encens pour elles. Ensuite j'ai battu le tambour, convoqué les esprits pour entrer dans les images, et ils ont obéi à mon appel. L'*ayami* d'un homme est toujours une femme, et celui d'une femme, un homme, parce qu'ils sont comme mari et femme. Certains chamanes dorment avec tous leurs esprits auxiliaires, comme avec une femme» (Sternberg 1924 :476-478, extrait sélectionné).

L'autre récit fourni par Sternberg (1924 :478-479) décrit l'élection du chamane Tchukke Oninkà. Il était un grand chamane nanai reconnu dans toute la région de l'Amour, car il était le seul à pouvoir amener les âmes des morts dans leur demeure surnaturelle, le *buni*. «Il eut sur son lit de malade la vision d'un esprit femelle qui lui apparut en rêve, l'invitant à devenir son mari. Il eut 3 *ayamis*. La première le captura lorsqu'il fut très jeune; plus tard il eut les deux autres. Elle était très belle et ressemblait à de véritables femmes golds. Il avait aussi une femme terrestre très jeune et belle. Elle l'assistait partout. En parlant avec elle, je fus très satisfait qu'elle soit fière de sa position, n'étant pas jalouse de l'esprit-épouse, et allant plus loin, ressentant une réelle affection pour elle. Les mêmes *ayamis* qui étaient ses femmes, étaient auparavant les femmes et l'inspiration de son père. Chacun a ses propres *ayamis*. Ils habitent sur la terre mais dans une région spéciale, sur l'arbre du monde: *kongourd jagda*». Le même que l'arbre à *toli* mythique mentionné plus haut.

L'esprit électeur du chamane lui aurait donné un esprit auxiliaire et son père lui aurait transmis un esprit céleste et un bâton *bolo* afin de reconduire les âmes des défunts dans le *buni*. De plus, ses *ayamis* auraient comme résidence une petite cloche *Kaurachta* sur son chapeau rituel. Voir coiffure nanai *xoja* avec miroir métallique et grelots logeant les esprits auxiliaires et portée pour le voyage du chamane dans le monde des morts, **image #6** (Delaby 1976 :103). «Ce chamane avait aussi des images de ses *ayamis* qu'il avait manufacturées lorsqu'il était malade. Ils sont représentés par des petites figures plates peintes une moitié rouge et une moitié noire» (Sternberg 1924 :479).

L'hypothèse centrale de L. Sternberg (1924 :480) est que «le motif fondamental de l'élection chez les Golds est l'amour sexuel d'un esprit pour son élu, il devient le mari de son *ayami* et elle vient la nuit sur leur lit conjugal, il la nourrit, lui donne à boire et à manger et elle le récompense en lui donnant des esprits auxiliaires qui l'aideront dans ses fonctions». Pour une critique de cette position voir (Delaby 1976 :39-40) et (Hamayon 1990 :473). Dans son ouvrage de 1990, R. Hamayon reprend l'hypothèse de Sternberg au sujet du chamane époux d'esprits, mais laisse de côté les éléments sexuels pour se concentrer sur le «mariage surnaturel» du chamane avec un être du domaine surnaturel, voir (Hamayon 1990 :chap. X). «Ce chapitre est consacré à sa démarche de gendre, qui lui confère sa légitimité de chamane. Son accès à la fonction est sanctionné par son mariage symbolique dans la surnature, son épouse étant fille de l'esprit donneur de gibier; l'accès à certaines formes de la pratique est ouvert à chacun, sous formes d'amours surnaturels restant en deçà du mariage» (Hamayon 1990 :425).

Le fait que le chamane entretient des relations de nature sexuelle et conjugale avec des êtres du domaine surnaturel semble aujourd'hui établi. Plusieurs populations de Sibérie partagent également ce trait, comme on le verra plus loin. Ce sont donc des procédés symbolisant la relation conjugale et fécondatrice des humains qui ont été sélectionnés pour illustrer cette relation complexe qu'entretient le chamane avec les êtres du domaine surnaturel.

Chez les Orochs, voisins des Nanaïs, il existe un récit sur l'initiation d'un futur chamane dans le domaine surnaturel. Selon L. Delaby (1976), il serait un des seuls connu chez les populations de l'Amour (tiré de V.A. Avrorin 1949).

«La divinité céleste *Xadau* (nom du premier ancêtre et du premier chamane gold) forge les âmes des futurs chamanes sur une enclume en forme d'élan, dans le monde inférieur. L'aide de *Xadau*, *Buchchu* (auxiliaire du chamane gold) actionne les soufflets. La femme de *Xadau* dépose ensuite l'âme

forgée dans un berceau de pierre soutenu par 2 serpents de fer. Lorsque l'âme a grandi, elle la transforme en poisson et on la jette dans le fleuve mythique où plusieurs esprits néfastes la guettent: un esprit embusqué dans une île, un chien en sentinelle sur un pont. L'âme sera finalement capturée dans les nasses d'un esprit qui s'efforcera de lui faire manger de la chair. Si l'âme cède, le futur chamane sera un 'mangeur d'âmes'. Si au contraire l'âme refuse et s'échappe, ce sera un bon chamane. L'âme poursuit sa nage jusque dans la mer du morse. À l'entrée, *Xadau* l'attend avec un harpon. Neuf *Buchchu* et neuf esprits *mane* tiennent la corde du harpon. Si l'âme est assez vigoureuse pour continuer sa route en remorquant le harpon avec les neuf *Buchchu* et les neuf *mane* cramponnés à la corde, le chamane deviendra très puissant et les 18 esprits deviendront ses esprits auxiliaires. Après avoir surmonté cette dernière épreuve, l'âme prend l'aspect humain. *Xadau* lui donne une embarcation dans laquelle elle s'assoit avec les 18 esprits qui la tiennent toujours par la lanière du harpon transformée en ceinture chamannique. L'âme vogue sur la mer du morse, celle de la baleine, celle du maître des poissons, et arrive enfin sur notre terre où elle s'incarne dans un homme qui deviendra chamane professionnel» (Delaby 1976 :41-42).

Ce récit oroch, créé par tout un village à la fin des années 20, comporte plusieurs éléments pouvant être rapprochés des récits nanaï, tels la combinaison de l'obtention d'esprits auxiliaires, d'un objet de l'attirail (la ceinture chamannique) et de la vocation. Il nous fournit également des informations supplémentaires sur la maladie et le voyage initiatique du futur chamane dans le domaine surnaturel. L'âme du chamane est forgée dans le domaine surnaturel par un esprit ancestral, comme l'est le miroir métallique dans le ventre du chamane nanaï. La forge est aussi un procédé de transformation utilisée fréquemment par les chamanes sibériens pour symboliser une interaction entre les domaines humain et surnaturel. On retrouve également dans ce rituel la relation chamane/esprit sous la forme enfant/mère.

Fonctions du miroir métallique

Les fonctions attribuées au miroir métallique lors des nombreux rituels que le chamane nanaï performe sont multiples. «Le *toli* sert de bouclier au chamane, il le défend des flèches lancées par les esprits. Voilà pourquoi qu'à chaque fois que le chamane fait une *kamlanie*, en transe, il entre en lutte avec ses ennemis et pour en sortir vainqueur, il fait autant d'encoches que de flèches ont atteint le chamane» (Lopatin 1922 :261), (Chimkevitch 1896), (Harva 1959 :348). Selon Lopatin, plus le miroir du chamane est percé d'encoches, plus il sera considéré comme un chamane puissant. Selon Dioszegi (1950-51 :378), ce serait «l'âme dans le miroir qui les repousse ou les attire vers elle».

«Dans le miroir se reflètent les actions humaines, bonnes ou mauvaises, et il indique la vérité» (Dioszegi 1950-51 :378), (Harva 1959 :348), (Smoljak 1984 :245). La surface réfléchissante du miroir métallique permet au chamane de voir ce qui se passe à de grandes distances de chez lui, que ce soit dans le domaine des humains ou le domaine des êtres surnaturels, à la manière d'une boule de cristal. Il tentera par exemple de retrouver une personne ou un objet perdu.

«Parmi plusieurs chamanes *kasaty*, on croit que le disque *toli* loge les esprits-chiens utilisés par le chamane *kasaty* pour reconduire les âmes humaines dans le monde des morts». «Selon le chamane M. Oninka, le disque *toli* loge le maître chien avec un harnais suivi des autres chiens qui, après la cérémonie du grand festin, reconduisent les poupées *mudge* qui sont les réceptacles des âmes des morts, dans le monde des morts» (Smoljak 1984 :245). De plus, « parmi les Nanaï Kile, on croit que l'esprit cerf est

également dans le disque *toli*: les chamanes de clan utilisaient le cerf pour reconduire les âmes des morts dans le *buni*, le monde des morts» (Smoljak 1984 :245).

«Chez les Toungouses de Mandchourie, le chamane garde l'âme jusqu'à ce que l'enfant atteigne treize ou quatorze ans et il laisse auprès de l'enfant une clochette, un miroir *toli* ou un autre pendant de son costume» (Delaby 1976 :63) cite (Shirokogorov 1935).

Selon le chamane Oninka Akianu, «certains chamanes 'placeront' à l'intérieur du disque *toli* un esprit spécial qui peut causer la maladie. Dans ce cas, un chamane traitera ensuite la personne malade en appliquant le disque sur le siège de la douleur» (Smoljak 1984 :246).

Le miroir métallique du chamane nanaï est donc un réceptacle pour les différents êtres peuplant le domaine surnaturel. On a vu qu'il peut loger l'esprit électeur du chamane, maître de ses auxiliaires, il peut être mi-noir et mi-blanc, ou encore mi-noir et mi-rouge ou bien, être figuré sur un des côtés du miroir. Les esprits auxiliaires du chamane logent également de façon temporaire dans le miroir métallique, car c'est avec leurs habiletés propres que les auxiliaires du chamane lui permettent de remplir ses fonctions quotidiennes. L'âme du défunt peut également y être logée pour y être reconduite dans le monde des morts. L'âme du chamane s'y introduit parfois lors de certains voyages périlleux du chamane. De plus le miroir métallique peut aussi bien absorber un esprit néfaste qu'il peut le rejeter.

Aspersion des accessoires

Peu d'auteurs décrivent précisément les diverses manipulations que le chamane doit effectuer pour introduire ou retirer les différents êtres surnaturels qui peuvent loger dans son miroir métallique et les autres objets de son attirail, lors des différents rituels. J'ai réuni dans la prochaine section des éléments qui ont trait à l'aspersion des substances sur les objets.

Chimkevitch affirme: «Lorsque le chamane enfile son costume, l'assistant du chamane retire de son sac le *toli* et l'asperge de la bouche avec de la vodka russe et le met au cou du chamane» (Chimkevitch 1896 :12), également cité par: (Lopatin 1922 :261), (Dioszegi 1950-51 :377), (Delaby 1976 :108), (Smoljak 1984 :245). Selon Dioszegi (1950-51 :378), le miroir métallique mi-noir du chamane, qui loge entre autres le *girki ayami*, «doit être aspergé de vodka avant chaque usage en signe d'offrande à l'esprit».

I.A. Lopatin (1915 :71-73) est un des premiers à montrer l'importance de l'utilisation de la vodka dans les cérémonies chamaniques, malgré de lourds préjugés défavorables. Ainsi lorsque le chamane nanaï est appelé à aider un individu, on lui offre de la vodka. «Avant de boire, on apporte le premier verre en sacrifice à l'esprit protecteur. Pour ce faire, il imbibe l'index dans le verre et en asperge vers la gauche en prononçant certains vœux et prières» (Lopatin 1915 :73).

Toujours selon Lopatin (1915 :73), lors de la *kamlanie* (rituel pour reconduire une âme dans le domaine surnaturel), la vodka est aussi très importante. Le chamane «asperge toujours de la vodka hors de la bouche sur les objets de son costume et en entier sur ses attributs chamaniques. Plusieurs fois il fait des libations en l'honneur de son esprit protecteur sur un ongon [figuration] ou simplement sur le sol».

Selon Delaby (1976 :73), «l'alcool est indispensable pour communiquer avec les esprits, et lorsque, durant la première guerre mondiale, la vodka devint rare, les Golds durent renoncer à leurs grandes commémorations».

Lors du rituel qui consacre le nouveau chamane nanaï dans ses fonctions, celui-ci aura à asperger avec du sang, neuf poteaux, représentant ses esprits auxiliaires, puis il boira ce sang provenant d'animaux sacrifiés. Plus tard, «le plus vieux chamane du clan offre au nouveau chamane un verre de vodka. Celui-ci fait une aspersion de l'index pour son esprit, boit le contenu du verre et verse à boire à tous ses assistants. Celui qui apportait de la vodka devait dire: «Sois chamane chez nous. Aide-nous» (Delaby 1976 :51-52). Un peu plus tard dans la carrière de ce chamane nanaï, lorsqu'il pourra se fabriquer certains accessoires, un autre rituel sera organisé où il passera à la catégorie de 'grand chamane'. Après avoir fabriqué certains accessoires selon les indications reçues en rêve de son esprit électeur, «le chamane accompagné de deux ou trois assistants, visitaient tous les villages de son *xala* (clan), en descendant l'Amour et il invitait tous ceux qui voulaient bien participer au frais du sacrifice. Au retour du chamane, une grande séance avait lieu. Elle commençait par des danses où chacun imitait, à tour de rôle, la façon de danser du chamane. Le chamane revêtait ensuite son costume, chantait la manière dont son élection s'était déroulée et terminait par une aspersion de vodka à l'intention de son esprit» (Delaby 1876 :52).

Dans le récit de son élection, un chamane nanaï affirme: «Lorsque je chamanise l'*ayami* et les esprits auxiliaires me possèdent, qu'ils soient gros ou petits, ils me pénètrent comme de la fumée ou de la vapeur le ferait. Lorsque l'*ayami* est à l'intérieur de moi, c'est elle qui parle par ma bouche, et elle fait tout d'elle-même. Lorsque je mange le '*sukdu*' (les offrandes) et que je bois le sang du porc (seulement le chamane peut en boire), ce n'est pas moi qui mange et bois, c'est seulement mon *ayami*. Je m'occupe également des besoins de mes esprits auxiliaires, mais je leur donne seulement de la viande et du gruau, et ils le prennent d'eux-mêmes» (Sternberg 1924 :477).

Les individus ayant été guéris grâce à l'aide d'un chamane lui apportent de la vodka et un cochon. «Ensuite je vais dans les huttes, chamanisant partout, ensuite je tue le cochon, met le sang dans un bol spécial et je fais cuire la viande. Dans l'après-midi, je revêts mon costume, convoque les esprits, et je place toutes les assiettes devant eux; je bois le sang moi-même, je disperse la viande et asperge de la vodka un peu partout, et les esprits sont assez satisfaits» (Sternberg 1924 :477).

«En échange de l'aide de son *ayami* femelle, Oninka devait souvent lui donner à manger et à boire, c'est pourquoi il était toujours ivre» (Sternberg 1924 :479).

L'aspersion par la bouche de vodka sur le miroir métallique du chamane avant d'y introduire un esprit, est un élément de plus pour l'interprétation de la relation qu'entretient le chamane avec le domaine surnaturel. Plusieurs auteurs interprète l'acte d'asperger du sang ou de l'alcool comme le 'nourrissement' d'esprits voraces à satisfaire. Il est bien connu que les êtres surnaturels ont un besoin constant de nourriture solide, liquide et vaporeuse, et d'offrandes non comestibles comme l'encens.

Plutôt que d'interpréter le geste de cracher et d'asperger de la vodka et du sang sur les objets chamaniques comme du 'nourrissement', ne peut-on pas y déceler un procédé symbolique de lubrification qui facilite le passage des esprits dans le corps du chamane et dans les objets de son

attirails? Le chamane incorpore de la vodka et des esprits et recrache sur les objets de son attirail pour y introduire les esprits et animer ses accessoires. Une des citations mentionne que c'est l'assistant du chamane qui crache sur le miroir métallique, fait qui pourrait sembler étrange, à moins que cet assistant soit lui-même un chamane ou un apprenti-chamane. La vodka que l'on peut considérer comme une substance psychotrope ne semble pas être utilisée à des fins d'induction de transe mais des recherches plus approfondies devraient être effectuées à ce sujet.

Les données que je présenterai maintenant viendront éclaircir certaines de mes interprétations qui mettent de l'avant une forme particulière et fondamentale de manipulation chamannique qui est l'incorporation et l'extrusion d'entités surnaturelles.

Selon D. Zelenine, «le chamane invoque tous ses *séones* (esprits auxiliaires) et les invite à entrer en lui; il ouvre largement la bouche et fait semblant de les avaler, en grimaçant, agitant la tête et sautant sur place, puis il crie le nom des esprits et imite les mouvements et les cris des animaux dont ses *séones* ont la forme» (Zelenine 1952 :246).

«Les ongonnes golde, dits *séones*, rôdent autour des habitations et attendent qu'on leur offre des sacrifices; si on ne le fait pas, ils s'introduisent dans le corps, sucent le sang, rongent les organes, parfois s'emparent de l'âme et l'emportent au loin» (Zelenine 1952 :112).

Ces deux citations mettent en relief le fait que seul le chamane peut introduire des êtres surnaturels en lui sans maladie ou mort imminente, avec néanmoins plusieurs précautions à prendre, dont la lubrification interne à la vodka ou au sang, par exemple.

Un procédé chamannique assez répandu pour faire passer un être surnaturel du corps du chamane vers un support temporaire ou un autre lieu, consiste à l'insuffler. Ce procédé est à mettre en rapport avec la façon d'extirper un être surnaturel du corps d'un malade par succion. On a qu'à penser à l'application de la bouche ou du miroir métallique sur la région malade afin d'y extirper l'esprit néfaste.

Selon Dioszegi (1950-51 :374-75), lors du rituel funéraire nanaï, le chamane aura à faire entrer l'âme d'un défunt dans un support spécial appelé *faña*, qui est un coussin. «Lors du petit repas funéraire *-nimgan-*, après avoir offert de la vodka et des feuilles de tabac au *faña*, le chamane examine si tout est en ordre et commence à chercher l'âme du défunt pour qu'elle s'installe dans le *faña*. Après de longues recherches, il la trouve et la saisit. Si l'âme a souffert, le chamane doit d'abord la soigner et après seulement l'installer dans le *faña*. Puis une année ou deux s'écoulent et on organise le grand repas funéraire *kaza tauri*. Le chamane repart à la recherche de l'âme qui peut s'extirper pendant la fête et il s'assure auprès des parents qu'il s'agit de la bonne âme» (Dioszegi 1950-51 :372). Selon Zelenine (1952 :100), pour introduire l'âme dans le *fania*, le chamane «appuyait ses deux bras sur la *fania*, baissait la tête et, respirant profondément et grinçant des dents, il soulevait un pan de sa robe et frottait à plusieurs reprises la *fania* avec l'herbe *bogdo*; parfois aussi il soufflait sur lui». Selon Dioszegi (1950-51 :373) «le chamane tombe à genoux, pose la main sur le *fana* et commence à souffler sur lui». Ces citations provenant d'auteurs différents montrent bien les différences dans l'orthographe de certains termes autochtones.

Lors d'un rituel contre la stérilité, le chamane doit effectuer un voyage dans le domaine surnaturel afin d'obtenir auprès d'un esprit, l'âme appelée *omiya*. Après avoir mimé son voyage, «le chamane redescend avec l'*omiya* et insuffle celle-ci dans la femme par le sinciput. Le chamane demande d'ailleurs à son assistant de le frapper dans le dos pour l'aider à régurgiter l'âme qu'il a avalée pour la transporter. Le chamane mâche du genévrier, plante purificatrice, au moment où il recrache l'âme afin de la fortifier. Puis il couvre rapidement la tête de la femme avec son bonnet pour que l'âme ne s'envole pas» (Delaby 1976 :61).

Ces deux rituels aux buts très différents, 'bonne naissance' et 'bonne mort', nous informent sur un mode d'interaction du chamane avec le domaine surnaturel, qui est l'incorporation d'entités surnaturelles et l'extrusion de celles-ci par la bouche, qu'elles soient crachées ou soufflées. L'absorption d'une substance particulière au même moment viendrait faciliter le passage entre les domaines et également animer, dans le sens de donner vie aux objets du chamane et à diverses entités surnaturelles. Le procédé d'intrusion/extrusion d'entités surnaturelles dans le corps du chamane comme dans les objets de son attirail est à la base des manipulations des chamanes sibériens. Les données provenant d'autres populations viendront confirmer plusieurs éléments présentés jusqu'ici.

5.2 Sous-groupe mandchou : (Mandchou)

C'est en étudiant des groupes ethniques du Nord-Est de la Chine comme les Mandchous que Shirokogorov (1935) a élaboré sa théorie du chamanisme sibérien influencé par le bouddhisme chinois. En 1215, ce sont des chamanes qui sont les spécialistes religieux de la famille impériale mandchoue et l'empereur refusait le bouddhisme (Shirokogorov 1935 :283). Les groupes de Mandchourie auraient néanmoins imité et emprunté des éléments associés aux bonzes chinois. Pour plus de détails sur cette inter influence chamanisme/bouddhisme, voir (Shirokogorov 1935 :276-287). Son hypothèse est qu'au 13e siècle une compétition entre chamanisme et lamaïsme aurait stimulé le premier.

Obtention du miroir métallique

Le miroir de cuivre qu'utilisent les chamanes mandchous serait d'origine chinoise ou tibétaine et aurait été emprunté avec d'autres objets bouddhistes. Shirokogorov (1935 :299) va plus loin en affirmant que «les Mandchous sont responsables d'une sur-utilisation des miroirs de cuivre, alors que l'idée originale de leur utilisation n'est pas mandchoue». «Les Mandchous obtiennent leurs objets métalliques et leurs armes des chinois» (Shirokogorov 1935 :197).

Étymologie et divers modèles

V, Dioszegi (1950-51 :366) mentionne deux termes utilisés par les Mandchous pour le miroir, soit: *toli* 'miroir chamanique' et *buleku* 'miroir'. Le miroir métallique aurait une grande importance dans le costume, et le chamane peut en posséder plusieurs. Selon U. Harva (1959 :348), le costume «n'est en général muni que de miroirs métalliques». Exemple d'un manteau du chamane mandchou avec un gros miroir de cuivre à l'avant, voir **image #13** (Shirokogorov 1935 :294)

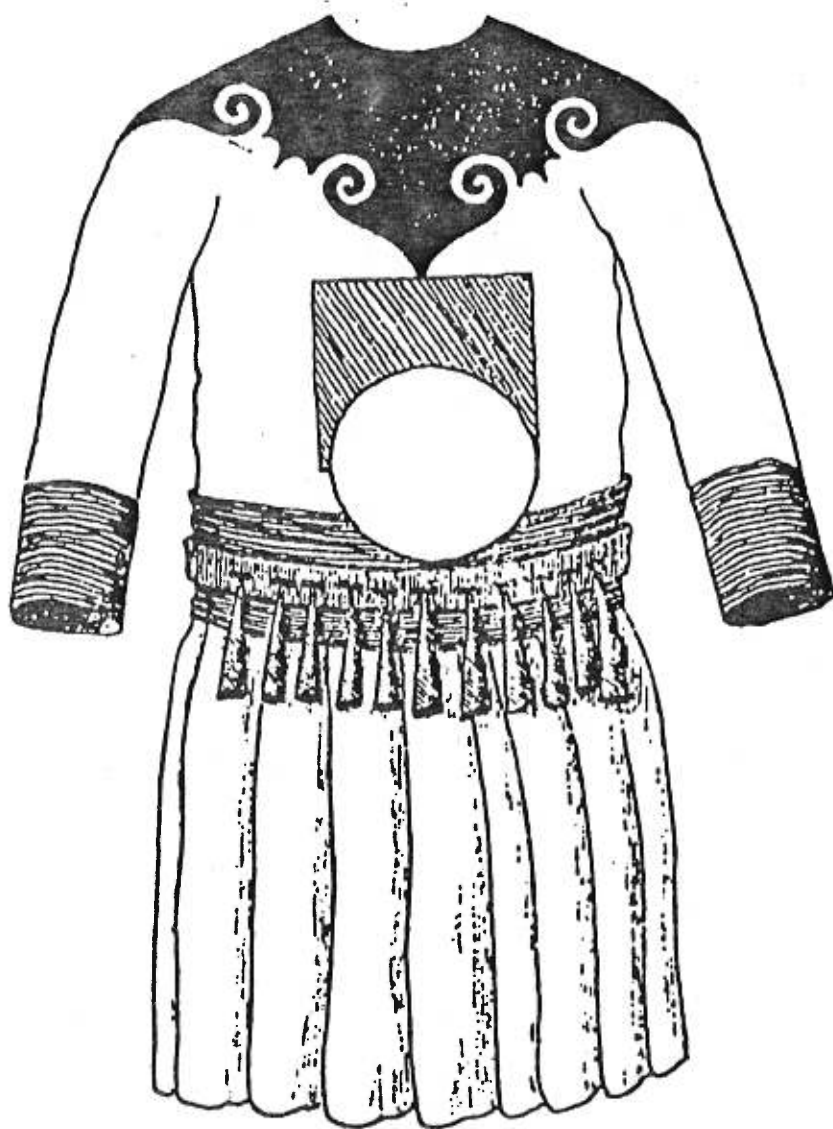
Chez les Mandchous, il existe 2 catégories de chamanes. D'abord le chamane clanique *bolonqi* ou *bö* qui dirige et performe les activités religieuses dont les sacrifices au monde céleste et aux esprits des ancêtres (Bing-an 1989 :263) Puis le chamane *wuwate* qui n'est pas limité à exercer dans un seul clan aurait pour principale fonction la guérison. C'est lui qui a pour fonction de chasser l'influence des esprits néfastes qui causent des problèmes aux humains. Selon les descriptions de Wu Bing-an (1989) c'est le chamane *wuwate* qui porte les miroirs de cuivre sur son costume lors des grandes danses cérémonielles.

Fonctions du miroir métallique

Les chamanes utilisent le miroir métallique comme bouclier contre les flèches lancées par les mauvais esprits (Shirokogorov 1935 :299). Bien qu'il soit dangereux pour le chamane et ses auxiliaires qu'une femme menstruée entre en contact avec le costume du chamane, «il existe certaines parties comme le *toli*, qui peut être laissé sans danger près d'une femme, lorsqu'elle est soignée par un chamane» (Shirokogorov 1935 :302).

Aspersion des accessoires

«Parmi les Mandchous, certains esprits comme *fuchki* et *mafa* exigent un vin spécial de production chinoise. Le vin peut être versé dans le feu, et sur les supports d'esprits; mis dans un récipient à l'intérieur du cercueil; aspergé dans les airs, spécialement pour les esprits non convoqués qui sont déjà présents; bu par le chamane lorsqu'un esprit est introduit en lui» (Hamayon 1990 :201). Shirokogorov (1935) ajoute que l'aspersion de vin dans les airs est devenu un geste quasi automatique que l'on fait également en contexte non-rituel. On retrouve donc aussi chez les Mandchous l'aspersion des supports d'esprits et l'incorporation d'une substance transformatrice (le vin) lorsque les esprits sont dans le corps du chamane.



13. Costume de chamane mandchou
(Shirokogorov 1935 :294)

5.3 Toungouses septentrionales (Even, Evenk, Negidal, Solon)

Les Evenks et les Evens(ou Lamoutes) que l'on désigne souvent dans la littérature sous le terme de Toungouses font en fait partie du groupe septentrional de la branche linguistique toungouso-mandchoue avec les peuples solons et negidals. Au recensement de 1989, on comptait 30 233 Evenks et 17 199 Evens (Viïres 1993). Leurs territoires qui se sont souvent modifiés au cours des siècles occupent aujourd'hui plusieurs parties de la Sibérie. Voir tableaux en **annexe 1.1 à 1.4** (Beffa et Delaby 1991-92).

Obtention du miroir métallique

Dans son analyse des objets de l'attirail des chamanes toungouses et en particulier des miroirs métalliques, Shirokogorov (1935) y voit une origine essentiellement chinoise et tibétaine. Bien que quelques Toungouses connaissent l'art de la forge à froid du fer et du cuivre l'obtention du miroir s'effectuerait de diverses façons: «a) reçu d'un chamane prédécesseur, b) acheté des Mongols qui les auraient reçu de Chine et du Tibet, c) venu de la terre du *burkam*» (Shirokogorov 1935 :278). Selon L. Delaby (1976 :109), «les chamanes toungouses du sud achetaient les miroirs métalliques chez les Bouriates et les Mandchous alors qu'il est inexistant chez les Toungouses du Nord et de l'Ouest». «Selon Spasskij, les pendants métalliques seraient d'origine relativement récente. Les Toungouses, qui ne sont pas un peuple de forgerons, peignaient ou brodaient leur représentation d'esprits» (Delaby 1976 :99).

Étymologie

Le terme le plus utilisé parmi les Toungouses pour nommer le miroir semble être *toli* 'miroir chamanique', un terme d'origine mongole. Dans son analyse, V. Dioszegi (1950-51 :366,368) mentionne l'utilisation des termes suivants: *tòlèn* 'objet brillant', *gäräl* 'miroir', *zerkalo* 'miroir' -terme d'origine russe il est connu seulement dans certains dialectes-, *biliku* 'vitre' et *xaña-cùvka* 'miroir' et 'possède la petite âme'. Chez les Solons, on utiliserait le terme *bul'k* 'miroir' (Dioszegi 1950-51 :366).

Divers modèles

Parmi les nombreux objets métalliques accrochés au costume, le miroir métallique prend une bonne place. Il peut se présenter en cuivre avec la représentation d'un serpent d'un côté et de l'autre avec le cycle des 12 animaux du zodiaque (Shirokogorov 1935 :289). Des animaux sont souvent représentés à l'endos des miroirs (Shirokogorov 1935 :278). Les disques de métal peuvent également représenter des repères cosmiques comme le soleil, la lune ou encore une ouverture sur le domaine surnaturel (Delaby 1976 :99).

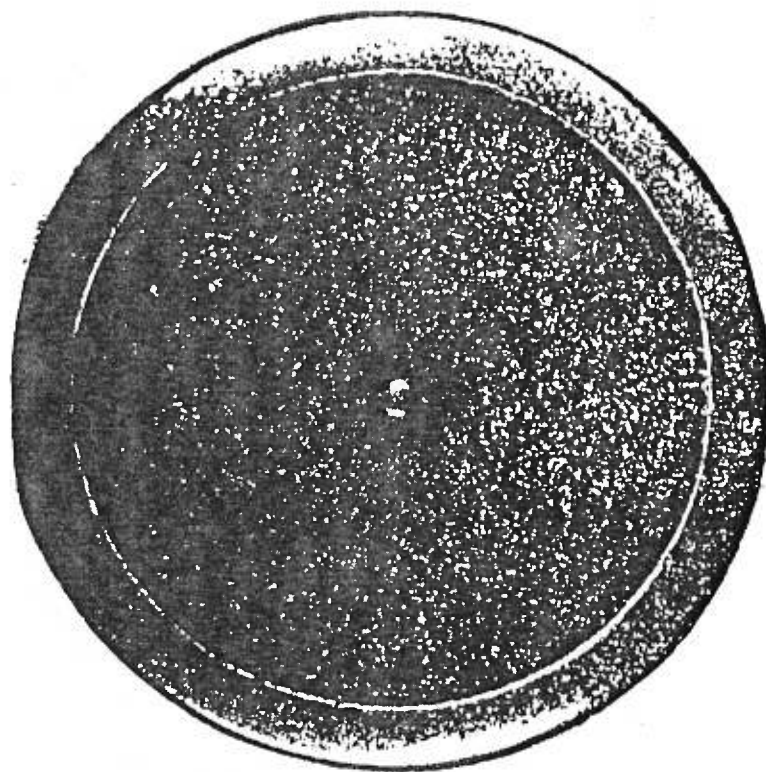
Certains chamanes parmi les Toungouses de l'Ouest portent «des plaques métalliques dentelées qui figurent la *marylija* ou barrière d'esprits protecteurs qui sont attachées aux manches» (Delaby 1976 :95). Les miroirs métalliques toungouses se portent à l'avant ou au dos et certains sont des disques munis d'un trou central par lequel passe la courroie d'attache comme nous le montre un dessin sur la couverture du livre de L. Delaby (1976). Voir **image #14** (Hoppal 1989 :77). Ce type de miroir rappelle les miroirs anciens du Bassin de Minussinsk munis d'un centre surélevé, voir **image #15**

(Lubo-Lesnichenko 1975). Voir **image #16** (Harva 1959) pour un dessin de costume avec des disques métalliques à l'endos.

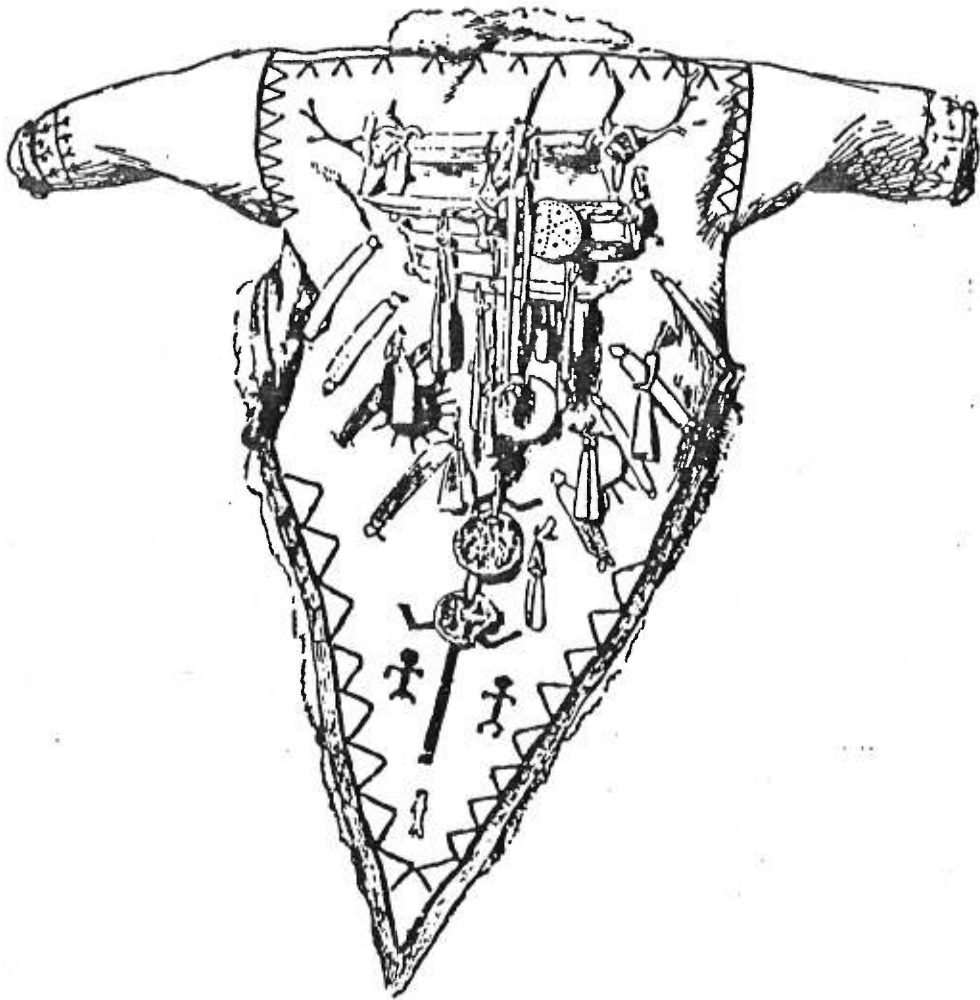
Un dessin, fourni par L. Delaby, montre le costume d'un chamane solon muni d'un grand nombre de miroirs métalliques à motifs géométriques et de clochettes suspendues à l'avant. Voir **image #17** (Delaby 1976 :101). Il ressemble au miroir de la période mongole et post-mongole (13^e au 16^e), voir **image #18** (Lubo-Lesnichenko 1975). Une photo d'un costume solon ornés de nombreux miroirs est fourni par Dioszegi, voir **image #19** (Dioszegi 1950-51 :360). Selon Shirokogorov (1935 :289), les chamanes toungouses peuvent transférer les objets métalliques d'un costume à un autre. De plus, les chamanes toungouses auraient peu d'opportunité d'obtenir de véritables miroirs métalliques et ils utiliseraient le plus souvent des imitations modernes (Shirokogorov 1935 :299).



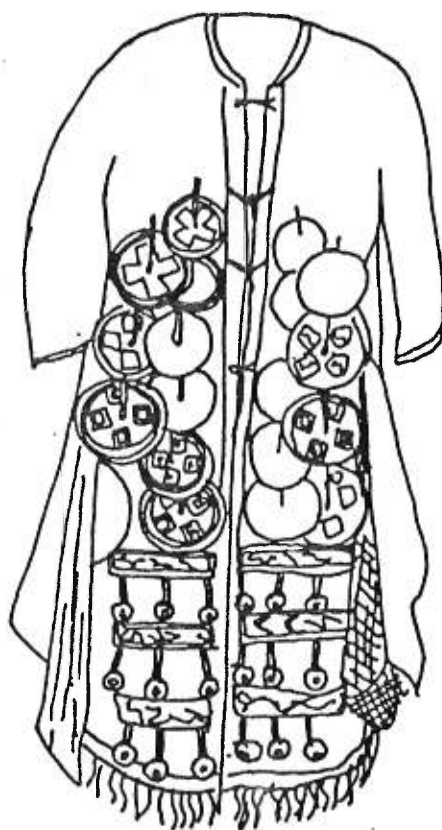
14. Chamane tungouse
(Hoppal 1989 :77)



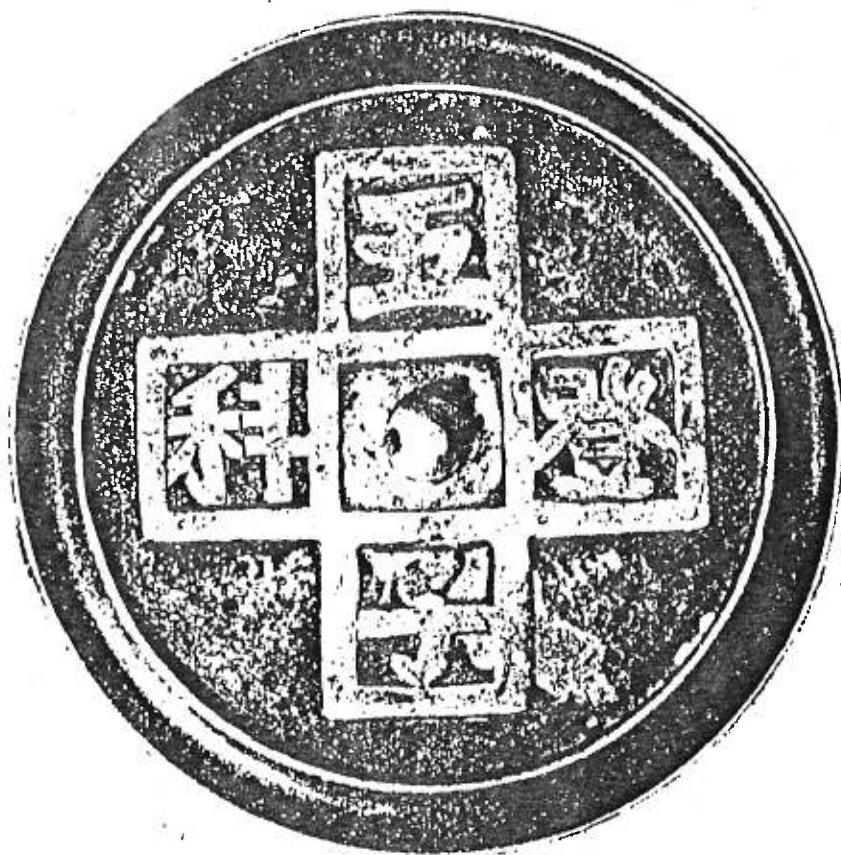
15. Miroir métallique ancien
(Lubo-Lesnichenko 1975)



16. Dos du costume du chamane toungouse
(Harva 1959)



17. Costume de chamane solon
(Delaby 1976 :101)



18. Miroir métallique de la période mongole
(Lubo-Lesnichenko 1975)



19. Costume de chamane solon
(Dioszegi 1950-51 :360)

Obtention des accessoires et élection du chamane

L'obtention mythique et rituelle du miroir métallique chez les Toungouses septentrionaux est peu décrite dans la littérature sur le chamanisme puisque c'est l'utilisation du tambour et des cannes chevalines qui dominent ces régions (Delaby 1976 :109). M. Eliade (1967 :320) qui cite A.A.Popov mentionne cependant que «le chamane Ivan Tscholko affirme qu'un futur chamane doit tomber malade, avoir son corps coupé en morceaux et son sang bu par les mauvais esprits *saargi*. Ceux-ci jettent sa tête dans une chaudière où elle est forgée en même temps que d'autres morceaux de métal qui composeront plus tard son costume rituel.» La tête du chamane et le miroir sont donc transformés selon un même procédé soit la forge surnaturelle. Le reste des morceaux du corps du chamane sont quant à eux incorporés par des esprits.

À côté de ce récit d'initiation d'un futur chamane, qui combine l'obtention des accessoires métalliques, d'autres récits nous informent également sur les manipulations que le corps et l'âme d'un futur chamane doivent subir pour l'obtention de la vocation chamanique et de ses esprits auxiliaires. «Lorsque l'esprit de l'ancêtre chamanique dépêché par *Mangi* sur le monde du milieu a fait choix d'un individu, il entraîne son âme dans le monde inférieur. Là tapi entre les racines de l'arbre chamanique, l'animal-mère avale l'âme du candidat apportée par l'esprit ancestral, puis elle le remet au monde sous forme animale. Ce sera le *Xargi*, le double-animal du chamane, son auxiliaire le plus puissant durant la séance. En période de repos, le *Xargi* ira se cacher dans l'arbre chamanique du clan» (Delaby 1976 :42-43). «Une fois que l'animal-mère a avalé puis remis au monde l'âme du candidat, la montagne sacrée où pousse l'arbre chamanique se transforme en tente, l'animal-mère en vieille femme et les esprits des chamanes ancestraux qui entouraient l'animal-mère sous des formes animales prennent une apparence humaine. Ces derniers mettent en pièces le corps du candidat, le démembrant, puis le forgent au feu et en font une nouvelle enveloppe. Le candidat revient sur terre avec une âme et un corps nouveaux, aptes à résister aux épreuves de l'office chamanique» (Delaby 1976 :44). Au retour de son séjour éprouvant dans la forêt, un chamane âgé du clan organisera la séance de consécration du nouveau chamane en présence de sa communauté.

Un autre récit est celui «d'un chamane de la Tunguska qui raconte à Ksenofontov en 1925 que ses ancêtres lui lancèrent des flèches jusqu'à ce qu'il s'évanouisse, puis ils découpèrent sa chair et en comptèrent les os. «Si j'en ai un de trop, je peux être chamane, autrement non». Ils mangèrent sa chair crue. «Pendant toute cette opération, de tout l'été, je ne mangeai ni ne bus». À la fin, les esprits burent du sang de renne et lui en donnèrent» (Delaby 1976 :45). Selon L. Delaby (1976 :45), «la possession de cet os [supplémentaire] prouve que le candidat appartient à une lignée de chamanes». Dans une autre version, «les esprits des chamanes défunts découpent le candidat dans le monde céleste puis ils enfilent les morceaux du chamane sur des brochettes pour les manger. Le chamane saura guérir ensuite les maladies envoyées par les esprits qui auront consommé sa chair (Delaby 1976 :45).

M. Eliade (22) a voulu voir dans ces différents récits une preuve de plus de la primauté du procédé symbolique de mort et de résurrection qui transforme le chamane et le place en médiateur entre les domaines. Un autre aspect domine également ces récits, c'est le pouvoir de transformation accordé au procédé d'absorption et d'extrusion par la bouche. L'estomac d'un être surnaturel, comme le foyer pour la cuisson et la forge, est la matrice par laquelle se transforment des éléments du domaine humain et surnaturel. Selon Hamayon (1990 :458) «le feu est en Sibérie lié à l'idée de réanimation.» Le corps du

chamane fait l'objet de manipulations par les esprits dans le domaine surnaturel, ce qui en fait un médiateur important entre les domaines humain et surnaturel. Le chamane pourra par la suite incorporer à son tour les esprits et des objets métalliques à la manière des esprits.

L'obtention du tambour et du battoir par un nouveau chamane des Toungouses septentrionaux nécessite l'élaboration d'un grand rituel qui comporte souvent plusieurs phases et se déroule sur plusieurs jours. Le rituel se déroule généralement au printemps et est combiné avec plusieurs fêtes et événements spéciaux qui réunissent toute la communauté.

«Les membres du clan vont en forêt découper dans un mélèze une bande de bois pour faire le cadre du tambour (faisant des découpes sur d'autres arbres pour brouiller son identification, car la mort du mélèze auquel est fixée une figuration de l'esprit *xargi* (représenté sous forme d'élan femelle) du chamane montrant qu'il y réside, entraînerait celle du chamane, et au-delà de lui, des troubles pour le clan); puis ils vont chasser un renne mâle en vue de la peau à y tendre. La première phase du rituel mime la poursuite d'un renne imaginaire et sa mise à mort (le chamane en position d'affût tire dans une figuration de renne), la deuxième, son dépeçage et son partage communiel, puis la réanimation de l'animal en tant qu'esprit du tambour; [On asperge parfois le tambour avec du sang d'un renne sacrifié] l'évocation est réalisée par les chants et les gestes du chamane, suivi par les autres membres du clan. Après un festin qui doit donner l'impression de la satiété, des femmes dessinent sur la peau du tambour la figuration qui signifie le caractère 'animé' du tambour, c'est-à-dire la présence symbolique de l'animal en lui; puis tous les hommes du clan jouent du tambour, chacun imitant de son mieux le chamane pour assurer la prospérité générale» (Hamayon 1990 :467-468). Dès que le chamane y installe ses esprits en jouant, il est dangereux d'en jouer pour d'autres que le chamane. Tous les assistants dansent et crient au son du tambour. Pour l'acquisition d'autres accessoires, le rituel sera à nouveau accompli.

La chasse mimée d'un renne par le chamane et les hommes du clan qui amène la mort, le dépècement, le partage communiel d'une figuration de ce renne et la réanimation de ce dernier en esprit du tambour, rappellent les récits d'initiation cités plus haut où ce sont, à l'inverse, des esprits qui dépècent un humain, le partagent, le mangent puis le réaniment en chamane et médiateur entre les domaines humain et surnaturel.

Le rituel d'élection d'un chamane orochon (Toungouse du nord-est de Transbaïkalie) nous donne des informations supplémentaires sur le transfert des esprits dans les accessoires et le corps du chamane.

«L'esprit électeur s'installe dans le chamane et lui souffle, en le menant par les routes surnaturelles, où trouver les esprits auxiliaires qui doivent lui revenir en héritage de son prédécesseur et comment les rassembler; il va jusqu'à prédire aux récalcitrants les pires dangers, s'ils restaient isolés. Deux ou trois ans sont nécessaires pour réunir tous les auxiliaires dans le corps du chamane où ils pénètrent par les oreilles, les yeux, le nez et la bouche et se gorgent de son sang; ils sont supposés ensuite découper et reconstituer son corps, en le renforçant de façon à en faire un 'bouclier'. Le nouveau chamane communique aux siens les détails, vus en rêve, relatifs au mélèze et à l'élan nécessaires à son tambour et à son battoir; les chasseurs ne reviennent de forêt qu'avec, rituellement tué l'élan conforme. Le chamane revêt la peau de l'élan, qu'il imite dans son brame, dans son balancement, dans sa course jusqu'à 'complète familiarisation' avec lui. La fabrication du tambour est partagée entre des jeunes filles pour la peau et le chamane pour le cadre. Son 'animation' est double. La première

phase assurée par le chamane lui-même, vise à transférer ses esprits de son corps à son tambour et à son battoir. Les étapes en sont: une onction de sang de renne domestique; l'offrande de celui-ci aux esprits; l'accueil cérémoniel -avec échange de pipes du nouveau chamane par le représentant du groupe dans la hutte chamanique en bouleau; une séance où le chamane chante la mort de son prédécesseur et ses propres souffrances lors de l'installation en lui des esprits, puis l'histoire de l'élan et du mélèze formant son tambour; il conjure enfin ses esprits de vivre en paix dans ses objets et de le servir fidèlement, puis les congédie. La deuxième phase, conduite le lendemain par un chamane d'expérience consiste à mener le nouveau chamane à travers les routes surnaturelles jusqu'à *Buga*, esprit de la forêt au nom d' 'Élan-en-rut' et représentant la notion de monde, pour en recevoir la force de vie, *musun*, à introduire dans les accessoires. De concert, les deux chamanes battent leur tambour, brament tels des élans, dansent pour signifier leur parcours dans la surnature, avec ses haltes et ses péripéties» (Hamayon 1990 :468-469).

Ce rituel place au premier plan le transfert des esprits auxiliaires dans les accessoires. C'est durant son initiation que les esprits pénètrent le corps du chamane par les orifices de la tête, le découpent et renforcent son corps. Lors du rituel d'élection, les esprits sont transférés dans les accessoires par une onction de sang sur les accessoires et des incantations. La deuxième phase moins détaillée laisse supposer le même scénario, c'est-à-dire l'incorporation d'une force surnaturelle par le chamane et son transfert du corps vers les accessoires. Le corps du chamane comme le miroir métallique est un réceptacle important pour les êtres et les forces du domaine surnaturel.

Lorsqu'il performe une séance, le chamane doit recourir à l'aide de ses esprits auxiliaires. «Il convoque ceux dont il a besoin et les avale en baillant» (Delaby 1976 :124). «Le chamane peut les incorporer aussi par le sinciput, les aisselles ou l'anus, mais la bouche est l'orifice le plus fréquemment utilisé» (Delaby 1976 :84).

Lors des rituels de guérison, le chamane aura parfois à extirper un esprit du corps d'un patient. Pour ce faire «le chamane de l'Inénissei enverra, par exemple, l'esprit-bécasse et l'esprit-oie ôter du bout du bec l'esprit néfaste hors du corps du malade. Puis, l'esprit-chouette l'avalera et le rejettera par l'anus dans le monde inférieur» (Delaby 1976 :57). Le procédé d'intrusion et d'extrusion par la bouche et autres orifices corporels s'appliquent aussi bien aux chamanes qu'aux êtres des domaines surnaturels et qu'aux objets de l'attirail du chamane. Certains miroirs métalliques sont d'ailleurs munis d'un orifice.

«En soignant une femme enceinte, la chamane toungouse, après avoir logé son âme en elle-même, gonfle son ventre à tel point qu'elle va accoucher; elle fait tâter son abdomen aux assistants et leur offre de donner le jour à un enfant-esprit, mais aucun d'entre eux n'accepte naturellement ce cadeau; lorsque la chamane a éloigné l'esprit, son ventre retrouve ses dimensions normales» (Zelenine 1952 :246).

Ce rituel de guérison où la chamane grossit son ventre par l'action de l'esprit qu'elle a introduit en elle, est à rapprocher de l'accouchement du miroir métallique par le chamane nanai qui sent l'objet grossir dans son ventre. Selon D. Zelenine (1952 :169), l'idée de l'installation d'un esprit dans un être humain aurait pour «base matérielle la grossesse, l'intrusion dans le corps de la femme d'un fruit vivant». De plus, selon l'auteur, «le procédé qui consiste à faire entrer les esprits par la bouche s'explique par l'ancienne pratique médicale de succion» (Zelenine 1952 :242).

Fonctions du miroir métallique

Voyons maintenant les quelques utilisations du miroir métallique par les chamanes toungouses septentrionaux. Sur le côté poli du miroir métallique, le chamane peut tout voir. De plus, en fixant le miroir, il peut s'hypnotiser et provoquer un état extatique (Shirokogorov 1935 :289,299). Chez les groupes toungouses de l'Ouest, le disque métallique tiendrait parfois la fonction de soleil (Shirokogorov 1935 :299).

Selon L. Delaby (1976 :97), les chamanes se servent des objets métalliques suspendus à leur costumes comme instrument de musique «qui soulignera les péripéties de la séance».

«Sur le manteau et le plastron, le chamane accrochait des pendants métalliques sur lesquels venaient se percher ses esprits auxiliaires lors des séances. Plus il avait de pendants, plus il avait d'esprits et par conséquent, plus il était puissant» (Delaby 1976 :99).

«Pour les Birarchens le miroir sert de support aux principaux esprits chamaniques. Lorsque le chamane a exécuté une séance pour soigner un enfant, il introduit un de ses esprits dans le miroir qu'il laissera auprès de l'enfant en tant que protection. Durant une séance pour la guérison d'un malade, le chamane touchait la poitrine du malade avec le miroir pour y introduire l'esprit néfaste et ensuite l'y neutraliser» (Delaby 1976 :108).

Aspersion de substances

L'aspersion et l'absorption de substances sont aussi présentes parmi les Toungouses septentrionaux.. Selon Shirokogorov (1935 :200), lors des rituels toungouses, où du sang est utilisé, on retrouverait les éléments suivants: «le ramassage du sang de l'animal sacrifié dans un réceptacle qui peut être de forme définie; on y trempe les lèvres des supports d'esprits, habituellement faits spécialement pour cette occasion, ou bien le chamane, qui est supposé avoir l'esprit dans son corps, boit du sang, ou au moins il asperge du sang dans l'air (à l'esprit céleste)».

«Les esprits sont voraces. Ils réclament la fumée des offrandes, du tabac, de l'alcool. Certains exigent du sang chaud dont ils aspirent la vapeur» (Delaby 1976 :87).

«Chez les Toungouses, le renne-*izykh*¹ accompagnait les chasseurs, avant le départ on l'enfumait afin de prendre plus de gibier; si le chasseur tuait un élan ou un renne sauvage, il barbouillait de son sang l'*izykh*, sans doute pour nourrir l'esprit-maître, *Mouhoun*, qui l'habite et qui a été envoyé par *Hinkone*, l'esprit de la forêt auquel on a consacré le renne» (Zelenine 1952 :212).

«Pour les Toungouses interrogés par Suslov, la pâleur du chamane est due à ses esprits auxiliaires, les *Etan*, qui se nourrissent de sang à chaque séance» (Delaby 1976 :45).

«Un chamane du Ienissei enduisait la partie malade du sang d'un animal sacrifié, puis léchait lui-même ce sang; il y a là, sans doute, absorption masquée de l'esprit de la maladie» (Zelenine

¹ *Izykh* :animal vivant que l'on consacre à un esprit.

1952 :242). Ce dernier exemple nous montre que le sang peut être utilisé comme substance de lubrification qui facilite le passage d'un être surnaturel dans le corps du chamane.

5.4 Branche mongole : (Bouriate, Kalmouk, Ordos, Daur)

Parmi les populations autochtones de la branche linguistique mongole, les Bouriates nous sont le mieux connus. Localisé de chaque côté du lac Baïkal, leur territoire a subi les assauts d'un grand nombre de peuples: des tribus nomades turques et mongoles au colonisateur russe en passant par les lamaïstes mongols. L'autonomie du territoire fut reconnue en 1923 avec la création d'une république autonome des Bouriates. En 1989, on comptait 422 000 Bouriates (Beffa et Delaby 1991-92 :218). Pour une étude assez complète de l'histoire des Bouriates, voir l'ouvrage de R. Hamayon (1990).

Selon J. P. Roux (1984 :65), c'est le chamanisme turc qui aurait stimulé le chamanisme mongol. Et c'est plus tard, au 12^e siècle qu'est apparu chez les Mongoles le *beki*, le «pontife chamanique» qui jouait un rôle important à l'époque de Gengis Khan. Voir (Roux 1984 :71-77).

Obtention du miroir

«Ornés des signes des douze animaux et de caractères d'autant plus précieux qu'inintelligibles, les miroirs chinois possédés par les chamanes bouriates et altaïens, étaient censés provenir directement du ciel et concentrer en eux toutes les forces, tous les principes de l'univers» (Lot-Falck 1962 :349).

Étymologie

Le terme *toli* d'origine mongole signifie pour les Bouriates 'petit miroir dont se sert le chamane'. On utilise également *gerel*: 'brillant' (Dioszegi 1950-51 :366). Chez les Ordos on utilise *toli*: 'disque en métal servant de miroir' (Dioszegi 1950-51 :366). Et puis chez les Daur, *toli*: 'miroir métallique du costume chamanique' (Dioszegi 1950-51 :366).

Divers modèles

A côté des miroirs chinois utilisés aussi chez les Bouriates, il existe d'autres modèles de disques métalliques. U. Harva nous fournit une représentation bouriate de l'esprit féminin du feu avec un petit disque métallique au cou. Voir **image #20** (Harva 1959). Chez les Mongols «le cheval du chamane est aussi appelé *böge-yin Külüg* et il est représenté par des miroirs métalliques suspendus à la ceinture du costume chamanique» (Sarkosi 1984 :329). L'ouvrage d'Hamayon contient deux photos de chamane bouriate portant leur costume dont une photo où un chamane exécute une cure de maladie. Voir **image #21 et #22** (Hamayon 1990).

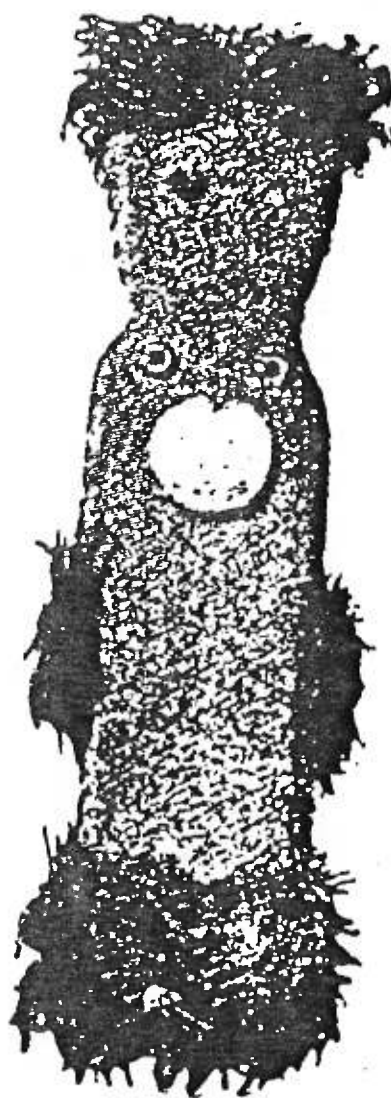
Une adresse aux esprits de la fièvre chez les Bouriates nous fournit des renseignements qui sont à rapprocher de certains faits retrouvés chez les nanaïs et ailleurs. D'abord, les esprits qui causent la fièvre '*äyin*' ont le visage mi-noir mi-blanc, et ils semblent être également sous la protection des *tängäri asanrangi*, qui sont «les puissants protecteurs de tous les chamanes et forgerons noirs» (Lot-Falck 1974 :705).

Mythes d'origines

Bien qu'aucun mythe sur l'origine des chamanes bouriates ne semble directement lié à l'origine du miroir métallique, certains discours adressés aux esprits afin de les invoquer nous fournissent des indices intéressants.

«Fille d'*Oungout* vous avez été grand-maman *Khan-Khamokchi*. Votre famille est lamaïenne. Vous descendez du *bourkhane* céleste, maître de la montagne. Vous êtes issue de quelques rois (...). Tandis que la mer de lait n'était encore qu'un ruisseau, tandis que l'arbre n'était encore qu'un buisson, vous portiez déjà le nom de protectrice des Bouriates. Tandis que les *Aghintais* comptaient dix familles, la *Nagandaïs* huit, vous aviez déjà neuf tambourins avec des grelots. Vous aviez un miroir tenu par neuf chaînes et vous vous couvriez d'un grand manteau de chamane» (Zelenine 1952 :192).

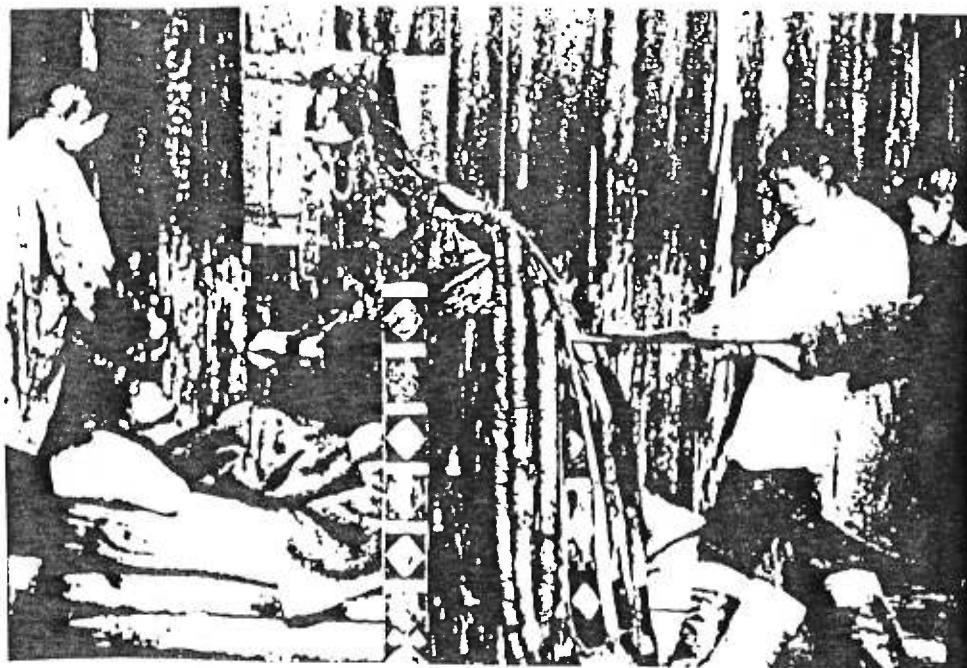
Ce texte qui est une adresse à une ongone (figuration et support d'un esprit) affirme qu'en des temps très anciens, l'ancêtre des premiers chamanes (grand-mère et fille d'esprit) portaient déjà le costume et des objets de l'attirail du chamane dont le tambour et le miroir métallique.



20. Figuration d'esprit bouriate avec miroir
(Harva 1959)



21. Chamane bouriate
(Hamayon 1990)



22. Cure d'un chamane bouriate
(Hamayon 1990)

Une glorification des *burqan*, qui sont les ancêtres des premiers chamanes bouriates, va également dans le sens du texte précédent. «Nos neuf chevaux pommelés allèrent chez le qan méridional. Devenus neuf *qolbo burqan*. De la famille de l'oiseau *Qün* (cygne). Ayant le vol de l'oiseau *Sen*, possédant cent huit bonheurs, possédant cinquante-huit sacrifices, [Nous?] quatre-vingt-dix-neuf *chocholon* [devin?]. [Nous nous sommes répandus] partout. Quatre-vingt-dix-neuf *chocholon* royaux. Tous ensemble [nous nous sommes] répandus. Tenant les battoirs de 99 tambours, Ayant jeté [sur nous] le col du grand *orgoi* (manteau de chamane), tenant une haute *utqa* (extraction). Un *toli* blanc [grand comme] une roue, un *budal* blanc (pierre de foudre emblème de la vocation chamannique) [comme de] la glace» (Lot-Falck 1974 :697-698). Ce texte que É. Lot-Falck a dû compléter renferme aussi l'idée de la possession du miroir métallique et d'autres accessoires, par la famille des ancêtres surnaturels des premiers chamanes humains, en des temps mythiques.

Élection et obtention des accessoires

J'aborderai maintenant l'initiation et les rituels de consécration des chamanes bouriates. Bien que l'esprit d'un ancêtre chamane joue un grand rôle dans la carrière d'un chamane, ce serait «des relations sexuelles avec un esprit protecteur femelle» qui domineraient l'élection (Sternberg 1924 :484).

L'initiation du chamane se déroule dans le domaine surnaturel après qu'il ait reçu l'appel d'un ancêtre chamane. En fait, «pour devenir chamane, des droits légaux sont requis selon un ordre héréditaire dans la lignée matrilineaire ou patrilinéaire» (Sternberg 1924 :484). Ces droits feraient parfois l'objet de dispute.

L'esprit électeur du futur chamane «apporte son esprit dans sa demeure céleste, et là il lui apprend l'art de chamaniser et lui révèle la façon dont fonctionne le royaume céleste et vivent ses habitants. Sur le chemin du domaine céleste, l'esprit du jeune chamane fait une halte dans le domaine du dieu du Monde du Milieu, *Tekha Shara Matzkala*, le bouc jaune, la divinité de la danse, de la fécondité et des riches, qui habite avec les neuf filles de *Solboni*, le dieu de l'aube. Il est spécifiquement une divinité chamannique et seules les chamanes peuvent lui faire des offrandes spéciales. Durant la visite de ce dieu frivole du chamanisme, l'esprit du jeune chamane est occupé à faire la cour aux divinités femelles, et on lui accorde même plein droit de jouir des caresses des neuf femmes du maître du Monde du Milieu lui-même. C'est ici que pour la première fois, il a obtenu l'affection d'un être femelle du monde des dieux, et où il assume des relations amoureuses avec elles. Après cela, l'esprit du chamane sera envoyé au ciel chez le maître des technicalités de sa profession, et après un entraînement long et ardu, lorsque l'esprit du chamane est considéré compétent, il atteint le stade appelé *amdakha* »² (Sternberg 1924 :485).

«Cette période critique se manifeste par une extrême nervosité et excitabilité, des crises, une fiévreuse soif de gaieté, des danses, des activités chamaniques, etc.; l'âme du chamane trouve dans le ciel sa propre épouse, sa future femme avec qui il entre en relation sexuelle» (Sternberg 1924 :485). Après deux à trois ans d'entraînement, où il aura imité et assisté un vieux chamane, a lieu le rituel qui consacre le nouveau chamane dans ses fonctions. Pour le rituel de consécration du chamane, j'ai choisi

² «Le verbe bouriate *amadaxa*, formé sur la racine *ama(n)* : 'bouche', qui signifie au propre 'ouvrir la bouche' s'emploie dans le sens de 'commencer [dans l'absolu] à parler' ou 'commencer à chamaniser'» (Hamayon 1990 :781-782).

la version plus complète de R. Hamayon (1990) auquel j'ai inclus des passages de L. Sternberg (1924).

«C'est un rituel périodique, qui se déroule sur neuf jours au printemps ou l'été (l'essentiel étant qu'il y ait des feuilles aux arbres, comme pour les mariages), devant la yourte du chamane, dans un espace où est reconstitué le monde de la forêt grâce à la transplantation de plusieurs de ses arbres, entre lesquels est érigée la 'hutte chamanique'. Il mobilise autour du prétendant un chamane plus âgé dit 'père' et neuf assistants dits 'fils', en principe de lignée chamanique; tous ont auparavant, chevauchant dans son *ulus* et aux alentours, fait ensemble la tournée des participants (non limités aux consanguins) pour collecter leur contribution» (Hamayon 1990 :474). «Ces cadeaux qui figureront aux festins, servent de prix de la fiancée (Kalim) au chamane qu'il paie pour son épouse céleste, sans lequel aucun mariage n'est possible à un homme bouriate» (Sternberg 1924 :486). «Durant le rituel, ils vivent sous la hutte chamanique, font abstinence de lait et de viande (mais non d'alcool ni de thé) et chamanisent (chantent sans relâche pour faire danser et 'jouer' les participants, comme lors des mariages. Ce sont conjointement l'animation des accessoires et le 'lavement' du chamane qui sont dits constituer le moment capital de ce rituel» (Hamayon 1990 :474).

«D'ordinaire, l' 'animation' *amil(uul)xa* porte sur les 'cannes chevalines'(*moriny hor'bo*), faites en bois de bouleau coupé dans le bosquet funéraire des chamanes de la lignée du prétendant par certains hommes de sa parenté ou en fer pour un chamane plus expérimenté qui en serait à son 'cinquième lavement'; ornés en haut d'une tête de cheval, en bas d'un sabot et destinés à servir de monture. Leur animation, qui a lieu sous la yourte du chamane, après une purification générale à la fumée d'écorce d'épicéa, est réalisée par la conjonction d'une invocation adressée à l'esprit des cannes et à son épouse, d'une libation d'alcool de lait à leur intention et d'une onction du pied des cannes avec le sang d'un bouc domestique sacrifié. Après une nouvelle fumigation au serpolet, cette fois, a lieu dehors le 'lavement'. Le principe en est le suivant : de l'eau de source (souvent de plusieurs sources) apportée par les participants est mise à chauffer dans un chaudron avec de l'écorce d'épicéa, de serpolet et du genévrier. D'un balai fait de pousses de bouleau déracinées en forêt, trempé dans cette décoction, le chamane 'père' fouette le dos nu du postulant, en l'exhortant de façon pressante à se rendre à l'avenir, même à pied, chez quiconque aura besoin de lui, et sans lui demander plus que, riche ou pauvre, il ne peut donner ; le postulant s'y engage et chacun des neuf 'fils' répète à son tour la fustigation et les exhortations, et le postulant son engagement. Le 'lavement au sang' implique, à Xuda, d'ajouter dans le chaudron des poils d'oreilles d'un bouc, des morceaux de ses sabots et des cornes, ainsi que quelques gouttes de sang prélevées au moment même où il est tué d'un coup de couteau au coeur; en outre, de ce sang qui coule de l'aorte, le nouveau chamane doit se faire une onction sur la tête, les yeux et les oreilles, tout en continuant d'avoir le dos cinglé; à Ünge, c'est du sang d'une jument, tuée par le chamane lui-même, qu'il s'oingt les yeux, les oreilles, le nez et la bouche, pour les ouvrir à la perception des esprits; il en boit aussi quelques gouttes» (Hamayon 1990 :474-475).

«Un troisième épisode, non nommé, s'enchaîne aux précédents: il donne à certains des arbres transplantés un rôle autre que d'évocation de la forêt et de la définition de l'espace rituel; à Xuda, il consiste pour le chamane à grimper à un bouleau, plus gros que les autres, appelé 'arbre jaune mère', *exe shara modon*, à y invoquer l'esprit du putois, *holongojn ezhen* (supposé à l'origine du rituel), puis ses ancêtres chamanes; s'il est assez agile, il doit en redescendre la tête en bas - les 'neuf fils', en bas, tenant tendues des pièces de feutre pour le recevoir en cas de chute; à Ünge, après une invocation à

Xan Luhar (fille de l'esprit des eaux *Uhan Xan*, censée 'protéger le lavement' du chamane), il monte à trois reprises sur neuf bouleaux en un mouvement de spirale ascendante, passant de l'un à l'autre par les branches transversales, toujours avec des feutres tendus en dessous; il peut avoir à se tenir à une branche, d'une seule main ou des deux (Eremeev 1875, 807-808). Dans tous les cas, la chute, dit-on, serait de mauvais augure - le chamane mourrait jeune et d'ailleurs serait mauvais chamane - tandis que s'il ne tombe pas, il est reconnu chamane 'serviteur des esprits et soutenu par eux'» (Hamayon 1990 :475).

Pour L. Sternberg, «la partie centrale de la cérémonie est consacrée à l'arbre du chamane qu'il a grimpé lors de son voyage céleste durant l'initiation. Il est attaché avec une corde tissée de soie rouge et bleue, symbolisant le cordon ombilical et le placenta, à un autre d'importance secondaire appelé '*duguin modon*'; un arbre planté dans la hutte, près du poteau à l'ouest afin de le faire passer par le trou de la cheminée. Un tel arbre est habituellement placé dans la hutte d'un couple de nouveaux mariés, et une pièce de tissu vert, qui sera utilisé pour orner le lit des mariés, est étendu sur lui. Cet arbre, dit Mikhaïlof, représente évidemment la vie de la femme céleste du chamane et la corde suspendue vers l'arbre du chamane est l'emblème de son union matrimoniale avec elle» (Sternberg 1924 :486). «La femme céleste entre souvent dans le chamane, et annonce par lui la façon dont elle l'a épousé, et devant qui elle s'inclina au ciel, durant la cérémonie matrimoniale...» (Sternberg 1924 :486). Pour L. Sternberg (1924) ce rituel de consécration d'un nouveau chamane a tous les éléments du rite de mariage des humains. C'est avec l'esprit femelle qui a participé à son élection et son initiation et avec laquelle il a eu des relations sexuelles qu'il se marie et obtient l'aide nécessaire lors des séances.

Selon R. Hamayon, ce rituel de consécration d'un nouveau chamane combiné à l'obtention des accessoires aurait comme objectif d'animer ou de donner vie au chamane et à ses accessoires. «Les 'tourments' infligés par les esprits étant censés mener à la mort, son action est forcément un retour de vie» (Hamayon 1990 :476). Ce rituel est cité par Hamayon dans son chapitre consacré à l'alliance matrimoniale du chamane avec une épouse surnaturelle «qui lui confère sa légitimité de chamane» (Hamayon 1990 :425).

La mise de l'avant par Sternberg du fondement matrimonial du rite est certes importante mais lorsque le chamane monte à l'arbre appelé 'arbre jaune mère', qui est parfois relié par un fil symbolisant le cordon ombilical et du placenta, qu'il y invoque l'esprit à l'origine du rituel et ses ancêtres chamaniques puis en redescend la tête en bas, il signifie également à sa communauté qu'il 'renaît' parmi eux et pourra agir en temps qu'intermédiaire avec le domaine surnaturel dont il partage maintenant la nature. La relation des chamanes avec les êtres du domaine surnaturel est ici symbolisée sur deux plans dans un même rituel. D'abord le chamane a une relation de type matrimonial, il a des relations sexuelles et se marie avec une épouse surnaturelle. Puis dans un deuxième temps, il est issu d'une mère surnaturelle, l'«arbre jaune mère». On retrouve donc la relation épouse/mari et mère/fils pour signifier la relation esprits/chamane. On retrouve également la relation père/fils pour signifier la relation chamane expérimenté/chamane débutant dans l'accomplissement du rituel.

Ce rituel long et complexe qui combine l'élection d'un nouveau chamane et l'obtention d'accessoires renferme d'autres éléments importants développés jusqu'ici. Notamment, l'utilisation de substances pour introduire les esprits auxiliaires dans les accessoires par une onction du pied des cannes

avec du sang. On y retrouve également la lubrification avec du sang des ouvertures du corps du chamane afin d'ouvrir son corps et faciliter l'introduction d'êtres surnaturels.

Fonctions du miroir métalliques

La littérature nous donne quelques exemples d'utilisation du miroir métallique. En 1825, M. Swan fit une expédition chez les Bouriates. Dans une de ses descriptions détaillées du rituel officié par deux chamanes *böö* et deux chamanesses *odogan* il mentionne: «Pendant ce temps, le plus jeune des chamanes se leva. Il ôta sa ceinture et suspendit une plaque ronde de laiton à son cou. Puis il se tourna vers la table où brûlait les lampes et prenant un cierge qu'il faisait onduler continuellement au-dessus de la table, il commença à marmotter à voix basse une espèce de prière ou incantation. Ceci dura 15 à 20 minutes» (Bawden 1987 :17).

«Les Bouriates affirmaient que cet *Anakhai* (esprit borgne qui rôde la nuit) ne tourmente habituellement que les petits enfants et qu'il serait l'âme d'une femme morte qui n'avait pas eu de descendant. Pour protéger les enfants contre cet esprit, on dépose dans le berceau un objet redouté par *Anakhai*, comme un miroir métallique, un fouet, un grelot» (Harva 1959 :263). Pour l'auteur, ce serait possiblement le bruit du métal qui effraierait *Anakhai*.

«Certains chamanes mongols voient dans le miroir le 'cheval blanc des chamanes'» (Elliade 1983 :134). C'est-à-dire une monture avec laquelle le chamane peut voyager dans le domaine surnaturel.

Aspersion de substances

L'utilisation d'alcool comme moyen d'interpeller un être surnaturel est également répandu chez les Bouriates. Un chamane expliqua à Sandschejew qui voulait connaître le nom de ses esprits: «procure-toi de l'alcool pour chaque esprit, et à ce moment-là, je serai prêt à te dicter tout ce que tu voudras» (Hamayon 1990 :49).

Pour la consécration d'un cheval «les Bouriates commençaient par laver l'animal avec une eau que le chamane avait consacré en la parfumant avec du lède ou du thym; puis on offrait de l'eau-de-vie au démon; enfin, on décorait l'animal de rubans et on le mettait en liberté» (Zelenine 1952 :212).

«Au premier coup de tonnerre entendu au printemps, les Bouriates plaçaient une tasse de lait sur le dos du cheval gris consacré au démon de l'orage; le chamane aspergeait l'animal de ce lait, puis lançait du lait et de la vodka vers les quatre coins du ciel» (Zelenine 1952 :212). Le chamane enfumait le cheval et on le remettait en liberté pour une année.

«Un rite de guérison des Bouriates de Balagansk était célébré, d'ailleurs très rarement, en l'honneur du démon des eaux *Oukhane Khat*: le chamane avait été appelé auprès d'un malade dont la jambe était enflée; il ordonna de porter le malade au bord de la rivière et de pêcher une lotte; celle-ci ayant été apportée, le chamane fit une libation de vodka au démon, 'consacra' la lotte et la rejeta à la rivière; l'abcès du malade creva, une grenouille en sortit, qui se précipita à l'eau» (Zelenine 1952 :212). Le transfert de la maladie dans la lotte semble être rendu possible grâce à l'aspersion de vodka à l'esprit

de la maladie. Pour Zelenine (1952), ce rituel est un échange avec le démon contre l'âme du malade et la lotte est l'objet d'échange.

L'aspersion de substances est aussi présente dans le chamanisme de Mongolie, « *deger-e amusige* 'uriner dessus': Pozdneev mentionne une action similaire lors du rituel *jolix xarxaqu* (d'exorcisme), où le patron doit cracher sur le *jolix*. Nebesky-Wojkowitz, décrit également une cérémonie d'exorcisme, où la personne, pour qui la cérémonie a lieu, doit se tenir dans le centre et boire de l'eau dans une tasse que l'on tient pour lui et crache le liquide dans un panier contenant la figurine *jolix*» (Sarkosi 1984 :333). L'action de boire le liquide et le recracher permet d'expulser du corps l'esprit qui cause la maladie et de l'introduire dans la figurine sur laquelle on crache.

«Lorsque de nombreux Mongols passèrent de la Khalta au Baïkal, quatre *bokholdois* [figurine servant à loger l'âme d'une femme morte très jeune ou de façon violente] les accompagnaient; pour se les rendre propices et pour qu'ils protègent le bétail, un chamane conseilla de faire leur image et de leur offrir du lait, de la bouillie, du thé, du beurre et de la vodka; ce furent les femmes de l'Os (clan) de Bouroutkhansk qui confectionnèrent les ongues, car les *bokholdois* appartenaient eux-mêmes à ce clan» (Zelenine 1952 :186).

Selon Hamayon (1990 :48), lors des sacrifices aux esprits de la forge, il faut de l'alcool.

«Quand la yourte d'un Bouriate est survolée par un cygne ou un aigle, il lance en l'air du lait ou de l'eau de vie» (Zelenine 1952 :129). Ces oiseaux sont considérés parfois comme des ancêtres et souvent comme des messagers entre les domaines humain et surnaturel.

«Khaghi-souglane ordonne au tsar-aigle de guérir sans délai ce Bouriate et de ne plus lui faire de mal à l'avenir. Toujours en songe, le Bouriate vit l'aigle voler vers lui, lui ouvrir son abcès, en retirer un ver et le jeter; en se réveillant, il constata que l'abcès avait crevé et que tout le pus était sorti...» (Zelenine 1952 :137). L'action d'incorporer et d'extruder un esprit néfaste est réalisé ici par un être du domaine surnaturel.

Pour Hamayon (1990 :458), «les figurations d'esprits accrochées au costume sont, elles, aspergées d'alcool, ce qui peut se rattacher à l'idée de nourrissement». Beaucoup plus que du nourrissement l'aspersion des substances spécifiques comme la vodka, le sang, le lait et l'alcool, ont souvent trait au passage d'entités surnaturelles dans le corps du chamane, d'un malade et dans des supports d'esprits.

5.5 Banche turque : (Yakoute)

Les Yakoutes, population turque du nord de la Sibérie, étaient environ 382 000 en 1989 (Beffa et Delaby 1991-92 :222). La présence de forgerons et leur importance chez ce peuple, amènent de nouvelles dimensions à la pratique du chamanisme.

«S'ils suscitent crainte et respect, c'est, selon les uns, parce qu'ils manipulent le fer (Lot-Falck 1953 :931), selon d'autres, parce qu'ils contrôlent le feu (Eliade 1978b :368 et Roux 1976 : 84), et si

leur pouvoir de guérir certains maux (maladies du ventre, plaies) est souvent considéré simplement comme celui d'un homme sage et habile, fabriquer le costume et les accessoires du chamane requiert de sa part des qualités surnaturelles» (De Sales 1981 :35). Aussi, un proverbe yakoute dit: «Forgeron et chamane sont du même nid» (Sieroszewski 1902 :319). Pour une analyse plus détaillée du rôle du forgeron yakoute et les parallèles avec la fonction de chamane, je vous invite à consulter les ouvrages de (De Sales 1981), (Popov 1933) et (Sieroszewski 1902). Je reviendrai sur le rapport entre la fonction de chamane et celle de forgeron au chapitre 6 du mémoire.

Obtention du miroir métallique

«Ce n'est qu'à la neuvième génération qu'un forgeron se hasarde à façonner les ornements métalliques des vêtements du chamane, surtout s'il s'agit de la plaque de bronze avec l'image de l'*Āmägät* du chamane [esprit protecteur et double du chamane] que celui-ci suspend à sa poitrine et dont l'importance est capitale» (Sieroszewski 1902 :320).

Étymologie

Un des termes utilisés pour nommer le disque métallique du chamane est '*āmägät*', soit le même terme que l'esprit protecteur qui y loge.

«*Küsängä* apparaît ethnographiquement en Yakoutie comme une classe de pendentifs problématiques, il n'y en a qu'un seul parmi eux que l'on peut appeler *Kün* (soleil) *Küsaŋä*, un fait peu surprenant dans un groupe d'objets apparemment dérivés des anciens miroirs (turc ancien *Küsümü*), et maintenant diversifiés comme 'miroir' (Chor, Sagai, Koibal, Kachin, Kumandin, Altaïen, Tuva, Xakas)» (Hatto 1985 :151-152).

Divers modèles

«Lorsque le chamane veut s'en prendre à l'âme d'un forgeron, cette âme se cache dans le '*kuolgan*' (plaque de métal avec 7 ou 9 trous de différents diamètres), où le chamane ne peut l'atteindre» (Popov 1933 :257-258). De plus, le forgeron «peut lancer son *kuolgan* sous les pieds d'un chamane quittant la forge, ou encore il peut l'enterrer sous le pas de la porte, au-dessus duquel le chamane passera; il prononcera au même moment des incantations spéciales. En marchant au-dessus, le chamane perd son âme dans le *Kuolgan*. Lorsque le chamane est parti, le forgeron détruit son âme en chauffant le *Kuolgan* jusqu'à ce qu'il soit rouge» (Popov 1933 :258). Le forgeron possède donc son propre disque métallique qu'il utilise à la manière des chamanes pour y introduire les âmes.

Sur le costume du chamane yakoute, on retrouve parfois deux plaques métalliques rondes représentant des seins de femme (Sieroszewski 1902 :321), (Sternberg 1933 :492), (Zelenine 1952 :244), (Hamayon 1990 :489). Plusieurs interprétations ont été avancées sur le fait que certains chamanes masculins yakoutes s'identifient par leur habillement et leurs attributs à des femmes. Pour Hamayon (1990 :489), les seins métalliques sur le costume, symbolisent l'épouse surnaturelle du chamane, en même temps que «le cumul symbolique des sexes par le chamane lui-même». Ce qui démontrerait sa position de médiateur privilégié entre les domaines. Pour L. Sternberg (1924 :492), le chamane yakoute porte des attributs féminins afin de s'identifier à son esprit protecteur femelle (épouse surnaturelle) qui le possède lors des séances chamaniques. Pour D. Zelenine (1952 :244), l'assimilation

du chamane masculin à une femme serait un indice de l'archaïsme du chamanisme matriarcal, mais aussi elle serait reliée à l'idée que «l'esprit dans l'homme a été primitivement comparé à la grossesse». Les trois interprétations ne sont pas incompatible et le simple fait de cumuler les deux sexes permet au chamane de partager la condition de l'autre sexe et ainsi d'élargir son champs d'action.

Au dos du costume du chamane, «sont suspendus des ronds en fer blanc de la dimension d'une soucoupe et qui représentent 'le soleil' (*Kiingué*). Un d'entre eux est percé: on l'appelle 'l'orifice du soleil' (*oïbon-kiingätä*)» (Sieroszewski 1902 :320).

«L'*emeget*, dont le nom est formé sur la racine turco-mongole *eme* : 'femme', est l'esprit sans lequel nul ne saurait être chamane. Il est matérialisé sur le plastron du chamane par un cercle métallique. Ce cercle, qui porte aussi le nom d'*egemet*, devient, une fois placé là rituellement par un vieux chamane, le signe que le nouveau a accédé à la fonction, et est donc l'élément le plus important de son accoutrement» (Hamayon 1990 :772). Voir **image #23** (Hamayon 1990), pour le plastron du chamane avec le disque *emeget*. Voir aussi les photos de costume du chamane yakoute : **image #24** (Harva 1959), **image #25** (Pekarckij et Vasilev 1910), et **image #26** (Trochanskij 1902).



23. Plastron d'un chamane yakoute
(Hamayon 1990)



24. Chamane yakoute
(Harva 1959)



25. Costume de chamane yakoute
(Pekarckij et Vasilev 1910)



26. Costume de chamane yakoute
(Trochanckij 1902)

Mythes d'origines

«Le premier chamane sculpta à partir de pièces de saule, *ämäkät*, des oiseaux et des animaux, et leur souffla tous la vie en eux avec son souffle, après quoi ils se cachèrent. Depuis ce temps, les esprits auxiliaires chamaniques existent» (Balzer 1996 :308). Ainsi, le premier chamane mythique utilise son souffle pour introduire les auxiliaires contenus dans son corps pour les introduire dans des supports.

«L'origine des chamanes yakoutes est, d'après la légende, en liaison avec un totem animal, l'aigle, ou végétal, le mélèze ou le bouleau: l'aigle mange l'âme d'un enfant, futur chamane, l'emporte et la couve sur un mélèze ou un bouleau, puis, lorsque l'enfant est sorti de l'oeuf, il le descend dans un berceau de fer jusqu'au pied de l'arbre; le chamane nouveau-né est alors confié aux soins d'*Iliakyl*, la mère-oiseau» (Zelenine 1952 :260). Ce mythe nous démontre une action transformatrice bien connue, qui consiste à avaler l'âme pour la remettre au monde transformée. Dans ce cas-ci, c'est un être surnaturel qui donne naissance au premier chamane. La relation mère/enfant est donc utilisée pour signifier la relation esprits/ 1^{er} chamane mythique. Relation que l'on a vu se répéter chez les populations étudiées jusqu'à présent.

Élection du chamane et obtention des accessoires

J'aborderai maintenant des éléments reliés à l'obtention de la vocation du chamane yakoute. «Lorsqu'il était jeune, *Tokoyeu* s'arrêta à un camp de chasseurs près de Sien Kiuol. Soudainement, il tomba dans une sorte d'enchantement ou transe: J'étais entouré de cinq esprits à ressemblance humaine qui décidèrent de m'éprouver à cet endroit. Quel genre de séance devrais-je faire? Quel genre d'esprits *aiyy*-bienfaisants, *abaahy*-néfastes, je contrôlerai? Quel genre d'attributs (manteau, tambour) aurai-je pour mes séances? Alors ils ont dit: «Tu seras un chamane de rang médium *oiuun*, un bon chamane. Tu résoudras les problèmes des gens.» À ce moment, je revins à moi. J'étais sur le dos, avec les mains sur ma tête douloureuse. Je me levai, et depuis ce temps, j'ai commencé à faire des séances» (Balzer 1996 :307). Pour d'autres récits, voir (Balzer 1996 :310).

Certaines données permettent de croire que l'obtention du miroir métallique peut être combinée à l'obtention de la vocation lors du rituel de consécration d'un nouveau chamane. Le disque de cuivre '*ämägät*' avec l'image d'un être humain que le chamane coud sur son tablier «est fixé sur le costume du candidat par un vieux chamane lors de la cérémonie d'initiation, et d'un autre côté, peut être rayé par un vieux chamane pour celui qui refuserait d'être chamane» (Sternberg 1924 :484).

Pour devenir chamane, il faut être considéré comme: «*ahaghas etteekh kïhi* ou une personne avec un corps ouvert» (Balzer 1996 :314). De plus, «Tout grand chamane peut enfanter à l'instar d'une femme. *Tytchyll* a plusieurs fois accouché et, entre autres, il a donné naissance à un brochet. Un autre chamane de Nam a enfanté un corbeau; les couches ont été très pénibles. Il a même failli en mourir. Certains accouchent de petits chiens, de cannetons, etc.» (Sieroszewski 1902 :319). Le chamane accouche en fait d'esprits auxiliaires représentés sous la forme d'animaux qui lui permettent d'effectuer ses actions dans les divers zones des domaines surnaturel et humain.

«Un bon chamane peut se brûler en trois endroits: au sommet de la tête, au foie, à l'estomac. Il peut s'enfoncer un couteau des deux mains si profondément qu'il se transperce quelques fois de part en

part. Dès qu'un chamane se perce, son 'soleil' (pièce de ferblanterie qu'il porte au dos de son kaftan de chamane) disparaît, et il le crache avec le couteau» (Sieroszewski 1902 :317).

Ces récits nous indiquent que les chamanes yakoutes, à l'instar d'autres populations de Sibérie, pouvaient extruder par la bouche des objets métalliques, dont le miroir, ainsi que des esprits auxiliaires sous formes animales, lors de certains rituel. On pourrait donc parler comme dans le cas des nanai de fécondation symbolique par le haut.

L. Sternberg (1955) nous fournit des détails intéressants sur la relation du chamane avec ses esprits. Selon l'auteur, tous les humains peuvent entrer en relation sexuelle avec les *abassy*, qui sont des êtres surnaturels, maîtres et maîtresses du monde céleste et chthonien. Cependant, «les *abassy*, en apparaissant au chamane en rêve, n'entrent pas personnellement en relation sexuelle avec lui. Ceci est fait par leurs fils et filles. Ainsi, si avant d'être appelé au chevet d'un malade, le chamane reçoit en rêve une fille *abassy* et qu'elle entre dans sa poitrine sous l'aspect d'une femme et veut faire l'amour dans la journée» (Sternberg 1955 :482), le chamane saura qu'il sera appelé à guérir et qu'il aura toutes les chances de réussir.

Un de ces esprits *abassy* nommé '*ämägät*', «aurait une individualité séparée appartenant à chaque chamane. Chaque chamane possède un *ämägät*, c'est son esprit protecteur, une partie inséparable de lui. Elle est une des filles du 'ciel ravi', la fille céleste du grand chef des esprits *abassy*, *Ilbis* lui-même, qui inspire le chamane, étant en relation sexuelle avec lui» (Sternberg 1955 :483-484).

Les récits cités plus haut nous démontrent encore une fois le rapport étroit entre l'obtention des accessoires, des esprits auxiliaires et de la vocation chamanique. Le même procédé symbolique de transformation (intrusion/extrusion) concrétise le lien entre des domaines distincts, humain et surnaturel. Le type de relation que le chamane entretient avec les esprits participe également à cette transformation.

Fonctions du miroir métallique

Voyons maintenant les diverses utilisations des disques métalliques des chamanes yakoutes. «Le costume des chamanes yakoutes porte la figuration en métal des 'reins de *Tärgan*', esprit du monde inférieur qui inflige des maladies, et l'*ojun* ou son 'double', est sensé découvrir la cause de la maladie en regardant à travers les ouvertures ajourées des deux disques en forme de rosaces figurant ces 'reins', pratiquer donc une sorte d'haruspice transposée sur un plan symbolique» (Lot-Falck 1968 :260).

«Lorsque le chamane doit exécuter une action à distance, comme attaquer un chamane rival, il incorpore son *ämägät* dans une figuration spéciale [miroir de cuivre] et l'envoie vers sa destination» (Sternberg 1924 :484).

«Les disques 'soleil' et 'lune' sur le costume du chamane, que l'on prétend utiliser pour éclairer le chemin du chamane yakoute à travers le monde chthonien mal éclairé *abasi*, avec sa propre 'luminosité' déficiente, projettent de larges rayons» (Hatto 1985 :151).

Aspersion de substance

J'aborderai maintenant l'aspersion rituelle de substances, chez les Yakoutes. Dans son ouvrage intitulé : «Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes», W. Sieroszewski (1902 :325-331) construit ce qu'il appelle «le squelette du rite chamanique», qui est en fait un rite pour la guérison. Je mentionnerai ici certains moments de ce long rituel.

«Le chamane enlève lentement sa chemise et endosse son kaftan magique. On lui tend une petite pipe: il fume en avalant la fumée. Ses hoquets et son tremblement nerveux s'accroissent; son visage pâlit, se couvre de sueur, sa tête retombe sur sa poitrine, ses yeux se ferment à demi». «Cependant, on a étalé au milieu de la yourte sa peau de jument blanche: il se fait donner de l'eau froide qu'il avale lentement, à grandes gorgées. Puis, d'un air somnolent, il prend son tambourin, s'avance jusqu'au milieu de la salle et fait des genuflexions aux quatre points cardinaux; en même temps, il crache de l'eau à droite et à gauche» (Sieroszewski 1902 :326-327). Après avoir invoqué et conjuré des êtres surnaturels par des danses, des chants et des imitations, le chamane «s'approche du malade et par un flux de conjurations, de menaces, de promesses alléchantes, il oblige la cause de la maladie à se retirer ou bien il enlève le mal du lieu infesté, 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 pied, le chasse de la main en soufflant. En même temps, les assistants apprennent à quel prix les dieux d'en haut ont permis de ravir le butin d'un de leurs subordonnés» (Sieroszewski 1902 :330).

«Un récit de la fin du siècle dernier nous montre une vieille, femme du maire de l'île de Kyllah, qui, soi-disant chrétienne, conservait en secret ses ongues; un peintre en bâtiments russe, qui passait au blanc les murs de la maison, découvrit en travaillant une cachette où se trouvait une idole avec, à titre d'offrande, un flacon de vodka» (Zelenine 1952 :91).

«A la fête printanière du *Koumys* [lait de jument fermenté], les Yakoutes offrent de ce breuvage 'aux ombres des chamanes morts'. Le chamane dans lequel vivait un démon *abassy* revient souvent après sa mort dans sa maison et cause des malheurs à ses proches» (Zelenine 1952 :187).

Voici une partie d'un long serment dit par le chamane lors de sa consécration: «Je connaîtrai, vénérerai, saluerai l'*abasy Kytai Baqsy Toyon* (dieu des forgerons qui habite le monde inférieur), qui accorde aux Yakoutes les forgerons habiles et les puissants chamanes. Si *Kytai* s'irrite contre un forgeron, il lui enverra la maladie et j'ordonnerai de tuer en son honneur une vache à robe rouge; de son sang, j'aspergerai les instruments de la forge; le coeur et le foie, je les pulvériserai sur le fourneau. Si moi-même je tombe malade du fait de cet *abasy*, un autre chamane apportera pour moi la victime expiatoire» (Lot-Falck 1974 :680).

«Nous avons vu le chamane yakoute, après avoir fait passer en lui l'esprit de la maladie, le transmettre à un animal. Chez les mêmes Yakoutes, Stefanovitch vit, en 1891, un chamane installé le démon d'une maladie dans une vache en bois, épaisse de 13 cm et longue d'un demi-mètre, qu'il barbouilla ensuite du sang d'une bête sacrifiée la veille; il aspergea également le foyer de ce sang» (Zelenine 1952 :252). «Pour devenir chamane, le Yakoute buvait le sang d'un serpent» (Zelenine 1952 :260).

L'absorption de substances et leurs aspersion sont donc utilisées par les chamanes yakoutes pour faciliter l'intrusion et l'extrusion d'êtres surnaturels dans le corps d'un malade, du chamane ou dans un objet susceptible d'être un support d'esprit.

Voici la description d'une séance de guérison yakoute. «D'abord, le chamane crie trois fois au-dessus de la tête du patient: Quelle bête veux-tu? Dis-le moi seulement et quitte le malade!. L'esprit répond par la bouche même du chamane et indique la couleur de la bête qu'il désire et qu'on amène aussitôt. Le chamane, contrefaisant celui qui grimpe à un arbre, demande au démon céleste *Ai-toën* de rendre au malade son âme, en prenant en échange l'animal. Puis le chamane crie trois fois sur l'animal, et en même temps que le malade, crache trois fois sur lui. Enfin la bête est ramenée dans le troupeau. Le chamane continue à réclamer: Voici la bête, prend-la, garde-la, mais sauve le malade. Je l'ai prise, répond le démon par la bouche du chamane, et le malade guérira dans sept (ou huit ou neuf) jours» (Zelenine 1952 :197). Même scénario rituel de guérison avec crachage sur un animal consacré, voir (Zelenine 1952 :199).

«Mais il arrive, dit le chamane Isidor, que l'*abassy* apparaissant au chamane, lui prenne sa nourriture, la verse et la disperse, et si le malade doit mourir, elle se tient avec une poignée de sang élevée au-dessus de lui et embrasse ses lèvres, et l'âme du malade tombe ensuite dans le creux de ses mains, et lorsqu'elle est tombée, la fille *abassy* l'avale en riant très fort. Maintenant, si le chamane a un rêve de ce genre, il est très douteux de l'issue de la maladie, et s'il est appelé auprès d'un malade au moment où il a eu ce genre de rêve, il fera tout pour s'abstenir d'y aller» (Sternberg 1924 :483).

Comme le chamane, les esprits peuvent avaler l'âme d'un individu, dans ce cas-ci, l'issue d'une telle action est néfaste. Un autre élément qui attire mon attention est l'utilisation par un être surnaturel plutôt que le chamane, d'une substance 'lubrifiante', le sang, afin d'extirper l'âme du malade par la bouche et l'avalier.

5.6 Branche turque : autres populations

Voyons maintenant des données sur différentes populations turques de Sibérie, dont la littérature, moins abondante, nous fournit des détails épars mais très intéressants.

5.6.1 Kirghiz

Selon Lubo-Lesnichenko, les miroirs de la période T'ang (7e au 9e siècle) étaient très populaires chez les Kirghiz. «Les Kirghiz ont sélectionné comme imitation seulement quelques-uns -ceux qui arboraient des dessins d'animaux, grappes de vin, les quatre bêtes, etc. Après avoir enrichi leur éventail de connaissances par l'étude des éléments ornementaux des T'angs, Sassaniens et d'Asie centrale, les maîtres artisans Kirghiz eurent du succès dans l'évolution d'un style propre» (Lubo-Lesnichenko 1975 :163).

On retrouve des miroirs métalliques avec les 12 signes du zodiaque dès le 6e siècle. «Le cycle avec 12 animaux du zodiaque fut probablement emprunté par les Chinois à l'Asie centrale où il était largement utilisé parmi les populations turcophones. Pour cette raison, les symboles sur le miroir étaient très familiers et compréhensibles pour les Kirghiz de l'antiquité» (Lubo-Lesnichenko 1975 :161-162).

5.6.2 Tuva

En 1931, parmi les 65,000 Tuvas, on comptait 725 chamanes. «Un *eren* très puissant utilisé par le chamane, est le miroir de bronze (*Küzüngu*). Habituellement, ce sont d'anciens miroirs trouvés accidentellement par les chamanes, mais parfois les miroirs sont fabriqués par des forgerons sous les directives des chamanes» (Vajnshtejn 1984 :356).

Divers modèles

«Certains chamanes accrochent des miroirs de bronze ancien sur leur costume. Un rôle particulier d'un tel miroir appelé *Küzüni* (un esprit protecteur très puissant dans le chamanisme tuva qui peut même supplanter le tambour dans les rites) a une assez ancienne tradition, datant probablement aussi de l'âge de bronze. Le «Book of happiness», d'écriture sechwan en texte runique et datant du 10e siècle, contient des informations sur les propriétés surnaturelles du miroir» (Vajnshtejn 1984 :365).

Les représentations solaires que l'on retrouve sur différentes parties du costume des chamanes tuvas de l'est et «symbolisant le soleil et la lune, sont probablement les plus anciens attributs du costume du chamane. Comme certains de mes interlocuteurs le disent, les symboles solaires sont les réceptacles des *érens* célestes correspondants» (Vajnshtejn 1984 :365).

Sur le costume des Tuvas de l'Ouest, on retrouve, entre autres, «un ou plusieurs disques de cuivre (parfois avec la gravure d'un homme), ou des objets de bronze trouvés accidentellement» (Vajnshtejn 1984 :363). Chez les Tuvas de l'Est, des plaques métalliques cousues sur le costume du chamane et considérées comme des boucliers, ont servi «à éloigner les mauvais esprits» (Vajnshtejn 1984 :369).

Élection du chamane

Voyons maintenant quelques détails sur l'élection et l'initiation du chamane tuva. L'élection du chamane serait précédé de «crises soudaines d'*albistar*. Ce mot, une dérivation du mot *albis*, est le terme tuva pour décrire toute crise d'hystérie ou de folie. Parfois, la maladie du chamane est identifiée comme une maladie accompagnée par des convulsions. Pour le guérir, le malade invite un autre chamane. Après des rites spéciaux, si il proclame que les esprits de l'ancêtre du chamane se sont déplacés à l'intérieur du patient, ce dernier doit devenir chamane» (Vajnshtejn 1984 :357). C'est l'introduction d'un esprit dans le corps du futur chamane qui provoque certains comportements associés à la maladie initiatique qui est, selon Vajnshtejn, «non seulement une maladie d'origine nerveuse et psychologique, mais également de prédisposition héréditaire» (Vajnshtejn 1984 :357). Voir le chapitre 2 pour ce type d'interprétation en terme de psychopathologie.

L'auteur nous fournit cependant certains détails qui permettraient d'interpréter l'élection du chamane tuva d'un autre point de vue. «Un des esprits puissants qui habite le monde chthonien se

nomme *Albis*. Il est généralement représenté comme une femme à l'aspect choquant qui peut sembler être une beauté pour un homme ou devenir un homme pour une femme, si elle le désire ainsi. *Albis* peut vivre à l'intérieur de l'homme. En pénétrant les êtres humains d'une façon ou d'une autre, assez souvent à travers des relations sexuelles, *Albis* fait des gens dérangés. Ce dérangement est appelé *albistar* (devenir dément ou fou)» (Vajnshtejn 1984 :355).

Ces quelques détails nous montrent le type de relation que le chamane entretient avec les êtres du domaine surnaturel. D'abord les esprits auxiliaires pénètrent le corps du chamane en signe d'élection au même moment où *Albis*, un esprit puissant du monde chthonien, pénètre dans le corps du chamane, a des relations sexuelles qui causent chez lui des troubles qui peuvent être associés à la maladie initiatique.

«Dans son manuscrit, N.F. Katanov rapporte qu'il a été informé qu'à Ulug-Heme vivait un grand chamane qui pouvait, en performant les cérémonies, marcher sur le feu et n'avoir aucune brûlure sur la plante des pieds. Ensuite, le chamane se perça la poitrine avec un couteau qui ressortit de sa bouche, ne causant aucune blessure observable» (Vajnshtejn 1984 :360). Vajnshtejn (1984), considère cette action comme une sorte de 'truc' que les chamanes exécutent. Dans le cadre de ma recherche, il s'agit d'un exemple de plus sur la possibilité du chamane d'incorporer des objets métalliques et de les expulser ensuite par la bouche, que l'on retrouve chez les populations turques comme chez d'autres populations de Sibérie.

5.6.3 Soïote

Selon U. Harva (1959 :347), chez les Soïotes, «on y voit aussi des miroirs métalliques ronds et des images des esprits dont la facture indique un contact avec la culture chinoise».

«Sur les épaules de l'habit du chamane soïote, nous voyons en outre deux disques de métal qui sont probablement des sortes de boucliers protégeant le magicien» (Harva 1959 :343). Voir **image #27**, d'un chamane soïote (Harva 1959).



27. Chamane soïote
(Harva 1959)

5.6.4 Teleut

«Selon V.A. Anokhin, chaque chamane, à côté de sa femme terrestre, en a une deuxième, une femme-esprit qui vit dans le 7^e ciel. Son nom est *Ak-Tshetcher-Jash* (la jeune, la gentille, l'éloquente) (Sternberg 1924 :487).

L. Sternberg (1924) nous fournit le texte d'un rituel que le chamane célèbre pour *Ulgen*, le seigneur du monde céleste, qui met en scène un dialogue entre le chamane et son épouse surnaturelle.

«Ak-Tchetcher-Jash chante au Kam (chamane) :»

«Ayant entendu parler de ton arrivée il y a un mois,
 J'ai mis de la nourriture dans le plat d'or.
 Mon mari, le jeune *Kam*,
 Une journée avant ton arrivée,
 J'ai mis de la nourriture dans le plat d'argent.
 Mon chéri jeune *kam*!
 Nous nous assoirons ensemble à la table bleue,
 Nous mangerons la nourriture du plat d'argent.
 Nous nous assoirons ensemble à la table blanche,
 Nous mangerons la nourriture du plat d'or.
 La route d'*Ulgen* s'est brisée.
 La route du blanc *Ulgen* s'est asséchée (disparue)
 Mon mari chéri, mon jeune *Kam*,
 Cachons-nous dans l'ombre des rideaux
 Et faisons l'amour et ayons du plaisir,
 Mon mari, mon jeune *Kam*!»

Le *Kam* réplique:

‘La route d'*Ulgen* ne se brisera pas,
 La route du blanc *Ulgen* ne s'asséchera pas
 Ma jeune femme *Ak-Chetcher*
 Ma chérie, ma femme *Ak-Chetcher*
 Nous monterons le ‘*tapti*’ (entaille en spirale sur l'arbre chamannique)
 Et louerons la pleine lune.
 Je suis pressé de la rencontrer.
 Ma femme *Ak-Chetcher* [vivant] près du blanc *Ulgen*.
 S’empresse de préparer la nourriture dans le plat d'or.
 Je ne mangerai pas la nourriture de la table bleue,
 Avant de retourner sur la terre,
 Ma chérie *Ak-Chetcher*!
 Ma femme terrestre
 Avec ses cheveux auburn
 Et sa face de noix noire,
 Ma jeune *Ak-Chetcher* - ma femme souveraine,

Ma femme terrestre
N'est pas qualifiée pour verser l'eau sur tes mains» (Sternberg 1924 :487-488).

Cette femme céleste serait l'esprit principal du chamane qui compte également sur l'aide d'autres esprits auxiliaires femelles. «Dans la 14e sphère céleste, le chamane rencontre les neuf filles d'*Ulgen*. Elles l'aident dans les moments les plus importants, c'est-à-dire, lorsque l'âme a quitté le corps d'un malade. Elles viennent sur terre comme des éclairs, entourant l'homme, prennent parmi elles l'âme qui s'est envolée et la protègent dans le ciel» (Sternberg 1924 :488). La chamane se retrouve ainsi dans le rôle de gendre et d'époux face au domaine surnaturel.

La relation de nature sexuelle que peut entretenir le chamane avec ses esprits protecteurs se retrouve chez plusieurs populations turques. Selon Anokhin, «Les chamanes affirment que les esprits femelles leur confèrent tout leur mystérieux pouvoir, grâce auquel ils entrent en extase, deviennent capables de performances magnifiques, mettent dans leur bouche des charbons ardents, se jettent dans une pile de bois en feu, transportent d'énormes charges d'un endroit à un autre, etc.» (Sternberg 1924 :488).

5.6.5 Altaïen, Turc de l'Altaï et Minoussien (ou Tatar de Minusinsk)

Sous l'appellation d'Altaïen les auteurs regroupent souvent plusieurs populations turques de la région de l'Altaï. Ils étaient environ 71 300 en 1989 (Beffa et Delaby 1991-92 :181).

Mythes d'origine

«Sous l'influence chinoise, le miroir (*toli*) a acquis un symbolisme compliqué mais une relation première l'unit au soleil et à la lune» (Lot-Falck 1962 :357). «Dieu, dans un récit altaïen, a mis au ciel deux grands *toli*. Ces miroirs réfléchissent comme les yeux du *Num* l'image de toutes choses, et pour la connaître, le devin dirige à son tour un miroir vers l'un ou l'autre des deux astres» (Lot-Falck 1962 :357).

«Les Tatars de l'Altaï parlent d'une époque reculée où il n'existait ni soleil ni lune. Quant aux hommes qui flottaient alors encore dans l'air, on raconte à leur sujet qu'ils éclairaient et réchauffaient eux-mêmes autour d'eux, si bien qu'ils n'avaient pas besoin d'un soleil. Mais quand l'un d'eux fut tombé malade, Dieu envoya un être pour l'aider et il suspendit deux grands miroirs métalliques (*toli*) dans le ciel: dès lors, il fit clair aussi sur la terre» (Harva 1959 :129-130).

Voyons maintenant un mythe d'origine d'une lignée de chamanes urankhaï, tribu de l'Altaï. «Dans les temps anciens vivait un grand chamane appelé *Bo-Khan* (le chamane-Khan) qui était également un chef de tribu. Malgré le fait qu'il était marié, il entra en relation sexuelle avec une jeune femme céleste, la fille de *Khormust-Tengri*; il utilisait le sommet d'une montagne escarpée pour la rencontrer. Le chamane laissa croire à cet esprit céleste qu'elle était sa seule femme. De toute façon, la femme terrestre commença à suspecter cette autre épouse. Un jour, l'ayant suivi, elle grimpa jusqu'au sommet de la montagne escarpée. Elle trouva *Bo-Khan* et la jeune femme céleste. Cette dernière devina ce qui se passait, elle se fâcha et injuria le Khan et sa femme. Ces derniers furent immédiatement avalés par la

terre. La jeune femme céleste devint ensuite enceinte. Lorsqu'elle vint à terme, elle se sentit honteuse, revint sur la terre, en se cachant elle donna vie à un garçon, lui fit un berceau et le plaça sous un bouleau, et ainsi, la sève de ce dernier tomberait dans sa bouche. Les descendants de ce garçon devinrent les hommes des lignées des chamanes» (Sternberg 1924 :489).

Ce mythe bref mais rempli d'actions et d'informations, fait remonter l'origine de l'ancêtre d'une lignée de chamanes actuels à l'accouchement d'une femme esprit, fécondée par un chamane archaïque. Ce qui concrétise l'aptitude du chamane à entrer en interaction avec le domaine surnaturel, prend souvent deux formes: la naissance d'un chamane, issu d'au moins un 'parent surnaturel', ou encore une relation de type matrimonial du chamane avec un être surnaturel. Ce mythe combine donc ces deux formes de relation entre les êtres des domaines humain et surnaturel. Il est aussi intéressant de noter que la lignée de chamane est issu d'une union illégitime en contexte de monogamie ou pour le moins extra-conjugual.

Obtention des accessoires et élection du chamane

Lors de la cérémonie d'initiation annuelle, on plaçait sur une nappe servant d'autel plusieurs choses: «1) un bol contenant le sang d'un animal sacrifié pour le festin; 2) un bol d'eau; 3) un bol de lait de vache; 4) un peu de sel; 5) un plat avec divers types de gâteaux; 6) 7 pains en tas; 7) un pain avec un morceau de viande dessus; 8) des confiseries; 9) de l'argent et des petits sacs de farine ou de blé; 10) le miroir de la chamanesse 'faisant face au ciel'; 11) un plat avec les os de l'animal sacrifié; 12) un monceau de farine au milieu de la table. Deux pièces de monnaie sont placées dans les bols de sang, eau et lait, ainsi que dans le plat d'os. Avant la cérémonie, des chandelles pour les esprits sont placées sur le plancher, près et sur les os» (Basilov1984 :256-257).

Comme le mentionne Basilov, certains objets ne sont pas destinés aux esprits mais à la chamane, comme le pain, la viande et les confiseries. Le reste serait des offrandes aux esprits, selon l'auteur. Notons la présence du miroir métallique parmi les offrandes, seul objet de l'attirail. Basilov ne fait cependant aucune description de son utilisation lors du rituel. Il est fort probable que le miroir métallique et plusieurs choses seront aspergés d'au moins un des trois liquides. Je me base sur une pratique répandue chez les Turcs d'Asie centrale, qui est «d'asperger le tambour du sang d'un animal sacrifié au moment de la cérémonie annuelle d'initiation du chamane» (Basilov 1984 :256). Il s'agira pour le chamane de renouveler ses engagements envers sa communauté, ses liens avec ses esprits auxiliaires ainsi que certains objets de son attirail.

Fonction des miroirs métalliques

Voici maintenant les fonctions attribuées au miroir métallique des Altaïens et des Turcs de l'Altai. «Les *tolis*, miroirs en cuivre des chamanes, captent aussi les âmes tout en éclairant la route dans le monde inférieur» (Lot-Falck 1962 :357).

Certaines fonctions peuvent être associées au mythe qui associe les miroirs métalliques au soleil et à la lune. «Tout ce qui se passe sur la terre est projeté par le soleil et la lune sur le miroir magique du sorcier devin. C'est ainsi que le héros d'une légende altaïenne dirige son miroir magique contre le soleil

et la lune pour y lire dans leur image où a disparu un poulain qu'il recherche» (Harva 1959 :130). Voir **image #28**, costume du chamane Karagasse (Harva 1959).

«Katanov a relevé chez un chamane minoussien une curieuse survivance du procédé de la succion: son tambourin portait l'image d'un monstre qui, disait-il, suçait et guérissait les abcès» (Zelenine 1952 :242). «Des chamanes minoussiens expliquèrent de la façon suivante à Katanov ce qui était représenté sur leurs tambourins : deux oiseaux blancs guérissaient les maux d'yeux et on les nourrissait et les aspergeait de lait...» (Zelenine 1952 :257).

Cette pratique que Zelenine trouve curieuse, se retrouve également avec l'utilisation du miroir métallique, où lors de l'application du miroir sur la partie malade, l'esprit de la maladie est aspiré par l'esprit auxiliaire du chamane, logé dans le miroir. L'aspersion de lait servirait à introduire les esprits.

5.6.6 Tchouvaches

En 1989 on comptait 1 840 000 Tchouvaches (Beffa et Delaby 1991-92 :156). Plusieurs pratiques et croyances sont associées aux pièces de monnaie et à divers petits cercles en métal. On les utilise pour la divination (Dioszegi 1950-51 :362) ou encore comme offrande aux esprits (Zelenine 1952 :267,268). Le terme pour chamane est *jomza*, «ce chamane dirigeait les prières familiales et, lors des sacrifices, il recevait une part de l'animal offert» (Beffa et Delaby 1991-92 :156).



28. Chamane karagasse
(Harva 1959)

5.7 Branche samoyède (Sel'kup, Samoyède, Nenets, Enets, Nganasan)

Obtention des accessoires et élection du chamane

Voici le long récit de l'initiation d'un futur chamane samoyède tel que décrit par A.A. Popov et traduit par M. Eliade (1983).

«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 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.»

«Le candidat, toujours précédé de ses guides, arriva ensuite dans le pays de chamanes, qui lui fortifièrent la gorge et la voix. Il fut porté ensuite au bord des Neufs 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 de Mers et dans chacune nagait 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 de plusieurs nations : des Somoyèdes-Tavgy, des Russes, des Dolganes, des Yakoutes et des Toungouses. 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.» 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 chamanes, 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 pesait de tout son poids sur les champs pour qu'ils ne soient 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. 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 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 tout 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 Evenks). 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 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 chamane. 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 ses yeux mystiques. Il lui perça les oreilles, le rendant capable de comprendre le langage des plantes. Ensuite, le 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» (Elliade 1983 :48-51).

Plusieurs éléments vu jusqu'ici ont retenus mon attention dans ce récit qui raconte le voyage initiatique d'un futur chamane dans les divers zones du domaine surnaturel. En plus de faire une grande place à l'apprentissage du chamane auprès des entités surnaturels et à l'octroi d'éléments de son attirail, ce récit accorde une grande importance à la transformation du corps du chamane. Après avoir incorporé du lait maternel d'un esprit-femelle 'mère', le corps du chamane est dépecé, cuit(incorporé), forgé, reconstitué et les orifices du haut (yeux, oreilles, gorge) sont percés et fortifiés pour ouvrir le corps au domaine surnaturel.

J'aimerais maintenant aborder un rituel du peuple Selk'up pour l'obtention des accessoires par un nouveau chamane qui le consacre du même coup dans ses fonctions. Les Sel'kups étaient environ 3 600 en 1989 (Beffa et Delaby 1991-92 :203).

«La fonction de chamane étant héréditaire, les esprits des chamanes défunts d'une lignée sont censés tourmenter leur héritier jusqu'à ce qu'il accepte de devenir chamane» (Hamayon 1990 :461). Aussi, après avoir utilisé le tambour d'un autre chamane, l'esprit électeur lui demandera de s'en procurer un. Le chamane demandera l'aide d'un chamane expérimenté pour diriger le rituel.

«L'animation du tambour se fait au cours d'un rituel de grande ampleur, dont le nom *illäptyko* est formé sur la racine *ilyko*: 'vivre'. Il se déroule sur dix jours à l'arrivée des oiseaux migrateurs et rassemble toute la communauté. Auparavant, le tambour a été fabriqué, non par le chamane mais, sur ses indications, par les membres de sa communauté. L'important y est, la participation collective qui met en jeu l'opposition complémentaire des sexes et des moitiés[tribales]: l'arbre (sapin ou mélèze) devant servir à fabriquer le cadre du tambour, sa poignée et le battoir, est abattu et taillé par deux hommes, un de chaque moitié; de même la peau de renne sauvage mâle, à tendre sur le cadre et le battoir, est travaillée et cousue par des femmes appartenant en nombre égal à chacune des moitiés; la réalisation des pendants métalliques et la couture du costume relèvent respectivement des hommes et des femmes, toujours à égalité entre moitiés.»

«Selon la description de Prokofev, le premier jour, le chamane se rend en forêt pour chercher, avec l'aide de ses esprits auxiliaires, l'arbre dont ont été faits son tambour et son battoir, et en ramasser les débris jusqu'au moindre éclat; il les met en tas dans le marécage où se rapprochent les cours des rivières des deux moitiés de la tribu et où est censé vivre l'esprit féminin qui les protège conjointement; ces deux rivières ont leur source au Sud où pousse 'l'arbre sacré à intérieur creux' et se jettent au Nord, là où sont les morts. Le deuxième jour, il se rend à nouveau en forêt pour chercher cette fois l'endroit où est né le renne dont la peau est tendue sur son tambour: il inspecte les lieux que, selon ce que lui soufflent ses esprits, l'animal a fréquenté pendant sa vie, où il a été tué, et recueille jusqu'au moindre poil et jusqu'au moindre morceau d'os restant de lui; il ramasse même jusqu'aux excréments des hommes et des chiens qui ont mangé sa viande et va porter le tout au même endroit marécageux. Il lui faut ensuite aller 'capturer l'âme du renne', sa tâche la plus difficile. Certains chamanes fabriquent alors une effigie du renne en bouleau et y tirent une flèche d'un arc miniature. En possession de l'âme, le troisième jour, chamanisant dès le lever du soleil, le chamane va redonner vie aux restes du renne qu'il a ramassés: d'abord il reconstitue l'animal d'un rameau de bouleau fourchu représentant sa ramure de baguettes

placées latéralement pour figurer ses côtes, et pose la représentation ainsi constituée à côté du tambour, puis il envoie au marais ses esprits appelés 'père-corbeau et mère-corbeau'(de la moitié corbeau?) lui chercher de 'l'eau morte' et fait mine d'en puiser de son battoir et de la répandre sur la silhouette reconstituée : les parties éparses sont supposées se réunir pour former un renne entier - mais celui-ci est encore considéré comme mort; le chamane renvoie au marais ses esprits, chercher cette fois de 'l'eau vive' dont il fait mine d'asperger la figuration: l'animal est alors censé respirer et le chamane fait le geste de l'aider à se relever.»

«Commence alors la seconde phase du rituel: dans la hutte, face à l'entrée, le chamane plante un mélèze (représentant 'l'arbre creux' sis aux sources des deux rivières de la tribu) et y suspend le tambour qui, depuis la réanimation symbolique du renne, remplace la figuration de celui-ci dans le rôle de représenter l'animal (autrement dit, il transfère l'animal symboliquement réanimé de la figuration au tambour): puis, il fabrique dans des bois de sept espèces des figurines à forme humaine pour servir de support à ses esprits ancestraux. Une fois finis les préparatifs, le chamane enseigne à son renne-tambour la route qu'il devra parcourir - différente selon la moitié d'appartenance du chamane jusqu'au dixième jour. Le quatrième jour, toute la troupe (*argys*) des esprits du chamane, conduite par la fille de l'esprit de la forêt, est supposée atteindre, après une longue route, la berge de la moitié-aigle (si le chamane est aigle?). et, si les esprits ancestraux garantissent la solidité du pont, aller passer la nuit sur l'autre rive. Le cinquième jour, la troupe en fait autant du côté de la rivière de la moitié-corbeau (Casse-Noix). Le sixième et septième jour sont consacrés respectivement à atteindre les rivières aux couleurs rouge et noire, couleurs qui seront indispensables à la peinture de divers éléments de l'accoutrement du chamane et le huitième à ramasser des bois et des pierres pour les résonateurs du tambour et pour le battoir. Le neuvième jour, la troupe d'esprits atteint une grande surface d'eau qu'elle franchit lorsque la glace la prend. Le dixième jour - la route est dès lors la même quelle que soit la moitié d'appartenance - voit le chamane aller chez deux forgerons, dits respectivement gendre de moitié-corbeau et beau-père de moitié-aigle, qui lui donnent à la mesure de l'aptitude qu'ils lui prêtent, les objets métalliques qu'ils ont préparés sur ses indications; ils sont libres donc de lui en refuser certains. La route est de plus en plus difficile, caillouteuse, coûtant fatigue et sueur. Lorsque l'attitude du chamane fait savoir qu'il a atteint son but, des rennes, des oies et des canards sont abattus en vue d'un festin général au cours duquel devra régner l'abondance et seront régalingées les figurines d'esprits; seul le chamane devra continuer de jeûner, jusqu'à son retour chez lui.»

«La finale du rituel a pour signe le moment où le chamane enlève le tambour de l'arbre pour le donner à l'un des assistants qui en bat, tandis que lui, le chamane, fait des bonds, tenu par deux hommes qui l'empêchent de tomber; en face de lui, deux femmes représentent ses deux épouses surnaturelles, tout en prenant dans leurs bras les figurines pour les bercer, dansent et font des bonds avec le chamane. Enfin, le chamane brise en sept morceaux l'arbre planté dans la yourte et l'emporte avec les figurines où le tout sera laissé à pourrir. Pour signifier qu'il effectue le trajet de retour, son cheminement décrit un cercle, dans le sens des aiguilles d'une montre pour se rendre aux sources de la rivière Corbeau s'il est de la moitié-Aigle, sinon en sens contraire. Tous les participants sont alors censés descendre en barque la rivière jusqu'au marais qui fut le point de départ du périple» (Hamayon 1990 :461-464).

Ce long rituel renferme plusieurs éléments qui ont trait à l'obtention des accessoires vus jusqu'à présent et également de nouveaux : la participation collective et complémentaire des moitiés tribales et des sexes, l'aspersion de liquide pour faire passer les esprits dans les figurations, l'introduction d'êtres

suraturels dans des objets, l'obtention du tambour et des accessoires métalliques (par l'entremise de deux forgerons), présence symbolique de deux épouses suraturelles, jouée par deux femmes, et de la fille de l'esprit de la forêt.

Chez les Samoyèdes, «Le chamane 'Visière de fer' doit son surnom à la visière dont il garantissait les hommes de son mortel regard. Le suraturel, de même, est invisible ou insoutenable aux yeux ordinaires. Le jeune chamane samoyède invite son père à regarder d'un oeil seulement et à travers des lunettes de cuivre l'esprit qui a élu domicile dans le traîneau rituel » (Lot-Falck 1968 :258). Voir **image #29**, costume d'un chamane samoyède (Hoppal 1989 :84). Voir aussi **image #30**, plastron d'un chamane nganasan avec plusieurs disques métalliques (Gratchev 1981 :159).

Aspersion de substances

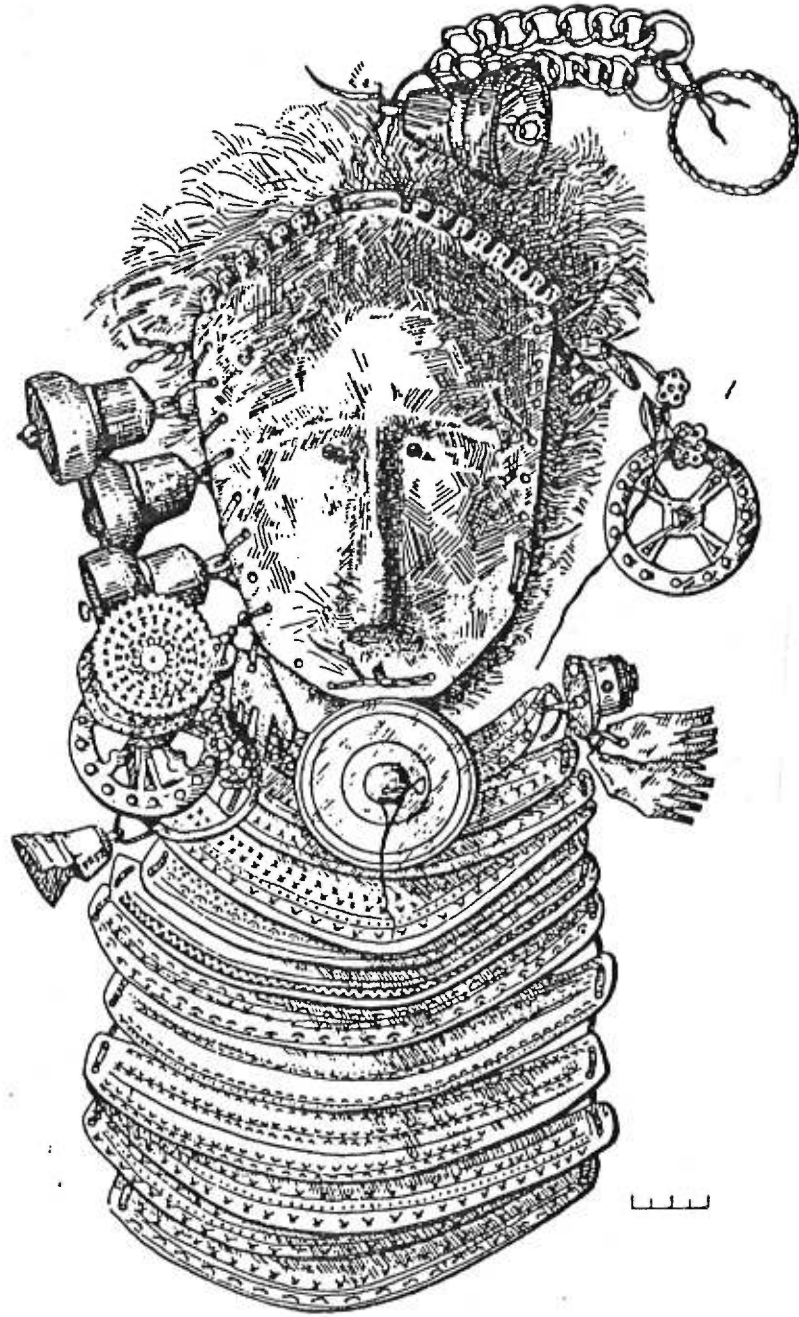
«Dans les contes nènes recueillis par Jitkov dans la presqu'île d'Ialmal, il est souvent parlé de 'preneurs de diables' et de lutins; les conteurs assuraient avoir eux-mêmes, près de Sourgout, attrapé deux sylvains³, en les attirant avec de la vodka; ils les avaient gardé enchaînés, l'un était mort, l'autre avait été remis aux autorités» (Zelenine 1952 :113).

«D'après une légende nène, autrefois tous les animaux venaient à l'appel de l'homme et il tuait tant de rennes sauvages qu'il voulait; le diable cracha sur l'homme, ce dernier se mit à grelotter, se couvrit d'une peau de chien pour avoir chaud, et depuis, les bêtes commencèrent à craindre l'homme» (Zelenine 1952 :155).

³ Divinités de la forêt



29. Chamane samoyède
(Hoppal 1989 :84)



30. Plaston du chamane nganasan
(Gratchev 1981 :159)

5.8 Branche finno-ougrienne : (Ostiak, Vogoul, Votiak)

Les Ostiaks ou Xants étaient environ 22 300 en 1989, alors que la population votiak (oudmourt) s'élève à 715 000 personnes dont 68 % habitaient la République oudmourte (Beffa et Delaby 1991-92 :193).

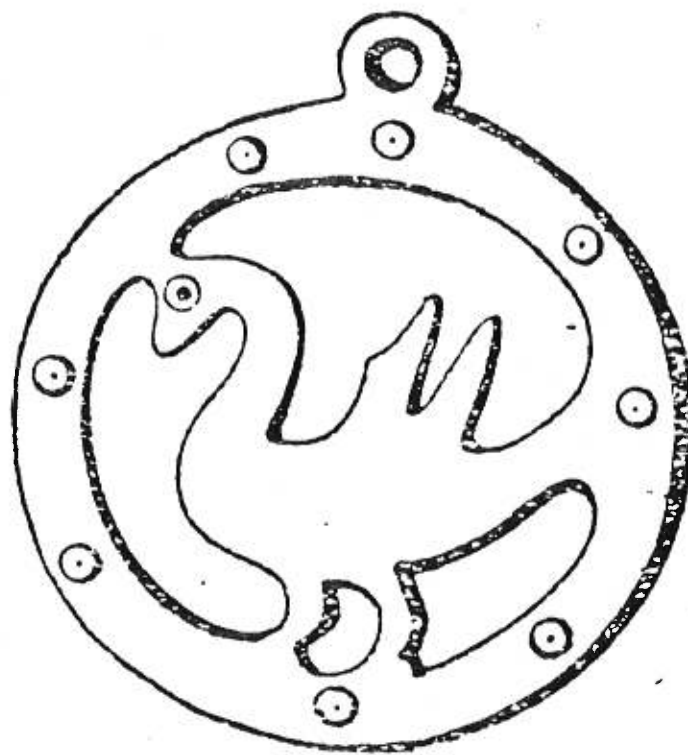
«Chez les Ostiaks, le soleil [disque métallique] est un accessoire important dans ce type de divination : En le contemplant, le devin voit des relations et des destins se rapportant à un homme même lointain» (Harva 1959 :130).

«Suivant les observations de Novitski, les Ostiaks du début du 17^e siècle, lorsque la première pêche avait été mauvaise, injuriaient le dieu des poissons, les Vieux de l'Obi, le jetaient par terre, le foulaient aux pieds et le couvraient de crachats; le déshonneur de l'ongone durait tant que la pêche ne s'améliorait pas» (Zelenine 1952 :88). L'action de cracher se veut ici punitive, alors qu'elle sera souvent bénéfique lorsque le chamane doit expulser de son corps des entités du domaine surnaturel pour les introduire dans un support approprié. On note aussi une relation de subordination entre les humains et des êtres surnaturels.

Dans son ouvrage, Zelenine nous montre le dessin d'une plaque en cuivre avec une figuration d'oie ou de cygne qui a été trouvée dans une sépulture vogoule (Man's) ancienne (Zelenine 1952 :79). Voir **image #31** (Zelenine 1952 :79). Cette plaque est à rapprocher avec les miroirs métalliques avec motif animal, logeant l'esprit auxiliaire ou principal du chamane pour les besoins spécifiques des rituels.

«Le chamane vogoul barbouillait de sang les lèvres des 'idoles', leur offrait des coupes pleines de viande qu'ils mangeaient ensuite de concert avec les assistants» (Zelenine 1952 :257). Le barbouillage des lèvres pourrait servir à faciliter l'introduction de l'esprit dans son support.

«Le *tuno* (vrai chamane) udmurt regarde sur une pièce d'argent réfléchissante et annonce la cause de la maladie» (Dioszegi 1950-51 :363).



31. Plaque métallique vogoule
(Zelenine 1952 :79)

5.9 Branche tchoukotko-kamtchadale : (Tchouktche, Koriak, Itel'men)

Les Itel'mens ou kamtchadales étaient environ 2 400 personnes en 1989 et il ne restait qu'environ 100 personnes qui parlaient leur langue (Beffa et Delaby 1991-92 :255). On comptait également en 1989, 15 183 Tchouktches et 9 242 Koriaks (Viïres 1993).

Le chamane tchouktche possède un esprit spécial appelé *enen*, qui est le maître de ses esprits auxiliaires. Ainsi appelle-t-on le chamane *enenelit* «celui qui possède l'esprit du chamane» (Sternberg 1924 :489). Chez les Koriaks, on nomme le chamane *iénélanane* «l'homme qui a logé en lui les démons [esprits]» (Zelenine 1952 :246).

«À côté de la femme ordinaire, les chamanes en ont une céleste - un esprit de la tribu *Kelé*, avec qui ils vivent comme mari et femme. Les deux femmes vivent ensemble dans une tente commune. En fait, sa nature entière et son apparence est assez semblable à celle d'une femme tchouktche. Lorsque le chamane est seul avec elle, ils ont tellement de plaisir, tellement de rires, de tels ébats (...)» (Sternberg 1924 :490). Cette épouse surnaturelle serait l'esprit, maître des auxiliaires du chamane, semblable à celui que l'on retrouve chez d'autres populations de Sibérie.

Il existe cependant chez les Tchouktches et les Koriaks des chamanes masculins qui se travestissent en femmes (5 sur 3000, au début du siècle); le contraire serait également possible, selon certains. Ces chamanes adopteraient tous les attributs féminins et deux des cinq auraient épousé des hommes. Voir (Hamayon 1990 :449-450).

Le changement de sexe, pour un futur chamane, se fait à la demande présente de l'esprit *Kélet*, son esprit protecteur, lors de la maladie initiatique. Le fait que l'esprit protecteur du chamane transformé soit de sexe masculin amène une certaine confusion dans les théories de Sternberg et d'Hamayon, dont l'élément central est un chamane doté d'une épouse dans le domaine surnaturel.

Tandis que L. Sternberg parle d'une «épouse du même sexe que le chamane 'transformé'» (Sternberg 1924 :490), une sorte d'esprit protecteur homosexuel, R.Hamayon (1990 :449), de son côté, affirme que «le jugement négatif sur les chamanes mâles qui 'changent de sexe' et deviennent des 'épouses d'esprits' est révélateur de ce que ce n'est pas là la voie idéale : dans la surnature comme dans la société, la position de la femme est caractérisée par la dépendance.» Pour une analyse plus complète des chamanes féminins, voir R.Hamayon (1990 :443-453) et L. Sternberg (1924 :490-493).

En devenant l'épouse d'un esprit protecteur puissant, le chamane travesti démontre avant tout ses capacités fécondatrices. Comme on l'a déjà vu chez d'autres populations, certains chamanes peuvent faire grossir leur ventre et extruder des objets (miroir métallique) et des esprits. En symbolisant sa transformation en femme, le chamane acquiert donc des pouvoirs fécondateurs qui contribueraient à son entreprise sur le domaine surnaturel. En cumulant les deux sexes les chamanes englobe deux catégories (masculin/féminin) qui s'opposent et ouvre grande les portes de la création symbolique.

Lors d'une cérémonie officinée par un chamane travesti *Tiluwgi*, à laquelle W.G. Bogoras assista, «l'âme de l'esprit-épouse entra en lui pour le posséder, et s'adressa à l'audience en de fortes louanges pour son amoureux. Au début de la séance, le chamane demanda à son esprit de se mettre à droite de

son tambour qui sonne faiblement; tous les gens présents ont alors entendu l'esprit soufflant très fort sur le cadre du tambour, après quoi il résonna de la bonne façon» (Sternberg 1924 :491). L'esprit, maître des auxiliaires du chamane insufflent ainsi les esprits logeant dans le tambour, lors des rituels.

«Durant la séance d'un chamane transformé, surnommé 'The scratching woman', la voix puissante d'un esprit femelle se fit entendre soudainement, ordonnant l'arrêt de la séance parce que le chamane qui avait promis de tuer un renne pour elle n'avait pas tenu sa promesse» (Sternberg 1924 :491). Le chamane dut attendre le retour du gibier à l'automne avant de pouvoir recommencer à performer des rituels.

On peut affirmer que l'accoutrement féminin du chamane masculin, présent dans diverses populations de Sibérie, servirait dans plusieurs cas à identifier le chamane à son esprit électeur féminin et épouse qui, rappelons-le, peut s'introduire dans le corps du chamane et parler par sa bouche.

Toujours chez les Tchouktches, «dans la tente d'un nommé *Omryé* se trouvait la femme de celui-ci, faible en santé et qui avait récemment accouché ; tout à coup, la femme tomba sur le dos sans connaissance et demeura immobile et raide comme un cadavre; son mari la saisit en criant et se mit à la balancer en cadence et à la jeter en l'air. Comme cela ne produisait aucun effet, il recourut aux procédés habituels des chamanes; il commença par sucer l'esprit de l'occiput de la malade; puis l'esprit étant entré dans sa bouche, il se mit à s'ébrouer, à agiter la tête et à faire des contorsions; ensuite, il cracha de côté, souffla dans sa paume fermée et posa sa main sur le coeur de la femme pour lui communiquer un peu plus de sa force vitale» (Zelenine 1952 :248).

Dans ce rituel, le corps du chamane est un réceptacle par excellence où un esprit néfaste et la force vitale circulent entre le chamane et la malade. Alors que le chamane utilise sa bouche pour l'intrusion et l'extrusion d'éléments du domaine surnaturel, le malade qui est aussi un réceptacle pour un être et une force surnaturelle utilise l'occiput.

«À cette époque, à savoir au 18^e siècle, chez les Itelmènes, toute femme était chamane, surtout si elle était vieille, ainsi que tout *Koekhtchoutch* (homme contrefaisant en tout la femme). En temps d'orage, *Biloukai*, dieu des nuages et du tonnerre, pasteur des animaux, entra dans une chamane et lui faisait prédire l'avenir» (Zelenine 1952 :245). «À la fête annuelle de la purification, tandis que les femmes chamanes dansaient, les esprits *kamouda* leur entraient par la bouche, au nombre de cinquante et davantage; ils avaient les dimensions d'un enfant de trois ans et vivaient, comme *Biloukai*, dans les nuages» (Zelenine 1952 :245). L'incorporation et l'extrusion d'esprits dans le corps est un procédé répandu en Sibérie et la bouche est l'orifice qui est privilégié pour ce type de manipulation.

5.10 Langues isolées : (Kèt, Youkaghir, Ghiliak)

5.10.1 Kèt

Les Kèts sont une population d'environ 1 100 personnes en 1989 (Beffa et Delaby 1991-92 :193). «En 1908, Peredolski vit, chez les Kètes, un chamane qui, après le second coup donné à

son tambourin et après un chant, bâillait nerveusement; les assistants disaient tout bas: à chaque bâillement entre dans le chamane un des esprits qui lui est soumis» (Zelenine 1952 :245). Le chamane kèt incorpore donc lui aussi ses esprits auxiliaires par la bouche avant de les transférer dans leur support, le tambour.

«Les Kètes attendent impatiemment le retour des oiseaux de la ‘terre de vie’ : *tomam* où ils ont passé l'hiver, celui du premier cygne surtout, qui ravive la force du chamane et restaure son pouvoir: il tourne au-dessus de son logis, il vole à travers une hutte bâtie tout spécifiquement avec deux ouvertures face à face, y laissant l'eau vive rapportée de *Tomam*, dont tous les hommes du camp devront goûter pour renouveler leur force de vie» (Hamayon 1990 :372).

«Chez les Kètes, la notion de vie est liée à celle de souffle et l'activité d'un organe vital peut être renforcée par l'ingestion de l'organe correspondant prélevé sur un animal; à propos de l'âme *ül'vej*, l'une des manifestations est l'ombre, elle quitte le corps et se réincarne, et l'enfant n'acquiert la sienne propre que quand il marche (une autre information dit que l'âme *ül'vej* vient au fœtus dans les entrailles de sa mère par ses organes sexuels, et qu'il y reçoit aussi l'âme des animaux que mange sa mère)» (Sternberg 1924 :553). Dans les rituels kèt, l'âme et le souffle vital sont étroitement liés à l'absorption de substance liquide et solide, appartenant au domaine surnaturel.

5.10.2 Youkaghirs

«Chaque chamane, dit Jochelson, particulièrement si il est jeune et beau, a une fille-esprit qui le supporte, alors que les anciens youkaghirs croyaient que le chamane avait des jeunes filles innocentes qui l'attendaient et attiraient les esprits de sexe masculin. Dans une chanson chamannique, le chamane décrit sa visite romantique à deux esprits femelles, dont l'une était jalouse de l'autre» (Sternberg 1924 :489). Les chamanes youkaghirs possèdent également un esprit protecteur maître des esprits auxiliaires du chamane, mais rien ne suggère de lien entre cet esprit et une épouse surnaturelle selon Sternberg.

«Jochelson décrit comme suit un rite des chamanes youkaghirs: le sorcier s'approche du malade et saisit de ses dents la partie du corps dont il souffre; mais le démon se débat, ne veut pas sortir du patient et le chamane est obligé d'appeler à l'aide ses esprits auxiliaires; passé du malade dans le chamane, le démon appelé *kouloul*, dit: «Donnez-moi de la vodka blanche et une peau de renard pour essuyer ma sueur et alors je quitterai le malade»; enfin, le chamane à la porte de la yourte en expirant l'air avec bruit, fait sortir de son corps le *kouloul* qui tourmentait le malade» (Zelenine 1952 :247).

Après avoir incorporé l'esprit de la maladie, son extrusion du corps du chamane demande ce que j'ai appelé une 'lubrification interne' à la vodka. Le chamane pourra ensuite le chasser en le soufflant par la bouche. Voyons maintenant le récit d'une autre séance de guérison fait par le fils d'un chamane défunt, tel que traduit par Évelyne Lot-Falck (1974).

«Il y avait un homme. Cet homme tomba malade. Il y avait un chamane. On fit chamaniser ce chamane. Il s'assit pour battre du tambour. Dès qu'il eut commencé à battre du tambour, il appella les ombres d'esprits-oiseaux, commença à chanter. Ayant chanté dit: «Mon ancêtre originel (Litt: racine de

l'arbre), mes ancêtres approchez, afin d'être une aide dressez-vous à mon côté, amenez ici mes *abutchapä* (esprits féminins); mes *qanbadaqtchä*, mes *yängätchuopä*. Mes enfants, mes descendants, pourquoi nous tourmentez-vous?» (Les ancêtres n'aiment jamais être dérangés). Les parents de cet homme malade dirent: «L'homme se noie dans une mare d'eau. On t'a placé pour regarder.» Le chamane dit: «son ombre par la route des ombres s'en est allé évidemment.» Ces gens dirent: «Courage n'épargne pas ta peine.» Le chamane alla dans le royaume des ombres : sur le ventre s'allongea (signe qu'il 'plonge' sous la terre). Sur la route du royaume des ombres il alla, une vieille rencontra. La vieille a un chien. Son chien se mit à aboyer contre ce chamane. La vieille tenant un racloir à peaux sortit de sa maison et se mit à interroger ce chamane: «Es-tu venu pour toujours, es-tu venu pour un temps? Le chamane dit à ses esprits: N'écoutez pas les paroles de la vieille, allez.»

«Jusqu'au fleuve du royaume des ombres, il parvint, un canot est là. Le chamane regarde de l'autre côté du fleuve. Leurs couvertures de peaux (des tentes) blanchissent, les gens vont et viennent dehors, leurs ornements métalliques tintent. Le chamane s'assit dans son canot, traversa, se leva, monta (sur la berge). Cet homme malade avait des parents morts depuis longtemps. Ce chamane entra dans leur maison, trouva là l'ombre de cet homme malade. Il la demande à ses parents: «Je suis venu prendre l'âme de l'homme qui se trouve chez vous.» Les parents ont regret (ne veulent pas la donner). La prit de force. Pour s'en retourner, introduisit l'âme en lui, recouvrit ses oreilles pour que l'âme ne sortit pas. Ce chamane, alors allongé chante (est de retour sur terre) quand il chante dit: «Mes rayons de soleil, tirez-moi». Alors ses aides (humains cette fois) le soulèvent par son kaftan. L'ayant soulevé il le font tourner trois fois contre le soleil. Lui ayant fait faire trois tours, ils s'arrêtent. Après être longtemps demeuré sur place, il se soulève sur ses articulations. Les jeunes fille supports d'esprits (choisies pour attirer à la séance des esprits masculins) étaient assises là. Quand le chamane se souleva sur ses articulations, elles lui frottèrent les articulations des jambes. Ensuite le chamane sautera là (près du malade). «Par la route des ombres, voilà que je suis venu», dira-t-il. Arriva là (au malade). L'endroit malade il le palpe. Ayant fini de palper il place son ombre (l'âme du malade). Dit à ses invisibles: «Surveillez son l'âme, priez.» Voulant terminer il dira; «Esprits, sortez.» (Lot-Falck 1974 :142-143).

Ce rituel de guérison décrit avec détail le voyage du chamane dans le domaine surnaturel à la recherche d'une âme disparue. Le chamane l'incorporera en lui avant de la réintroduire dans le corps du malade. Le corps du chamane comme certains des objets de l'attirail sont considérés comme des supports temporaires d'entités surnaturelles et ce rituel nous fournit encore une fois un bon exemple.

5.10.3 Ghiliak

J'aborderai maintenant quelques données du chamanisme des Ghiliaks ou Nivx. Situé dans la région de l'Amour, cette population partage plusieurs traits avec les Toungouses de Mandchourie, les Nanaïs et leurs voisins.

Obtention du miroir métallique et son étymologie

Selon L. Sternberg «le *lakhch* (couteau de palme) du chamane ghiliak est fabriqué par lui, mais il ne possède pas de corne et il achète le *pulk* (miroir de cuivre)» (Sternberg 1933 :311). Pour désigner le miroir métallique, les Nivx utilisent les termes suivants ; '*pulk*', '*pu'lung*', '*puling*' et '*tolï*'.

«Avant de devenir un '*pokhtyrdz-cham*', un chamane qui peut amener les âmes dans l'autre monde, il est malade et tourmenté jusqu'à ce que sorte de sa bouche le *pulk* - le miroir de cuivre du chamane, le *toz* - une pièce de cuivre pour les fumigations du chamane, et des cornes - *murki*, et finalement un *lakhch* - un couteau de palme» (Sternberg 1933 :311) et (Smoljak 1984 :251).

Selon Smoljak, c'est chez les Nanaïs, Ulchis et Nivx que l'on retrouve «un phénomène très spécifique qui est relié à l'extrusion des accessoires métalliques par la bouche des chamanes» (Smoljak 1984 :251). Les données de ce mémoire montrent cependant que des chamanes d'autres populations peuvent extruder de leur bouche, des couteaux et le miroir métallique, dont les Yakoutes.

«*Uz'mu Kekhn*- l'esprit protecteur du chamane, appelé *ajami* chez les Golds, habite dans le *uz'* du chamane. *Uz'* - une des trois âmes du chamane, littéralement, l'écorce d'un arbre» (Sternberg 1933 :311). Aucun lien direct de l'esprit électeur avec le miroir métallique.

Récits chamaniques

Voyons maintenant le récit d'une séance de guérison ghiliak que E. Lot-Falck (1974) intitule : «Comment un chamane transformé en phoque réussit là où d'autres avaient échoué.»

«Un chamane transformé en phoque à taches noires sur le dos aborde dans un village. Une jeune fille tombe subitement malade. Son père envoie chercher des chamanes. «Prenez un homme chamane de la montagne, un homme chamane du ciel, prenez un homme chamane souterrain.» On trouva, on amena les quatre chamanes. Le chamane de la montagne dit: «Faites-moi chamaniser, donnez le tambour, donnez la ceinture!»(ceinture chargée d'objets métalliques qui serait le principal attribut chamanique ghiliak). Voici qu'il se mit à chamaniser, se souleva, dit: «Koo, Koo, Koo. Un diable de la mer fait souffrir son ventre. Ha-a fui! (bruit qui indique que le chamane souffle l'âme du malade ou bien insuffle son esprit protecteur) Aide impossible!». Voilà il termina, s'assit sur le banc. «Chamane de la mer, chante!» L'homme de la mer se souleva: Donnez le tambour!... Koo, Koo, Koo, la *mam* du feu le fait souffrir (esprit féminin du feu). J'ai peur de la *mam* du feu. Comment chamaniserai-je? Ne connaissant pas de recours j'ai terminé. Homme du ciel, lève toi, chamanise!».

«Donnez l'*incou* (bâton taillé au sommet en effilochades), donnez le tambour! Ko, Ko, Ko, Ko, Ko, le diable de la montagne s'apprête à tuer, je ne peux aider.» Il finit. Le chamane souterrain entonna: «Kya, Kya, un habitant de la terre de l'ouest (du continent), du centre de la baie changé en phoque à belles taches noires est venu. C'est un chamane qui comprend, fais-le chamaniser!» Notre Ghiliak resté dans sa seule chemise (a repris l'apparence humaine) prit le tambour: «Un mauvais chamane chante, que dira-t-il? Lion marin blanc qui vit sur le dos de cette mer (phoque à crinière) apparais à mon aide. Seule femelle tonnerre ayant paru à mon aide, ayant fait gronder cette mer, excite-la, mugissant, émergeant de dessous le plancher, dans les chevrons de cette yourte plante tes dents!» Voici qu'elle les planta. «Eh! tu vas démolir la yourte! (crainte exprimée par les spectateurs) S'approcha. Dit à la femme. «Koo, Koo, Koo, fui.» Il souffla. Elle guérit» (Lot-Falck 1974 :727-728).

Plusieurs détails attirent mon attention dans ce récit. D'abord la présence de chamanes exerçant leur pratique dans une zone particulière du domaine surnaturel: ciel, montagne, souterrain ou subaquatique et ayant peu d'emprise sur les autres zones. Un autre aspect est la présence d'un esprit

féminin puissant qui pourrait être l'esprit protecteur et maître des auxiliaires du chamane. Un autre élément important du récit est que pour soigner la malade, le chamane devra utiliser son souffle pour réintroduire l'âme de la malade ou extirper l'esprit néfaste du ventre. De plus, l'esprit auxiliaire du chamane plante ses dents dans la yourte, probablement pour incorporer et éloigner l'esprit néfaste. Comme on l'a déjà vu le procédé d'incorporation et d'extrusion par la bouche est utilisé par les chamanes et également par des êtres du domaine surnaturel comme les esprits auxiliaires

Voyons maintenant de quelle façon le chamane ghiliak réunit ses esprits auxiliaires pour accomplir ses actions dans le domaine surnaturel. «Appel à des auxiliaires animaux.»

«Kua, kua, kua. Grands loups qui vivez sur cette montagne, descendez vers moi, deux à la fois, l'un blanc l'autre noir ! Lion marin rouge, qui vis dans cette mer, apparais à mon aide ! Apparais en tonnerre, en pluie, grondant ! Si je suis plus fort je tuerai cet homme, si je suis plus faible je mourrai. K...a ...a. Je n'ai aucun dieu près de moi. Vieux maître de la montagne, descends vers moi ! Les deux tigres, montez ensemble ici ! Chouette, auxiliaire de mon père, descends ! Auxiliaire de ma mère, animal canard de mer, qui vit sur la mer lointaine, à mon aide, monte ! Auxiliaire de mon frère aîné, hibou blanc, parais à mon aide ! Rat de fer, viens à mon aide, descends dans mon ventre ! M'ayant desséché, libère-moi !» (Lot-Falck 1974 :729).

Avant chaque séance le chamane appelle et convoque plusieurs êtres du domaine surnaturel. Les esprits et les âmes des ancêtres sont essentiels pour leur aide précieuse, voir chapitre 4.3 . À la fin de l'appel, il invite un esprit à entrer dans son ventre, ce qui aura pour conséquence de le dessécher. Bien qu'il n'en soit pas fait mention, on peut supposer que le chamane aura à absorber une substance liquide qui lubrifiera son ventre et facilitera le passage de l'esprit qui l'a desséché. Il est intéressant de noter encore une fois, l'étroite association d'élément métallique avec le ventre du chamane, sorte de forge microcosmique. Un autre élément important sont les liens sociaux du chamane avec ses esprits, certains étant liés de façon patrilinéaire et d'autres matrilinéaire. Ce qui indique que l'esprit protecteur du chamane comme les esprits auxiliaires sont subordonnés à ce type de relation avec les humains.

Aspersion de substances

«Contre l'incube et le succube zoomorphes, les ghiliaks mâchent du caviar et le crachent hors de la porte ou dans le trou à fumée de la yourte» (Zelenine 1952 :237).

«Les Ghiliaks possédaient autrefois de petites 'idoles' en fer qu'ils conservaient dans une boîte en bois déposée dans la grange. Seuls les vieillards pouvaient toucher la boîte: une fois par an, ils la sortaient, l'entrouvraient et en aspergeaient l'intérieur de vodka, puis ils la remettaient dans la grange» (Zelenine 1952 :102).

«Avant d'absorber l'esprit malfaisant, le sorcier devait d'abord l'expulser de l'endroit où il s'était logé. Et après l'avoir 'craché' ou 'vomi', il devait encore l'effrayer pour qu'il s'enfuit le plus loin possible du malade et de sa famille» (Zelenine 1952 :251).

«Le sorcier ghiliak souffle son esprit ami sur la partie malade pour qu'il en chasse le démon mauvais» (Zelenine 1952 :257). Voici une description qui indique que l'action d'extirper la maladie peut

être faite par un auxiliaire plutôt que par le chamane lui-même. Comme on l'a déjà vu, chez la plupart des populations sibériennes, les esprits et les chamanes sont capables des mêmes prouesses.

5.11 Chinois

J'ai compilé quelques données ethnohistoriques relatives à l'utilisation des miroirs dans la culture chinoise dont les contacts avec les populations sibériennes du sud furent très importants. «C'est possible que les miroirs en Chine doivent leur apparence à l'influence d'exemple sud sibérien, ceci semble le plus vraisemblable puisque le type habituel du miroir chinois est le même que le sibérien - un disque rond avec une boucle (bouton) à l'endos. D'ailleurs, les miroirs furent connus à une période plus ancienne qu'en Chine, puisque l'on ne connaît que deux exemples de miroirs découverts en Chine avant la période Ch'un-ch'iu (722-481 av. J.C)» (Lubo-Lesnichenko 1975 :160).

«Le cycle des douze animaux du zodiaque a probablement été emprunté par les Chinois à l'Asie centrale» (Lubo-Lesnichenko 1975 :160).

Voyons maintenant quelques utilisations du miroir. «Les surfaces réfléchissantes possèdent le pouvoir de conjurer les sorts et chasser le démon; les Chinois suspendent sur leurs idoles domestiques un miroir de cuivre et croient qu'un esprit néfaste qui entre dans la maison, regarde son reflet dans le miroir et l'abandonne à l'instant» (Dioszegi 1950-51 :365).

«Dans plusieurs régions de la Chine, lorsqu'une mort survient tous les miroirs dans la maison sont recouverts. Une des explications de la coutume est que si l'homme mort arrive à apercevoir sa réflexion dans le miroir il sera très horrifié de découvrir qu'il est devenu un fantôme et très désappointé d'une telle apparence. Une autre explication est que chaque miroir a une faculté mystérieuse de retenir et d'emmagasiner tout ce qui est réfléchi à sa surface où si un fantôme passe près de lui, le miroir deviendra alors la radiation de la malchance» (Johnston 1910 :294).

«Dans certains villages chinois, les miroirs sont recouverts ou renversés, non seulement lorsqu'un cadavre est dans la maison, mais après le coucher du soleil à chaque jour : on croit que les esprits mauvais et les autres influences maléfiques sont libres, la nuit, de vagabonder où ils veulent, et s'ils passent en face d'un miroir qui n'est pas couvert, ce miroir deviendra une source de danger et de malheur pour la famille qui le détient» (Johnston 1910 :294).

Il y a donc dans la population chinoise deux fonctions attribuées aux miroirs, qui sont à rapprocher des utilisations qu'en font les chamanes de Sibérie : chasser des êtres surnaturels et attirer et capter des êtres surnaturels.

CHAPITRE 6 : LA MÉDIATION ENTRE DOMAINES DISTINCTS.

Une étude de cette ampleur sur l'utilisation du miroir métallique dans le chamanisme de Sibérie se devait d'être réalisée. Comme on l'a vu, le miroir métallique semble posséder des qualités qui en font un objet important dans la pratique du chamanisme sibérien. Une analyse cohérente de toutes ces données s'avère une étape essentielle dans ce mémoire. Plusieurs recherches actuelles sur le chamanisme s'intéressent grandement à la relation qui est établie entre le domaine humain et le domaine surnaturel dans le but de résoudre le vieux dilemme théorique entre le réel et les apparences, que l'on conçoit sous forme d'un dualisme ontologique entre «un domaine interne (l'objet) et externe (ses représentations)» (Crépeau 1997a). C'est par l'entremise des connaissances autochtones qu'une solution se dessine. Dans leur cosmologie, les domaines humain et surnaturel sont étroitement liés dans un tout interdépendant formant l'univers. La tâche de l'ethnologue est de comprendre les principes qui guident la construction de ce savoir chamannique.

6.1 L'échange comme principe fondamental.

Comme on l'a vu dans ce mémoire, certains auteurs ont choisi l'échange comme principe fondamental de la relation entre les domaines. R. Hamayon (1990) a mis l'échange au centre de sa théorie sur le chamanisme sibérien. Selon elle, ce seraient les principes d'alliances entre les humains (entre les moitiés tribales et les sexes) qui dicteraient les relations entre le domaine humain et le domaine surnaturel. Son circuit d'échange comporte toujours trois positions: celle de donneur appartenant à la moitié de l'Autre (ou au domaine surnaturel), celle de preneur et rendeur appartenant à la moitié de Soi (ou au domaine humain). Ce modèle d'échange clos, conçu selon une logique d'alliance, obligerait de communiquer un signe, que se soit un individu, une entité surnaturelle, un objet ou une substance. R. Hamayon (1990 :348) affirme également que dans les deux formes les plus courantes d'échange matrimonial, «nul n'est en même temps preneur et donneur à l'égard d'un même partenaire, un déséquilibre se crée et empêche l'échange de rester clos sur lui-même».

La notion d'échange se retrouve également dans un article de Luc Racine (1994). L'auteur cherche à établir certaines formes élémentaires de la circulation des objets dans les récits et les rituels de cure chamannique en Sibérie. Il identifie six formes de circulation: don, épreuve, don réciproque, échange, relais et cycle. Ces différentes formes permettraient, selon lui, de faire passer des objets réels ou imaginaires d'un état à un autre et donc, d'un domaine à un autre. L'âme, par exemple, circulerait généralement sous forme de cycle alors que les offrandes aux esprits circuleraient plutôt sous forme de relais. Dans le cas de l'âme, Racine parle de cycle parce qu'elle revient à son point de départ. Elle passe du malade à un esprit, de l'esprit au chamane et du chamane au malade. Dans le cas de l'offrande qui est échangée contre l'âme du malade, elle circule sous forme de relais du patient au chamane puis, du chamane à l'esprit néfaste. Le chamane joue donc, dans les deux formes de circulation, le rôle d'intermédiaire entre un humain et une entité surnaturelle. Ce circuit d'échange clos comporte, pour Racine, deux positions minimales: celle de donateur et celle de donataire. L'auteur conclut, néanmoins, en affirmant que «l'unité de base du

social n'est pas la relation dyadique, mais la triade, c'est-à-dire que chaque sujet a la possibilité de communiquer avec un autre, soit directement soit par l'intermédiaire d'un tiers» (Racine 1994 :178).

Certains auteurs sont incontournables pour saisir les fondements de l'utilisation d'un concept comme l'échange dans l'interprétation de la relation entre humanité et surnature. D'abord M. Mauss (1925) et son «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.» Avec le don Mauss veut élaborer une logique du social qui permettrait d'inclure toutes les formes d'échanges et de prestations dans une même articulation. L'endroit où le don fonctionne le mieux serait dans les sociétés où les rapports de parenté jouent un rôle fondamental dans l'organisation sociale. Pour Mauss, le don s'insère dans un cycle continu de trois obligations distinctes. Ces obligations sont de donner, de recevoir et de rendre. La force ou le moteur qui permet la circulation des objets serait chez les Maori le *hau*, esprit ou âme des choses qui veut retourner au lieu de naissance de son propriétaire, soit du donneur. En ayant recours aux croyances indigènes, c'est-à-dire une force imaginaire incluse dans les choses qui oblige à échanger, Mauss a reçu de nombreuses critiques dont celles de C. Lévi-Strauss et de M. Godelier que j'aborderai maintenant.

Dans son «Introduction à l'œuvre de Mauss», Lévi-Strauss (1950) donne une autre interprétation au modèle de l'échange. Pour Lévi-Strauss (1950 :38) la vertu ou le moteur qui oblige les objets à circuler «c'est l'échange lui-même et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose». De plus la raison dernière de l'échange n'est pas le *hau* où l'âme des choses et «cette raison a beaucoup moins de chance de se trouver dans des élaborations conscientes (les croyances) que dans des structures inconscientes qu'on peut atteindre à travers les institutions et mieux encore dans le langage» (Lévi-Strauss 1950 :38).

C'est dans «Les structures élémentaires de la parenté» que Lévi-Strauss (1949, réédition de 1967) veut démontrer que la parenté est essentiellement échange, soit un échange de femmes. La prohibition de l'inceste que l'on postule universelle obligerait à donner une mère, une sœur ou une fille à un autre homme et s'exprimerait par la règle d'exogamie. L'alliance matrimoniale qui en découle permet d'établir une relation entre les hommes sans laquelle «il ne pourrait s'élever au dessus d'une organisation biologique pour atteindre une organisation sociale» (Lévi-Strauss 1967 :565). L'échange permet donc de «superposer aux liens naturels de parenté des liens désormais artificiels» (Lévi-Strauss 1967 :550). Pour l'auteur, le langage et la prohibition de l'inceste qui sont tous deux universels auraient le même but, soit d'établir une relation entre deux individus ou groupes d'individus. Les répercussions de ce genre d'interprétation font que «les femmes elles-mêmes sont traitées comme des signes, dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être communiqués» (Lévi-Strauss 1967 :568).

Dans un article intitulé «L'énigme du don I. Le legs de Mauss», M. Godelier (1995) reprend et réinterprète les données de Mauss sur le don. Pour Godelier (1995 :23) ce qui fait circuler les objets est « la volonté des individus de produire (ou de reproduire) entre eux des rapports sociaux combinant solidarité et dépendance.» Ce qui oblige à rendre ou à re-donner serait la nécessité sociologique de rétablir un équilibre entre les statuts sociaux, ainsi « les dons incarnent tout autant les personnes que leurs rapports» (Godelier 1995 :26). Le don est donc un «fait social total» selon

l'expression consacrée de Mauss «parce qu'il contient et unit à la fois quelque chose qui est présent dans leurs rapports, qu'il les totalise et les symbolise dans sa pratique et dans les objets qui la matérialisent» (Godelier 1995 :26). Pour l'auteur, statuts et rapports sociaux sont le moteur et les positions qui font circuler les objets.

Les théories de l'échange ont ce point en commun, à partir d'une structure duelle composée d'un donneur et d'un preneur, une dynamique circulatoire est créée par l'ajout d'un troisième terme, le rendeur qui rétablit un équilibre ou un ordre des choses. L'utilisation d'un concept comme l'échange amène inévitablement leurs auteurs à expliquer cette relation par les principes d'organisation de la société et les rapports sociaux.

6.2 L'organisation sociale comme toile de fond à la relation entre les domaines.

L'alliance

Comme on le voit, parler d'échange c'est parler de relations sociales et donc d'organisation sociale. L'organisation sociale traditionnelle des sociétés de chasse sibériennes serait une organisation tribale dualiste. Chaque tribu (une ethnie peut en composer plusieurs) est composée de deux moitiés exogames qui s'entremarient. On pratique l'échange direct entre moitiés et l'épouse préférentielle est la cousine croisée bilatérale, à la fois fille du frère de la mère et fille de la sœur du père. L'unité idéale serait composée d'un homme de chaque moitié dont chacun a épousé la sœur de l'autre. Ce sont «des alliés matrimoniaux, collaborateur de chasse, voisin avec qui nomadiser, partenaire rituel...» (Hamayon 1990 :339). La filiation est patrilinéaire et définirait l'appartenance à une moitié, elle ne détermine pas la résidence mais permet la transmission d'un certain patrimoine symbolique. La règle de résidence uxori locale veut qu'un homme vit avec son beau-père plutôt que son père. Dans toute la Sibérie, les moitiés se sont ramifiées en clans dont le nombre varie. Le nombre de clans dans chaque moitié ne tiendrait pas compte de la structure dualiste du système mais la fonction exogamique des moitiés est conservée à l'échelle des clans bien que moitié et clan ne soient pas des unités localisées. Chez les Toungouses Evenk chaque moitié possède des clans appelés «grand frère ou aîné» et «petit frère ou cadet» et l'on revendique la consanguinité des clans d'une même moitié.

Avec l'importance de l'organisation clanique, l'adoption de l'élevage et la possession d'un immense troupeau que l'on transmet à l'intérieur d'un même segment ou lignage, le principe de filiation prend le relais de l'alliance et ce à tous les niveaux (Hamayon 1990 :605). L'organisation clanique prenant le relais, résidence et filiation s'harmonisent et une femme habite chez son mari. Bien que l'échange direct entre clans alliés (une unité regroupant toujours au moins deux lignages de clans différents) se poursuive, on voit apparaître chez la tribu bouriate Exirit- Bulagat par exemple, l'échange indirect qui distingue le clan ou l'on prend une épouse et celui auquel on donne une sœur. L'échange indirect qui allonge le temps de retour d'une femme donnée à ce clan entraînerait le paiement d'une compensation matrimoniale. Le mariage préférentiel devient celui avec la cousine croisée matrilocale soit la fille du frère de la mère. Un autre exemple donné par Hamayon (1990 :348) est celui des Toungouses Evenk où «la contrepartie d'une femme prise par un homme est non pas la sœur de cet homme, mais la fille qu'il a de cette femme». Le mariage par

achat fait également son apparition en Sibérie. La règle de résidence devient alors patrilocale et l'unité domestique est le patrilignage.

Mais qu'en est-il du principe d'organisation dualiste reconnu en Sibérie ? Pour Hamayon (1990 :354), «c'est au niveau global de la société que fait défaut chez les Exirit-Bulagat le principe dualiste à l'œuvre chez les peuples de la pleine forêt, alors qu'il opère toujours au niveau des clans qui la composent». L'auteure ajoute plus loin «si un principe dualiste continue d'inspirer les relations matrimoniales, ce n'est de plus en plus semble-t-il que sous forme d'une série d'échanges individuels de pure commodité, sans même une coopération économique pour prolongement» (Hamayon 1990 :355).

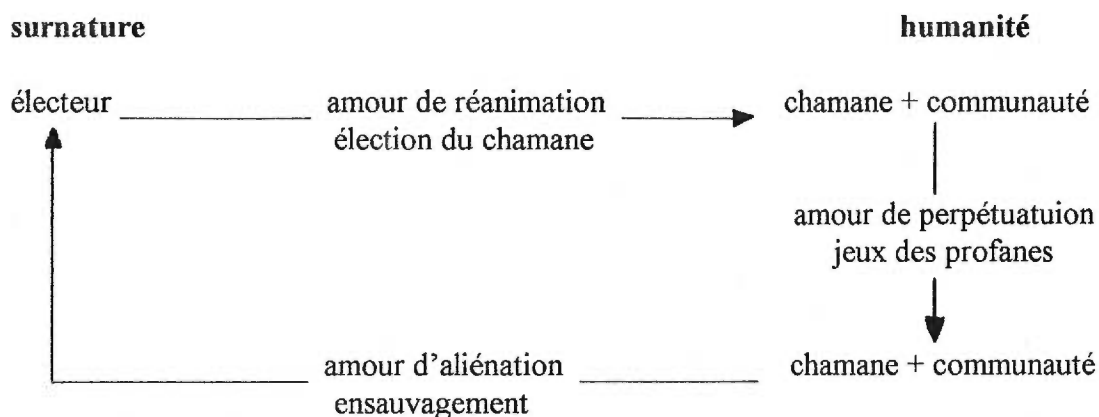
Voyons maintenant comment un principe dualiste se transforme en système à trois positions. «L'échange direct evenk vivrait de l'illusion d'une médiation et l'échange indirect exirit-bulagat de l'illusion inverse de l'absence de la médiation. L'écart dans le temps interposé entre les deux moments de l'échange dans le premier cas créerait comme un troisième moment, tandis que dans le second, l'écart dans la relation inhérent au système serait masqué comme pour vivre deux à deux un échange à trois. On se trouverait ainsi en présence de deux manières d'exprimer l'interdépendance entre un principe d'échange qui exige la réciprocité, et un mode de fonctionnement de ce principe, qui exige de la différer ou de la médiatiser. De façon schématique, on peut dire que c'est dans la dualité que ces sociétés pensent les relations, les ramenant à des oppositions catégorielles, mais que c'est grâce à la médiation qu'elles en font marcher le mécanisme, qui comporte trois positions—cette médiation ou intervention intermédiaire pouvant être temporelle ou relationnelle. Vivre en trois temps un échange à deux, ou deux à deux un échange à trois, c'est également préserver les vertus d'équilibre complémentaire de la dualité et bénéficier de la dynamique d'un système tripartite ainsi que des possibilités d'action qu'ouvre le report de la réciprocité» (Hamayon 1990 :370). Ainsi la troisième position, celle du rendeur, peut être tenu par le preneur, soit par son fils ou encore par un tiers et fait en quelque sorte la médiation entre le donneur et le preneur et permet de fermer le circuit d'échange.

C'est donc à partir du principe dualiste des sociétés de chasse sibérienne que Hamayon élabore son système tripartite dont l'échange en est l'acte fondateur. L'intérêt de la théorie de l'auteure est de voir ce système se transposer à plusieurs niveaux de la société et en particulier dans la relation des humains avec le domaine surnaturel. Ainsi, le principe dualiste déborde largement le cadre de la parenté et inspire diverses formes d'échanges (services, prestations, rituels et autres). Par exemple chasseur et chamane sont des preneurs qui ont pour partenaires des donneurs du domaine surnaturel.⁴

Je voudrais m'arrêter un peu sur le chapitre concernant l'alliance matrimoniale du chamane avec un être du domaine surnaturel que l'on a mentionné chez plusieurs populations décrites dans mon mémoire. Dans l'introduction de son chapitre X, Hamayon (1990 :425) mentionne que «le chamane se présente comme métaphoriquement gendre et chasseur dans la surnature ; il est donc doublement preneur. Ce chapitre est consacré à sa démarche de gendre, qui lui confère sa légitimité de chamane. Son accès à la fonction est sanctionné par son mariage symbolique dans la

⁴ Voir à ce sujet les chapitres de Hamayon (1990) : IX Le preneur de gibier, X L'époux d'esprit, XI Le chasseur d'âme.

surature, son épouse étant fille de l'esprit donneur de gibier (...). La mise en évidence d'une circulation d'amour entre surature et humanité donne une raison d'être tant aux aspects érotiques des rituels qu'aux conduites de folie associés au chamanisme, menant à introduire la notion d'*ensauvagement* pour désigner la contrepartie rendue à la surature». Dans son schéma, l'esprit électeur est le donneur (domaine suraturel), le preneur est le chamane aidé de sa communauté (domaine humain) et ils sont également en position de rendre. Ce qui est échangé ce serait de l'amour sous trois formes et à trois moments distincts. On voit donc comment à partir du principe dualiste des sociétés à moitiés, le système tripartite de Hamayon se transpose au niveau de la relation du chamane avec les êtres du domaine suraturel. Voir également le chapitre XI de Hamayon (1990 :541-601) intitulé «La chasse à l'âme» ou l'objet d'échange entre les domaines humain et suraturel est l'âme. Elle circule entre le donneur (l'esprit de la forêt), le preneur (le chamane aidé de sa communauté) et le rendreur (une ongone ou support d'âme). Voici donc le schéma de l'alliance matrimoniale du chamane avec un être suraturel (Hamayon 1990 :539).



Ainsi Hamayon décompose-t-elle un principe dualiste en trois parties (ou moments) distincts qui forment système. En prenant pour acquis que le chamanisme sibérien conçoit les divers domaines composant l'univers comme un tout interdépendant, ne devrait-on pas orienter la recherche vers un principe plus englobant? Comme le mentionne Hamayon (1990 : 354), «c'est au niveau global de la société que fait défaut chez les Exirit-Bulagat le principe dualiste». Elle donne comme exemple le mythe fondateur ou les deux ancêtres de chaque moitié tribale (Exirit et Bulagat) sont dits issus d'un seul prédécesseur soit *Buxa Noyon*, Seigneur-Taureau.

Dans un article fort intéressant, R. Crépeau (1997b) nous propose de s'intéresser au problème d'interprétation des systèmes de parenté, et plus particulièrement des systèmes dualistes du Brésil qui ont fait l'objet de plusieurs études. Une des interprétations de ce type de système est celle de Lévi-Strauss voulant que «les représentations sociologiques des indigènes constitueraient un effort désespéré pour placer au premier plan un type de structure : moitiés ou classes exogamiques, dont le rôle réel est très secondaire, quand même il n'est pas complètement illusoire. Derrière le dualisme et la symétrie apparente de la structure sociale, on devine une organisation tripartite et asymétrique plus fondamentale» (Lévi-Strauss cité in Crépeau 1997b :48). Comme on l'a vu, les systèmes triadiques et polyadiques sont la solution que plusieurs auteurs ont choisies

comme interprétation à la relation duelle. Pour Crépeau (1997b :53), il faut abandonner «la théorie de la représentation qui conçoit la représentation sensible (ou la société) comme étant construite de l'addition de parties (ou de termes) élémentaires (deux dans le cas de l'échange restreint et plusieurs pour l'échange généralisé)». Dans ces théories, les parties sont premières et la relation qui les unit forme le tout social. En fait, «ces organisations dualistes posent une unité primordiale ou une totalité à partir de laquelle le dualisme serait engendré historiquement» (Crépeau 1997b :54). En étudiant la société Kaingang du Brésil, l'auteur nous démontre que «le dualisme constitue un intermédiaire obligatoire entre une société conçue comme monade et le caractère polyadique de son fonctionnement effectif et concret. Le dualisme constituerait ainsi un élément central et stabilisateur qui permet de penser ou de réactualiser périodiquement l'unité fondamentale de la société» (Crépeau 1997b :54).

Pour Crépeau (1997b :61), «la totalité ou l'unité idéologique primordiale n'est donc pas constituée par des formes binaires qui seraient illusoires parce qu'en réalité ternaires, mais par une forme archétypale englobante qui constitue le Nous élémentaire ou l'étalon sur lequel repose la construction logique et idéologique du système. Situé en contexte de justification ou d'usage, le dualisme apparaît donc comme un intermédiaire logique et essentiel pour poser et penser la totalité et ses parties». De plus, «le holisme ou la perspective hiérarchique, pour lequel le tout est premier comme on l'a vu, s'impose comme mode d'appréhension des parties conçues non plus en tant qu'unités élémentaires mais comme reliées contextuellement au tout de façon hiérarchique» (Crépeau 1997b :62). Les données provenant des sociétés sibériennes confirment certains principes avancés ici. Chez les Exirit-Bulagat le principe dualiste n'opère pas au niveau global de la société mais plutôt au niveau des clans et sous des formes ternaires. De plus, les moitiés tribales Exirit et Bulagat sont dites issues d'un même prédécesseur, qui représente le Tout ou l'unité primordiale qui englobe les moitiés.

Deux modes d'interprétation du principe dualiste ont donc été comparés afin de faire ressortir deux voies semblables mais totalement opposées qui nous sont proposées dans l'interprétation de la relation entre les domaines. Une première place l'échange au centre de sa théorie et décompose la relation duelle en trois moments distincts qui forment système. Une deuxième pose le tout comme premier et les parties comme lui étant reliées de façon hiérarchique. J'exposerai plus loin les éléments centraux du modèle hiérarchique.

La filiation

Un autre principe important dans l'organisation des sociétés sibériennes est la filiation. L'adoption d'un mode d'organisation clanique et d'un mode de résidence patrilocal combinés à une filiation patrilinéaire ont modifié considérablement les relations entre individus et groupes d'individus. Une de ses modifications est la relation aîné-cadet que l'on voit se développer également au niveau du système de représentation et en particulier dans le chamanisme. Je résumerai donc ici un article fort à propos de Anne de Sales (1981) sur la relation entre le forgeron et le chamane yakoute. Selon De Sales (1981 :40), «L'opposition aîné-cadet est majeure dans l'idéologie yakoute dont elle assure le caractère systématique : elle organise la terminologie de parenté, ordonne les clans entre eux, détermine les statuts».

Le forgeron tient une place importante dans la société yakoute, et l'on rapproche souvent ses activités de celles du chamane. Pour devenir forgeron et chamane, il faut appartenir à une lignée de forgerons ou de chamanes, de plus chacun est dit élu par un être du domaine surnaturel dont le signe est la maladie initiatique. «Alors que le futur forgeron est «appelé» par *Kytay Maxsym*, maître du monde d'en bas [chthonien] et patron des forgerons, le chamane l'est par les esprits des ancêtres chamanes de sa lignée» (De Sales 1981 :37).

Un mythe sur l'origine du forgeron et du chamane dit : «Le premier forgeron, le premier chamane et le premier potier étaient frères de sang. Le forgeron était l'aîné et le chamane celui du milieu» (De Sales 1981 :37, qui cite Popov 1933). Comme on s'en doute l'opposition aîné et cadet est omniprésente dans l'organisation d'une société où la filiation tient une place importante et trace la voie de l'héritage. Cette opposition «détermine deux statuts, celui du cadet étant subordonné à celui de l'aîné» (De Sales 1981 :38). Certains récits que j'ai cités dans la section du chapitre consacré aux Yakoutes montrent le pouvoir destructeur et la crainte qu'inspire le forgeron pour le chamane mais aussi l'étroite collaboration qui existe entre les deux personnages.

De Sales (1981 :38) nous fournit également trois proverbes yakoutes qui mettent sur un pied d'égalité le forgeron et le chamane et viendraient contredire le mythe : a) «Le chamane et le forgeron se tiennent au même niveau.», b) «La femme du chamane doit être respectée. La femme du forgeron est digne d'honneur.», c) «Le chamane et le forgeron sont du même nid». Pour l'auteure cette contradiction entre égalité et inégalité de statut «dit autre chose que la seule addition des deux informations incompatibles qu'elles véhiculent. Cette autre chose est le rendement symbolique des représentations contradictoires de la relation» (De Sales 1981 :39).

Dans le mythe, la suprématie du forgeron sur le chamane est donc due à la hiérarchie aîné-cadet. Pour De Sales (1981 :40), « le pouvoir fabricant du forgeron» serait «le *signe* de sa position d'aîné». Je reviendrai plus loin sur ce point particulier.

Pour De Sales la présence dans le mythe d'un troisième terme, le frère benjamin potier, permettrait de comprendre comment l'opposition aîné-cadet, fondamentale dans l'organisation yakoute, peut faire l'objet d'un discours qui place les termes du couple à égalité. L'endroit où la distinction entre les trois frères est la plus marquée est dans les règles d'héritage. D'abord aîné et cadet reçoivent une part égale des troupeaux du père qui leur permettra d'obtenir une femme. L'aîné reçoit également les titres et le statut du père qui seront retransmis à la prochaine génération. Le benjamin est quant à lui supposé rester auprès du père jusqu'à sa mort et il hériterait de la tente et du foyer ainsi que des troupeaux et des droits de pâturage. Pour l'auteure, on peut donc opposer le couple aîné-benjamin au cadet qui lui «n'a pas de raison particulière de rester dans la maison de son père»(De Sales 1981 :41). On retrouve ainsi l'opposition: cadet (qui part) / aîné-benjamin (qui restent).

Selon De Sales (1981 :41), «une certaine forme de mariage, bien que peu valorisée, est très répandue : faute de pouvoir payer le *Kalym* (prestation matrimoniale), le prétendant se met au service de son futur beau-père pendant plusieurs années avant de s'établir avec sa femme». Comme on l'a vu avec l'analyse de Hamayon (1990), ce mode de résidence après le mariage tient une place centrale dans l'organisation sociale dualiste des sociétés de chasse sibériennes. Pour De

Sales (1981 :41) ce serait le cadet qui se mettrait au service de son beau-père, ce qui le place en position de gendre, «tandis que l'aîné qui reste se trouve dans celle de beau-père (recevant les cadets des autres familles)».

A partir de plusieurs versions d'un mythe d'origine yakoute, De Sales (1981 :42-43) avance l'hypothèse que «la relation d'affinité beau-père-gendre est déductible de la relation de consanguinité aîné-cadet». L'analyse des versions du mythe permet de faire ressortir plusieurs éléments intéressants. D'abord, «la relation de beau-père à gendre entre les deux protagonistes est à l'origine de la société yakoute. Elle recouvre d'autre part l'opposition aîné-cadet qui se manifeste à travers des comportements et des valeurs stéréotypés attribués à Omogoï et Elliei» (De Sales 1981 :43). Ainsi Omogoï le beau-père possède des richesses et du pouvoir alors que Elliei est pauvre et possède la sagesse et un savoir religieux, il est le premier chamane et selon certains récits, il est également le premier forgeron. Pour l'auteure il ne fait aucun doute «qu'une des caractéristiques est de mettre en scène, à travers Omogoï le beau-père et Elliei le gendre, les valeurs ordonnées selon l'opposition aîné-cadet» (de Sales 1981 :44).

Alors que dans un mythe le premier forgeron est l'aîné du premier chamane, d'autres informations mentionnent que le forgeron et le chamane sont réunis dans un même personnage, soit Elliei le cadet, qui se trouve à être le gendre d'Omogoï, l'aîné dans le mythe d'origine yakoute. D'un point de vue analogique, «Omogoï le beau-père est, par rapport à Elliei son gendre, comme le forgeron par rapport au chamane, c'est-à-dire un aîné par rapport à un cadet» (De Sales 1981 :44). L'auteure nous mentionne un élément d'interprétation important ressortant de cette analyse structurale : «c'est l'analogie entre les deux relations forgeron-chamane et beau-père gendre, analogie rendue possible par la réunion du forgeron et du chamane dans le personnage d'Elliei, qui permet d'articuler les couples» (de Sales 1981 :45). En d'autres termes, c'est parce que Elliei, le gendre, englobe les positions de forgeron et chamane et par conséquent l'opposition aîné-cadet que l'analogie entre les trois couples est rendue possible. Le discours symbolique des Yakoutes combinerait donc de façon analogique deux niveaux fondamentaux dans l'organisation sociale, soit l'alliance et la filiation. Un élément intéressant est la figure de gendre associé au chamane que Hamayon (1990) avait mise également au premier plan.

Comme le mentionne De Sales, le mythe d'origine des Yakoutes semble inverser la relation de pouvoir entre beau-père et gendre puisque c'est la descendance de ce dernier qui constitue le peuple yakoute. «Omogoï apparaît donc à la fois comme un mauvais beau-père qui donne sa fille à contrecœur, et comme un mauvais père qui ne procure pas de femme à ses fils, provoquant l'extinction de sa lignée ; il se montre peu enclin aux échanges, notamment matrimoniaux, et c'est en cela que son comportement est asocial» (de Sales 1981 :46).

Les échanges matrimoniaux des Yakoutes indiqueraient cependant un tout autre genre de relation entre beau-père et gendre. «Les Yakoutes sont répartis en clan patrilinéaires et exogames, les *aga-usa* (père-clan, «racine»). Un *aga-usa* est traditionnellement divisé en plusieurs *yé-usa* (mère-clan). Le modèle de cette organisation est celui d'un homme ayant plusieurs épouses, la descendance de chacune d'elles constituant un *yé-usa* qui regroupe les enfants d'une même mère et leurs enfants en ligne masculine (jusqu'à la neuvième génération). L'*aga-usa* apparaît alors comme englobant l'ensemble des *yé-usa*. La terminologie de parenté serait de type omaha.» (De

Sales 1981 :46). Ainsi, «un individu (homme ou femme) ne se marie ni dans son clan, ni dans celui (du père) de sa mère, ni encore dans celui (du père) de la mère de son père» (De Sales 1981 :47).

Voici donc les deux formes les plus courantes de mariage. «Si la fille de la fille ne peut se marier dans le *yé-usa* de sa mère, rien ne s'oppose à ce qu'elle le fasse dans un autre *yé-usa* du même *aga-usa*. Ainsi se marierait-elle non pas avec le fils du frère de la mère mais avec le fils d'un «frère» (de mère différente et donc de *yé-usa* différent) de la mère» (De Sales 1981 :47). «En outre, une telle solution permet un échange de filles entre deux clans (clan du père et clan du gendre, alternativement preneur et donneur), sans contrevenir aux règles d'exogamie» (De Sales 1981 :48). La deuxième forme de mariage est celle où «un membre de la lignée du père (par exemple un fils de fils) pourra alors se marier sinon avec la fille de la fille, du moins avec la fille d'une des co-épouses du gendre» (De Sales 1981 :48). Ainsi dans les deux formes de mariage beau-père et gendre apparaissent comme «dépendant alternativement l'un de l'autre en matière de mariage» (De sales 1981 :48).

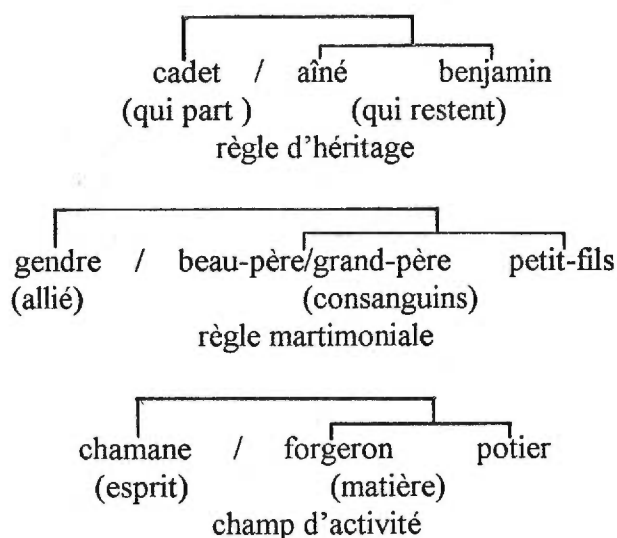
Dans un poème yakoute, cité par l'auteure, «le gendre apparaît pourvoyeur de femme pour son beau-père, plus exactement pour le dernier fils de celui-ci» (De Sales 1981 :49). Le benjamin devient le terme qui complète le système triadique élaboré par l'auteure. «Il est toujours le troisième terme qui transforme une simple relation entre deux individus (le beau-père et le gendre) en un système social au moins ébauché. Il est en effet en position de recevoir une femme en contrepartie de celle donnée par son grand-père. Son mariage signifie qu'une société peut exister et se reproduire» (De Sales 1981 :49). On retrouve donc plusieurs éléments théoriques esquissés chez les auteurs qui ont choisis l'échange comme principe fondamental. Le troisième terme apparaît également essentiel dans l'interprétation de De Sales puisqu'il transforme également une relation duelle en système triadique. À la différence d'Hamayon qui sépare alliance et filiation pour faire une plus grande place au premier, De Sales les place au même niveau. De Sales (1981 :50) produit ainsi la triade suivante : «aîné (beau-père)-cadet (gendre)-benjamin (ou petit-fils)».

Ayant établi que la relation forgeron-chamane évoquait celle de aîné-cadet, De Sales indique en quoi le forgeron et le chamane s'opposent, ce serait selon l'axe création-transgression. Alors que «le chamane est essentiellement un transgresseur de catégories tant dans sa personne même que dans ses actes (...)», « (...) le forgeron exerce son pouvoir sur une matière qu'il transforme en la faisant passer de l'état liquide à l'état solide» (De Sales 1981 :51). «Capable de créer, le forgeron est donc l'aîné, alors que le cadet, lui, est réduit à se mouvoir entre les mondes qui lui préexistent» (De Sales 1981 :51). L'auteure associe également la forge avec la fertilité et la procréation.

Comme les données de mon mémoire tendent à le démontrer, ce pouvoir créateur du forgeron (transformation de la matière) est aussi l'apanage des chamanes qui régurgitent des miroirs métalliques en fusion et autres objets de métal. Si le chamane s'oppose hiérarchiquement au couple forgeron-potier se serait, comme on l'a vu dans ce mémoire, parce que l'activité du chamane englobe une partie de celle du forgeron. Comme le mentionne De Sales, certains récits mythiques affirment que Elliei, gendre et héros mythique, fondateur de la société yakoute serait le premier forgeron et à la fois premier chamane. Ce qui témoigne de cette capacité particulière du

chamane à transformer la matière comme le métal et dont De Sales ne fait aucune mention. L'englobement par un seul prédécesseur des fonctions de forgeron et de chamane témoigne également de l'articulation dans le mythe, d'une sorte de point de départ zéro où forgeron et chamane sont indifférenciés.

C'est parce que le cadet cumule «les positions d'aîné et de cadet qu'il peut s'opposer à l'aîné et au benjamin réunis, qui sont eux-mêmes dans une relation duelle d'aîné et cadet. Il incarne alors, selon les termes de L. Dumont, une valeur «hiérarchiquement supérieure» à celles d'aîné et de benjamin. L'introduction du benjamin renverse donc la situation : de statutairement subordonné à l'aîné, le cadet se situe sur l'échelle de valeurs au dessus du couple aîné-benjamin» (De Sales 1981 :54). Voici donc les analogies tracées par De Sales qui lui permettent de passer d'une simple opposition binaire à un système triadique. (De Sales 1981 :52-53).



Les données de mon mémoire permettent d'affirmer la place importante des principes d'alliance et de filiation dans la relation que les chamanes entretiennent avec des êtres du domaine surnaturel ; qu'elle soit de type matrimonial avec son esprit électeur, de type sexuel avec un esprit bienfaisant parfois accessible à tous ; de type parental avec un esprit ancestral (esprit père et mère ou esprit enfant) ; de consanguinité avec un esprit sœur ou un esprit frère (aîné ou cadet).

Voici donc les diverses formes que peut prendre la relation que le chamane entretient avec les êtres du domaine surnaturel dans les mythes d'origines comme dans les rituels d'élection et d'initiation et qui s'expriment, comme on l'a vu, par les principes d'organisations de la société. J'ai inclus la relation forgeron/chamane, seul exemple ne décrivant pas une relation entre humanité et surnature.

<u>mari</u> ou <u>femme</u>	::	<u>chamane</u>	H ⁵	
épouse mari		esprit électeur	S	-Relation d'alliance (moitié exogame et clan)
<u>gendre</u>	::	<u>chamane</u>	H	
beau-père		esprit maître	S	-Relation d'alliance (règle de résidence)
<u>mère</u> ou <u>père</u>	::	<u>esprits ancestraux</u>	S	
fil	fil	chamane	H	-Relation de filiation (patrilignage et matrilignage)
<u>père</u> ou <u>mère</u>	::	<u>chamane</u>	H	
fil	fil	esprits ancestraux	S	-Inverse la relation de filiation entre domaines
<u>mère</u>	::	<u>chamane</u>	H	
fil		esprits auxiliaires	S	-Relation de filiation(chamane accouche d'esprits)
<u>frère</u>	::	<u>chamane</u>	H	
sœur		esprit ancestral	S	-Relation de consanguinité
<u>frère aîné</u>	::	<u>forgeron</u>	H	
frère cadet		chamane	H	-Relation de filiation

Ainsi les principes d'alliance et de filiation sont utilisés conjointement dans le savoir des chamanes sibériens afin de rendre compte de la relation étroite qui unit les chamanes au divers types d'esprits qui peuplent le domaine surnaturel. Les figures de gendre et de fils d'esprits puissants sont très répandus en Sibérie et toutes tentatives de faire du principe d'alliance ou de filiation le mécanisme général de la relation entre les domaines humain et surnaturel s'avère assez périlleuses. La solution de Hamayon (1990) est de considérer deux chamanismes, un chamanisme de chasse associé à l'alliance et un chamanisme d'élevage associé à la filiation. Pour De Sales (1981), les deux principes ne sont pas incompatibles et s'interprètent selon des procédés analogues.

6.3 Le chamane et le miroir métallique : des médiateurs par excellence.

L'interprétation des données ethnographiques présentées dans ce mémoire permet de mettre de l'avant certains éléments qui sont très révélateurs sur la construction du savoir chamanique. D'abord, on accorde un pouvoir de transformation à l'intrusion et à l'extrusion d'un corps

⁵ H pour domaine humain et S pour domaine surnaturel

externe. Des procédés tels l'incorporation par la bouche, la fécondation et la forge sont des procédés fondamentaux qui, transférés sur le plan symbolique, permettent de mettre en conjonction les différentes zones du cosmos et ainsi passer d'un domaine à un autre. Le miroir métallique est incorporé puis extrudé par le chamane comme ce dernier a été incorporé et forgé par les esprits. Les mêmes procédés sont donc à l'œuvre que l'on soit dans un domaine ou dans l'autre (humain ou surnaturel). Comme on l'a vu également, le domaine de la forge est intégré en partie dans les pratiques rituelles des chamanes. Les données du mémoire montrent aussi que les miroirs métalliques et les autres objets métalliques de l'attirail du chamane peuvent être obtenus par l'entremise d'habiles forgerons. Chez les Sel'kup les objets sont obtenus rituellement chez deux forgerons appartenant à chaque moitié dont l'un est appelé beau-père et l'autre gendre.

Les données montrent également que le corps du chamane et les objets de la catégorie des supports d'esprits sont le passage obligé des être surnaturels dans leur circulation entre les domaines surnaturel et humain. De plus, la bouche du chamane est l'orifice privilégié pour l'intrusion et l'extrusion d'entités surnaturelles et d'objets métalliques tels le miroir et le couteau. En combinaison avec l'utilisation de l'orifice buccal, on note un geste assez répandu qui est l'absorption et l'aspersion de substances telles l'alcool, le sang, l'eau, la fumée ainsi que l'air (soufflé). Ces gestes faciliteraient le passage d'un être surnaturel dans le corps du chamane, dans le corps d'un malade et dans tout objet susceptible d'être un réceptacle pour un être surnaturel comme le miroir métallique, le tambour et les figurations d'esprits. On parlera alors de substance lubrifiante facilitant le passage entre les domaines humain et surnaturel et étroitement liée à un procédé symbolique de fécondation par le « haut », soit par la bouche du chamane. Comme on l'a vu la notion d'accouchement est utilisée par ces populations pour décrire l'obtention rituelle du miroir métallique et également pour l'obtention de certains esprits par la bouche des chamanes.

Bien que ce soient les orifices de la tête (du haut) qui sont les plus utilisés pour l'intrusion et l'extrusion d'entités surnaturelles, l'anus est parfois mentionné comme orifice pouvant être utilisé. On a vu par exemple un esprit auxiliaire du chamane rejeter par l'anus un esprit néfaste qu'il avait extirpé du corps d'un malade avec sa bouche. Très peu de mentions sont faites de l'utilisation de cet orifice par les chamanes et aucune en ce qui a trait au miroir métallique. Une étude plus approfondie serait nécessaire mais j'aimerais avancer maintenant la possibilité que ce type de manipulation symbolique puisse s'opposer au procédé de fécondation par le haut que j'ai mis en lumière dans ce mémoire.

Ce que montrent les données du mémoire, c'est une opposition constante de type contenant/contenu qui oriente l'interaction entre les domaines. C'est-à-dire qu'une circulation de l'humain au surnaturel et du surnaturel à l'humain est réalisée grâce à un procédé d'englobement d'un élément d'un domaine autre. Doté d'une double nature de contenant et de contenu d'éléments des domaines surnaturel et humain, le chamane a peu à voir avec le possédé. En Sibérie le corps du chamane est un réceptacle par excellence pour les entités surnaturelles et seul le chamane incorpore et expulse des objets matériels comme le miroir métallique. La présence d'un esprit dans le corps d'un humain non-chamane est dite néfaste alors que cette présence sera bénéfique dans le cas d'un chamane. D'ailleurs, la terminologie de plusieurs populations décrit le chamane comme un réceptacle.

Yakoute : *ahaghas eteekkh kihi* , «personne avec un corps ouvert» (Balzer 1996 :314).
 Tchouktche : *enenelit* , «celui qui possède l'esprit du chamane» (Sternberg 1924 :489).
 Koriak : *iénélanane* , «l'homme qui a logé en lui les démons» (Zelenine 1952 :246).
 Bouriate : *amadaxa* ,«ouvrir la bouche» et «commencer à chamaniser»(Hamayon 1990: 781).
 Nanaï : le chamane «devient gros» (enceint) : obtient un grade plus élevé (Smoljak 1984).

Le chamane est incorporé (forgé, cuit, mangé) par des entités surnaturelles, cette transformation en fera un intermédiaire privilégié entre les domaines humain et surnaturel. La possibilité pour le chamane d'incorporer et d'extruder le miroir métallique, un objet matériel acquérant des qualités surnaturelles, témoigne de la capacité de médiation entre les domaines du chamane et également de celle de son miroir métallique. À la différence des autres individus qui n'ont pas subi cette transformation, le chamane contrôle assez bien, par une sorte de fécondation par le «haut», les allées et venues de plusieurs catégories d'entités surnaturelles, y compris sa propre âme.

Comme on l'a vu dans ce mémoire, la terminologie désignant le miroir métallique en fait, comme le corps du chamane, un réceptacle privilégié pour les entités surnaturelles.

Nanaï : *xana-ptu* , «contenant la petite âme»(Dioszegi 1950 :368)
 Oroch : *xanan-ko* , «possède l'âme»(Dioszegi 1950 :368)
 Evenk : *xana-cukva* «possède la petite âme»(Dioszegi 1950 :368)
 Yakoute : *ämägät* , «esprit principal» et «disque de cuivre servant de support» (Sternberg 1984 :481-482)
 Tuva : *kozümü* , «miroir de bronze ancien» et «esprit auxiliaire très puissant» (Vajnshtejn 1984 :365)

Le miroir métallique, à la différence des figurations d'esprits et du tambour, peut être incorporé et extrudé par la bouche d'un chamane. La surface réfléchissante du miroir métallique lui confère également des qualités particulières qui en font un objet de médiation unique et un réceptacle pour un nombre illimité d'entités surnaturelles. Il est ainsi un objet de l'attirail du chamane ayant une grande variété fonctionnelle :

Toungouse méridonal (ch. 5.1):

- Bouclier contre les flèches envoyées par des mauvais esprits.
- Divination pour des actes lointains, passés et futurs.
- Véhicule pour reconduire les âmes des défunts.
- Véhicule pour envoyer un esprit causer la maladie.
- Support pour l'esprit électeur et les esprits auxiliaires.
- Réceptacle pour extirper du corps un esprit néfaste.

Mandchou (ch. 5.2):

- Bouclier contre les flèches envoyées par des mauvais esprits.
- Guérison pour une femme enceinte malade.

Toungouse septentrional (ch. 5.3):

- Divination pour que le chamane puisse tout voir.
- Extase, chamane peut s'hypnotiser.
- Instrument de musique qui souligne les péripéties de la séance.
- Support pour les esprits auxiliaires.

Mongole de Sibérie (ch. 5.4):

- Réceptacle pour protéger un enfant dans son berceau.
- Véhicule du chamane pour voyager dans le domaine surnaturel.

Turc de Sibérie : Yakoute (ch. 5.5):

- Refuge pour l'âme du forgeron.
- Disque du forgeron pour capturer et détruire l'âme du chamane.
- Représentations de seins de femme.
- Représentation appelée orifice du soleil.
- Support pour l'esprit électeur du chamane.
- Divination à travers les reins de l'esprit de la maladie.
- Véhicule pour envoyer en esprit attaquer un chamane rival.
- Éclaire le monde chthonien (soleil et lune).

Turcs de Sibérie : autres groupes (ch. 5.6):

- Support pour l'esprit principal du chamane.
- Support pour un esprit céleste (soleil).
- Bouclier pour éloigner les mauvais esprits.
- Boucliers sur les épaules pour protéger le chamane.
- Divination, chamane dirige son miroir vers le soleil ou la lune.
- Astres qui éclairent et réchauffent le monde mythique.
- Réceptacle pour les âmes.
- Éclaire le monde chthonien.
- Divination pour des actes lointains, passés et futurs.

Finno-Ougrien (ch. 5.8):

- Disque 'soleil' pour voir le destin des hommes, même lointain.
- Support pour un être surnaturel (avec figuration animale).
- Guérison, le chamane annonce la cause de la maladie.

Dans ce chapitre je n'ai jusqu'à présent fait aucune distinction formelle entre les données provenant des mythes et des rituels afin d'accorder toute l'importance aux aspects systémiques. Une analyse future plus fouillée me le permettra certainement. Je voudrais cependant mentionner ici quelques éléments d'analyses. Les Nanaïs nous fournissent un bon exemple du processus de continuité entre mythe et rite. Une version du mythe d'origine du premier chamane mentionne que le héros avala les miroirs métalliques après les avoir cueillis de l'arbre chamannique avec sa bouche. Lors du rituel pour l'obtention du miroir métallique, le ventre du chamane expérimenté a grossi et il sent des objets monter vers sa bouche. Au cours d'un grand rituel, le chamane extrude le miroir de sa bouche dans des bols. De plus, avant chaque utilisation rituelle du miroir métallique, le chamane ou un assistant asperge de la vodka avec sa bouche sur le miroir pour y introduire les esprits. Le monde mythique, le monde du milieu (des humains) et le monde des esprits se retrouvent donc ici en parfaite continuité par l'entremise du procédé d'intrusion/extrusion par la bouche du chamane.

6.4 La relation entre les domaines par l'intermédiaire de l'opposition chamane-miroir-esprit

Le miroir métallique comme le chamane, est un médiateur entre des domaines qui bien que distincts se correspondent par une relation analogique. Lorsque vient le temps d'analyser un ensemble de relations entre les données du mémoire, la tentation d'établir un ensemble de couple binaire qui se correspondent de façon symétrique peut se présenter. (Voir Massenzio (1984) pour ce type d'analyse dans l'étude des mythes d'origine dans le chamanisme sibérien.) Les classifications binaires sont légitimées par le fait que «l'homme pense par distinctions, et que les oppositions qui en résultent font en quelque façon système» (Dumont 1978 :103). Le problème est qu'une opposition symétrique «est inversable à volonté : son inversion ne produit rien. Au contraire, l'inversion d'une opposition asymétrique est significative, l'opposition inversée n'est pas la même que l'opposition initiale... elle indique à l'évidence un changement de niveau.» (Dumont 1978 :106). Le renversement de la prééminence d'un terme indiquerait «que ce niveau est nettement distingué des autres dans l'idéologie indigène.» (Dumont 1978 :107).

Toujours selon L. Dumont (1978 :101) on pourrait «affirmer la présence dans toute culture de composantes universelles. Il y a l'opposition distinctive et il faut lui adjoindre l'opposition hiérarchique ou englobement du contraire comme type de relation entre élément et ensemble.» «J'appelle opposition hiérarchique l'opposition entre un ensemble (et plus particulièrement un tout) et un élément de cet ensemble (ou de ce tout)» (Dumont 1978 :103). Ainsi pour l'auteur une paire binaire «n'est définissable en elle-même, mais seulement en relation à un tout...» (Dumont 1978 :104). Selon l'auteur les éléments d'une paire binaire ne sont pas dans le même rapport au tout et cette différence est hiérarchique (Dumont 1978 :105).

Dans une étude sur les classifications symboliques, L. Racine (1997) souligne également l'importance des oppositions binaires et comme Dumont, met de l'avant l'aspect hiérarchique des couple d'oppositions. Selon Racine (1997 :179), il y a alternance de la supériorité d'un des termes de l'opposition et cette alternance ne peut se comprendre qu'en la mettant en rapport (hiérarchique) avec un autre couple d'oppositions. À la différence de Dumont (1978) qui accorde

peu d'importance au couple d'opposition symétrique, Racine (1997) lui fait un place intéressante. Selon ce dernier l'inversion d'oppositions qui sont dites homologues ou équivalentes «s'explique par l'intervention d'une troisième opposition, $a/b : x/y$ et x'/y' » (Racine 1997 :180). L'auteur utilise un exemple chinois tiré de Granet (1953, 1968) où «l'opposition a/b est celle du haut et du bas, x/y celle du supérieur à l'inférieur et x'/y' celle de la gauche et de la droite» (Racine 1997 :180). On se retrouverait donc en présence d'un «phénomène de prééminence alterné de la gauche et de la droite en fonction de l'opposition haut/bas» (Racine 1997 :178). Ainsi pour Racine (1997 :189), «il faut considérer les rapports entre analogies dans des classifications hiérarchiques résultant de la multiplication logique de trois oppositions distinctes.»

C'est avec l'article de M. Houseman (1984) sur la relation hiérarchique que le modèle proposé par Dumont retrouve tout son intérêt pour nous. Houseman (1984 :305) définit le concept de hiérarchie de la façon suivante : «La hiérarchie est envisagée ici comme principe général régissant l'organisation des systèmes idéologiques. Ces derniers se rapportent non pas au monde, mais à des représentations du monde. Dans l'optique développée ici, les systèmes de représentations que fonde ce principe ne reproduisent pas la pensée des participants particuliers, mais représentent plutôt des constructions ou interprétations de la part d'observateurs, afin de rendre compte de l'intégration collective et ordonnée de cette pensée...». La hiérarchie est donc le grand principe de construction des systèmes idéologiques et symboliques.

Selon Houseman (1984 :300), «le principe de la hiérarchie avancé par Dumont repose essentiellement sur la proposition suivante : les termes d'une opposition sont dans des rapports différents vis-à-vis du tout qui les compose». Houseman (1984 :300) identifie deux versions de ce principe dont la version 'restreinte' où «l'un des termes est identique au tout et, en conséquence, englobe l'autre, son contraire. Il s'agit là d'une 'opposition hiérarchique' proprement dite», et elle serait définie «comme le rapport englobant-englobé». Ainsi, «l'ordonnement hiérarchique relève non pas directement des qualités intrinsèques des entités, mais de l'interrelation des catégories que ces entités représentent. Plus précisément, elle se rapporte à une relation entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble)» (Houseman 1984 :301).

Dans un deuxième temps «la version générale du principe de la hiérarchie propose que la plupart des oppositions, sinon toutes ont un aspect hiérarchique. Dans la mesure où les éléments d'une opposition n'ont pas le même rapport au tout qu'ils composent, leur différenciation est inséparable d'une référence à ce tout qui les ordonne l'un par rapport à l'autre. Or cette référence à la totalité, en hiérarchisant ces éléments, établit entre eux une différence de valeur» (Houseman 1984 :301). Comme Dumont, Houseman souligne l'importance de la référence contextuelle c'est à dire que le système de représentation comporte plusieurs niveaux ou sous systèmes qui doivent être différenciés dans la mesure où ils déterminent des situations particulières. «Dans une perspective hiérarchique, dans la mesure où la valeur relative d'un couple de termes, jugée constitutive de leur distinction, se rapporte à des situations spécifiques, une telle référence contextuelle s'impose comme déterminante, tant sur le plan de l'appréhension de chacune des oppositions en question que sur celui de leur articulation globale» (Houseman 1984 :303).

Selon Houseman on repère ces différents niveaux par des renversements de valeurs, c'est à dire que l'observation de l'inversion d'une opposition asymétrique indiquerait par exemple un

effort marqué de distinguer ce caractère dans l'idéologie. Houseman donne l'exemple de la catégorie femme qui engloberait celle d'homme plutôt que l'inverse. «L'unité entre ces sous-systèmes ainsi que leur distinction répondent à un ordonnancement hiérarchique : un niveau est contenu dans l'autre selon le principe de l'englobement du contraire (hiérarchie au sens restreint). (Houseman 1984 :303-304). De plus « la présence d'une relation hiérarchique entre un couple de termes implique d'elle-même son renversement, c'est-à-dire la réalisation d'une disposition à la fois «contraire» à la première et englobée par (et donc subordonnée à) elle» (Houseman 1984 : 304).

Houseman veut se distinguer du présupposé implicite du structuralisme ou «le tout est réductible à la somme des relations des parties qui le composent» (Houseman 1984 :306). On a vu ce type d'interprétation dans les théories de l'échange à trois positions :donneur, preneur, rendre. Houseman (1984 :306-307) précise que «dans la version restreinte du principe de la hiérarchie, l'opposition hiérarchique proprement dite, le tout est posé comme étant égal à *une* de ses parties [ou comme étant une des parties]; dans la version générale de ce principe, il est censé être *plus* que leur somme. En somme, la relation hiérarchique, en tant que source de complexité, est créatrice de structure».

Ce qui distingue le plus le modèle de l'opposition hiérarchique de celui de l'opposition binaire simple serait sa dépendance d'une référence au tout. Postulant une perspective holiste, Houseman se doit d'intégrer l'idéologie comme ensemble dans «une totalité d'ordre supérieur» ou «un tout transcendant». Cette référence suprême serait «la reconnaissance d'une relation avec l'inaccessible comme condition logique nécessaire à la cohésion de ces sous-systèmes et à l'intégration de l'idéologie dans son ensemble» (Houseman 1984 :308). Ce tout serait donc le domaine des entités surnaturelles et engloberait par conséquent le domaine des humains.

Houseman (1984 :312) veut également montrer que le modèle hiérarchique permet de lier l'idéologie et la réalité sociale observable dans la mesure où «l'observation directe révèle une disjonction importante entre le modèle structurel que propose l'idéologie et la réalité empirique dont il est censé rendre compte». «L'actualisation du modèle hiérarchique, en ce qu'il exige une évaluation contextuelle pour déterminer la prééminence des principes qu'il incorpore, repose sur des choix particuliers. C'est l'agrégation de ces choix particuliers qui constitue les formes sociales empiriquement observables, formes qui, à leur tour, fournissent une référence contextuelle importante pour la détermination de choix ultérieurs» (Houseman 1984 :313).

Ainsi pour Houseman (1984 :314), «un modèle hiérarchique, tout en rendant compte de l'existence de normes d'organisation (statistiques), ainsi que de l'élaboration de modèles indigènes idéaux, permet d'intégrer l'ensemble des comportements réels, notamment ceux allant à l'encontre de ces normes et modèles, dans une analyse structurelle». Houseman nous propose donc, à la place d'un modèle structurel, un modèle «structurant». Bien qu'il existerait une discontinuité entre pensée individuelle et représentation collective, le modèle hiérarchique «en temps que virtualité dans la pensée des individus, peut s'exprimer non seulement dans les constructions des observateurs, mais également dans les propos des acteurs eux-mêmes» (Houseman 1984 :316).

Le modèle hiérarchique s'avère donc une approche intéressante pour la compréhension de la relation entre les domaines humain et surnaturel par l'entremise de couples d'oppositions. Comme on le verra maintenant une dynamique d'englobement entre les domaines par l'entremise d'un rapport de type contenant/contenu entre les éléments des couples d'oppositions se retrouverait à la base des manipulations effectuées par les chamanes sibériens. Pour que ces deux domaines puissent communiquer, des médiateurs sont nécessaires. Le foyer (forge et cuisson) ainsi que le corps humain et les conceptions qui s'y rattachent sont transformés sur un plan symbolique et place un individu particulier, le chamane, et un objet important de son attirail, le miroir métallique, en position de médiateur entre les domaines.

À partir de toutes les manipulations chamaniques décrites dans ce mémoire, on peut établir un noyau d'éléments qui participent à la fois à la condition de contenant et de contenu. Ce sont des éléments centraux dans le chamanisme sibérien et ils possèdent tous une substance 'insaisissable' que l'on peut mettre en opposition avec un 'corps' matériel.

Contenant / Contenu

miroir métallique / métal en fusion
 corps du chamane / âme du chamane
 corps humain et animal / âme humaine et animale
 figuration d'esprit / esprit et entité surnaturelle
 foyer (forge et cuisson) / feu

Voyons donc quelques éléments d'analyse qui font ressortir les liens étroits entre le miroir métallique, le chamane et les esprits, sous forme d'analogie. Cette analyse vise en quelque sorte à articuler le modèle hiérarchique tel que proposé par les auteurs mentionnés plus haut. Dans la schématisation du modèle hiérarchique, deux niveaux doivent être distingués. Une dynamique d'englobement se situe d'abord entre les termes des couples d'oppositions. Elle se dégage du rapport contenant/contenu, humain/surnature et 'corps' matériel/substance insaisissable, qui établit une hiérarchie entre les termes de l'opposition. Puis à un autre niveau, chaque terme n'est pas dans le même rapport au tout qui le compose, c'est-à-dire qu'au moins un des termes de l'opposition, le contenant, est égal au tout (fait partie du même domaine humain ou surnaturel) alors que l'autre terme, le contenu, peut s'opposer au tout (faire partie du domaine autre) ou encore être égal au tout (faire partie du même domaine). Trois oppositions sont donc mises en rapport selon un procédé analogue et selon une dynamique commune d'englobant/englobé.

Schématisation d'un modèle hiérarchique

Humain ⁶		Surnaturel		Humain
<u>forge humaine</u> [m,H,C] ⁷	::	<u>forge surnaturel</u> [m,S,C]	::	<u>corps du chamane</u> [m,H,C]
miroir en fusion[s,S,c]		âme du chamane[s,S,c]		miroir en fusion [s,S,c]

(ouvré, transformé)⁸

Humain		Surnaturel		Humain
<u>corps du chamane</u> [m,H,C]	::	<u>esprits (initiateurs)</u> [s,S,C]	::	<u>corps du chamane</u> [m,H,C]
esprits auxiliaires[s,S,c]		corps du chamane[m,H,c]		miroir un fusion [s,S,c]

(incorporation par bouche puis extrusion)

Humain		Surnaturel		Humain
<u>miroir métallique</u> [m,H,C]	::	<u>âme du chamane</u> [s,S,C]	::	<u>miroir métallique</u> [m,H,C]
âme du chamane [s,S,c]		âme humaine [s,S,c]		esprits électeur et auxil.[s,S,c]

(réceptacle pour voyager dans les différentes zones du cosmos)

Humain		Surnaturel		Humain
<u>corps du chamane</u> [m,H,C]	::	<u>esprits</u> [s,S,C]	::	<u>miroir métallique</u> [m,H,C]
vodka [s,H,c]		vodka[s,H,c]		vodka [s,H,c]

(lubrification à la vodka)

Humain		Surnaturel		Humain
<u>corps du chamane</u> [m,H,C]	::	<u>chamane mythique</u> [m,S,C]	::	<u>corps du chamane</u> [m,H,C]
esprits convoqués[s,S,c]		origine du miroir [m,S,c]		obtention du miroir[s,S,c]

(intrusion/extrusion, continuité entre mythe et rite)

⁶ Domaine dans lequel l'action s'exécute.⁷ Premières lettres des oppositions : matière/substance, Humain/Surnaturel, Contenant/contenu.⁸ Procédés analogues se répercutant d'un domaine à l'autre.

Humain	Surnaturel	Humain
<u>miroir métallique</u> [m,H,C] :: esprits néfastes [s,S,c]	<u>esprits néfastes</u> [s,S,C] :: âme humaine [s,S,c]	<u>corps du chamane</u> [m,H,C] :: esprits néfastes [s,S,c]

(réceptacle pour l'expulsion dans le domaine autre)

Humain	Surnaturel	Humain
<u>corps du chamane</u> [m,H,C] † esprits néfastes [s,S,c]	<u>esprits auxiliaires</u> [s,S,C] † esprits néfastes [s,S,c]	<u>corps du chamane</u> [m,H,C] † miroir en fusion [s,S,c]

(extrusion par l'anus pour les esprits auxiliaires versus la bouche pour le chamane)

Les triades établies à partir des termes des couples d'oppositions permettent de mettre en relation ces termes selon les trois oppositions distinctives mentionnées plus haut. D'abord dans le domaine surnaturel on retrouve les triades suivantes : [s/m,S/H,C/c]⁹, [s/s,S/H,C/c], [m/s,S/S,C/c], [m/m,S/S,C/c], [s/s,S/S,C/c] ; alors que dans le domaine humain on y retrouve uniquement la triade suivante : [m/s,H/S,C/c]. Ainsi, les actions se déroulant dans le domaine surnaturel recouvrent, dans ce schéma, toutes les possibilités découlant du modèle unique associé au domaine humain. On pourrait conclure que le rapport contenant/contenu, que j'ai placé comme élément stabilisateur du modèle parce qu'étroitement lié aux manipulations chamaniques décrit dans ce mémoire, ne fait pas l'objet d'inversion dans le domaine surnaturel. Le schéma nous montre cependant que des contenus comme les esprits et l'âme du chamane peuvent devenir des contenants alors que des contenants comme le corps du chamane et le miroir métallique peuvent devenir des contenus dans le domaine surnaturel. On obtiendrait ainsi les possibilités suivantes : contenu/Contenant, contenu/contenu, Contenant/Contenant.

Comme je l'ai mentionné plus haut, une dynamique d'englobement se retrouve également entre les domaines humain et surnaturel dans la mesure ou le contexte de l'action décrite se situe dans l'un des deux domaines. Ainsi retrouve-t-on dans le domaine surnaturel les oppositions suivantes : S/(S/H)¹⁰, S/(S/S) ; alors qu'à l'inverse dans le domaine humain on y retrouve les oppositions : H/(H/S), H/(H/H). On voit donc ici cette dynamique d'englobement du contraire entre les termes de l'opposition et à un autre niveau entre le couple d'oppositions et le tout dans lequel l'action se déroule. On remarque que les domaines peuvent également s'inscrire dans une dynamique d'englobement du semblable.

6.5 Conclusion

Les deux approches théoriques formulées dans ce chapitre nous offrent de réfléchir sur la relation entre les domaines sous deux angles distincts. Une première approche explique cette

⁹ Voir note 7 pour la signification des lettres.

¹⁰ S pour surnaturel et H pour humain.

relation duelle en terme d'échange, c'est-à-dire que le savoir chamanique serait construit selon une structure tripartite plus fondamentale, et la somme des parties formerait le tout. Une deuxième approche explique la relation entre domaines selon une perspective hiérarchique, et considère les parties comme reliées selon des rapports différents à un tout ; ce rapport étant essentiellement hiérarchique, c'est-à-dire qu'une des parties peut être égale au tout et que le tout est plus que l'addition des parties. Il est à noter que dans la théorie de l'échange d'Hamayon (1990), le donneur (du domaine surnaturel) se retrouve toujours en position hiérarchique supérieure face au preneur (du domaine humain). Et comme l'a mentionné Houseman (1984), dans une perspective holiste qui collerait à la réalité autochtone, le tout serait le domaine surnaturel et engloberait l'idéologie dans son ensemble.

L'analyse des données de mon mémoire indique cependant que la primauté de l'un des deux domaines (humain ou surnaturel), n'est pas absolue mais bel et bien circonstancielle, c'est-à-dire agencée et hiérarchisée en terme d'un résultat spécifique et donc étroitement liée au contexte de l'action. Ainsi, le domaine humain ou le domaine surnaturel ne sont pas continuellement en position de supériorité hiérarchique. Comme on l'a vu dans cette analyse le domaine surnaturel englobe le domaine humain tout comme ce dernier englobe le domaine surnaturel.

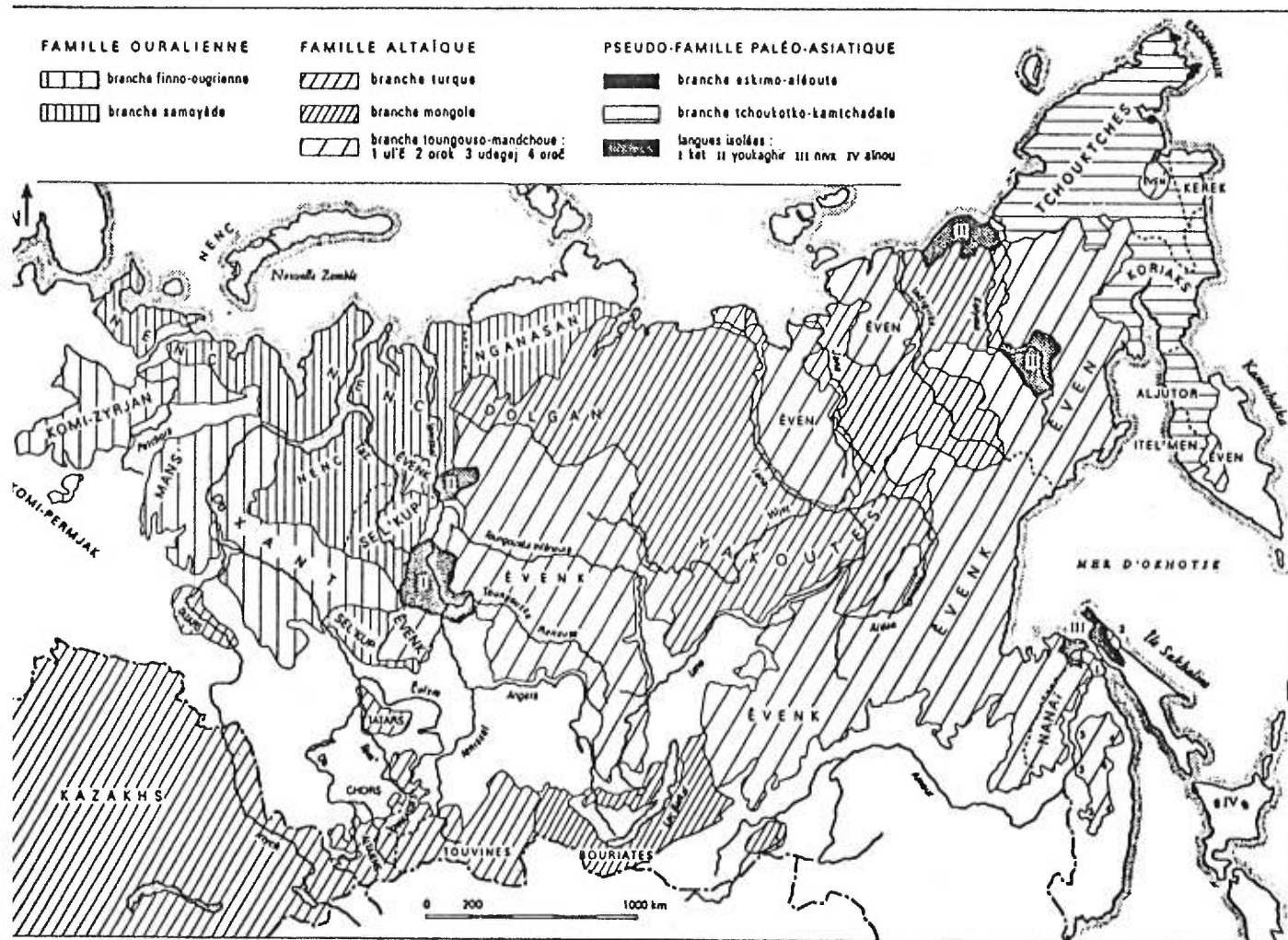
Ce mémoire souligne donc la prudence dont doit faire preuve le chercheur face à l'utilisation d'une théorie qui explique la relation entre domaines en termes unidirectionnels. Un modèle bidirectionnel reste donc à construire. Le modèle hiérarchique semble pour sa part mieux satisfaire les exigences d'une référence contextuelle. Ainsi le principe de prééminence alternée exposé par Racine (1997) permettrait de rendre compte de l'alternance de la supériorité hiérarchique des domaines que l'on observe tout au long de ce mémoire. Seule une évaluation contextuelle pourra déterminer la prééminence d'un des domaines. Se sont donc sur des choix particuliers que nous propose de réfléchir le modèle hiérarchique plutôt que sur des formes idéales comme nous le propose le modèle de l'échange.

Bien que presque toutes les religions postulent le tout comme étant le domaine surnaturel et par conséquent comme englobant le domaine humain et naturel, les données relatives à la pratique du chamanisme en Sibérie m'amènent à apporter certaines nuances. Le domaine surnaturel étant une création essentiellement humaine, les humains et en particulier les spécialistes religieux obtiennent un contrôle sur l'inaccessible par des manipulations qui permettent l'inclusion d'une partie du domaine surnaturel. C'est dans ces constructions humaines particulières que la relation entre des domaines distincts s'établit et placent le miroir métallique et le chamane en position de médiateur par excellence. Ce mémoire montre donc l'importance d'étudier les manipulations dont font l'objet certains éléments de l'attirail du chamane en corrélation avec celles dont fait l'objet le chamane lui-même. C'est par un même procédé d'incorporation et d'extrusion (par la bouche) que le chamane et le miroir métallique sont établis dans leur fonction de médiateurs entre les domaines. Ainsi, le chamane et le miroir incorporent des entités surnaturelles (une partie du domaine surnaturel) comme les esprits incorporent le chamane (une partie du domaine humain).

Plusieurs éléments mis de l'avant dans ce mémoire se retrouvent également dans le chamanisme d'autres populations du globe : l'importance du miroir et des objets réfléchissants ; la relation sexuelle et matrimoniale du chamane avec des esprits ; l'intrusion et l'extrusion d'objets,

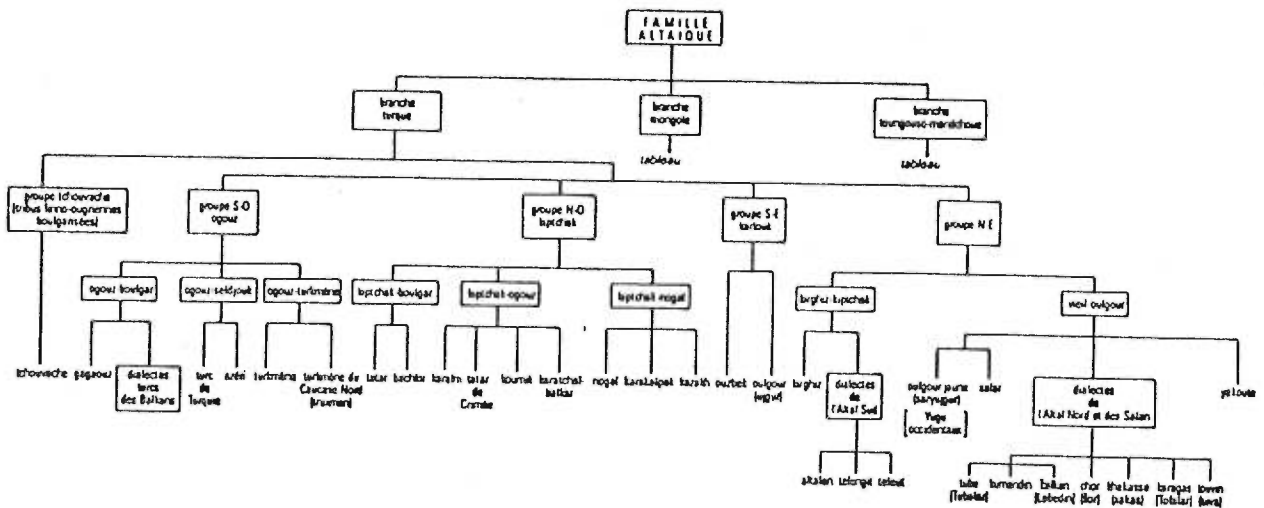
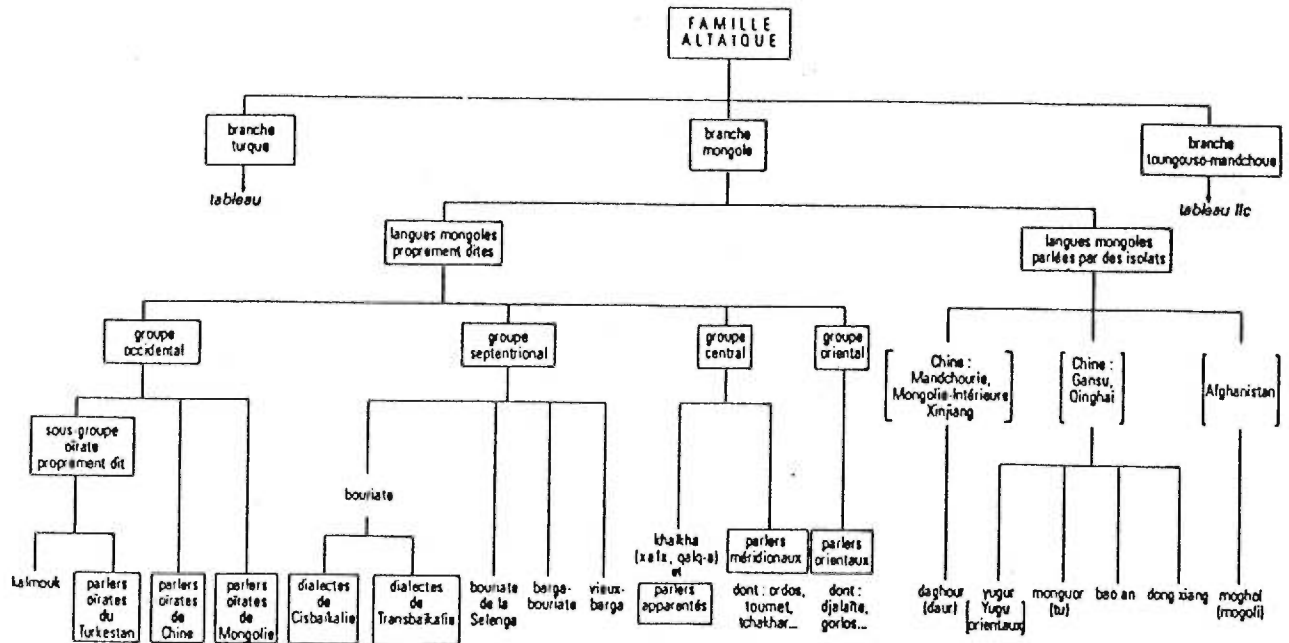
d'entités et de forces par la bouche du chamane ; l'utilisation de substances crachées et aspergées. Des études exhaustives extra-sibériennes permettraient de montrer si une articulation semblable à celle de la Sibérie se présente dans d'autres populations. Il serait aussi intéressant de vérifier si les chamanes utilisent actuellement les miroirs métalliques et s'ils conservent certains principes de construction étudiés dans ce mémoire, à travers les manipulations qui établissent le miroir métallique en médiateur entre les domaines humain et surnaturel.

ANNEXE 1.1 : Appartenance linguistique

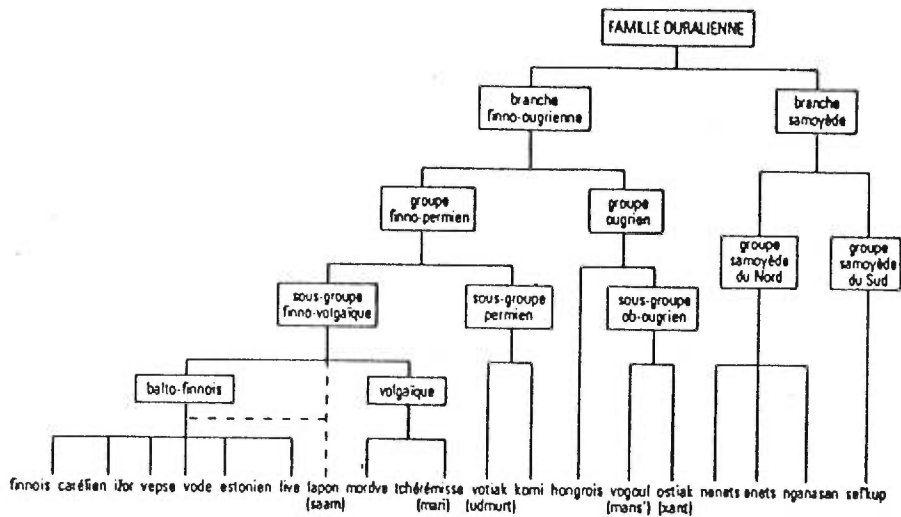
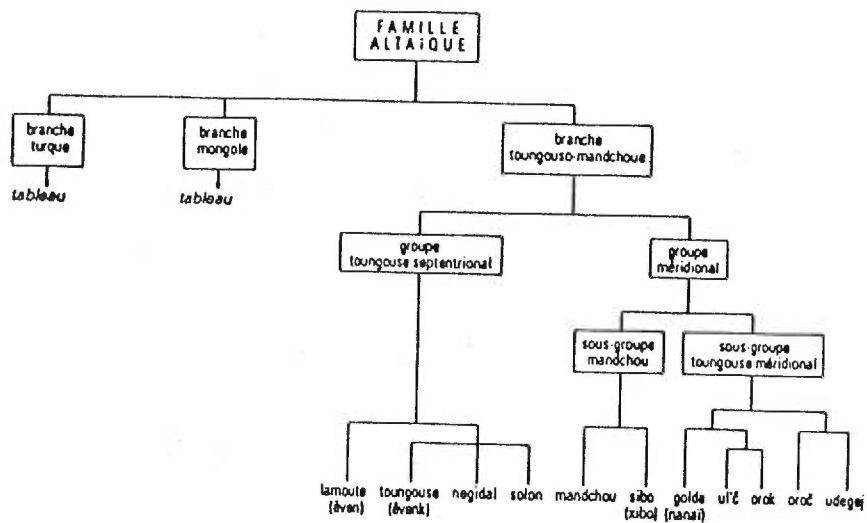


Distribution des peuples de Sibérie au 20^e siècle
selon leurs appartenances linguistiques : (Beffa et Delaby 1991-92 :31à36)

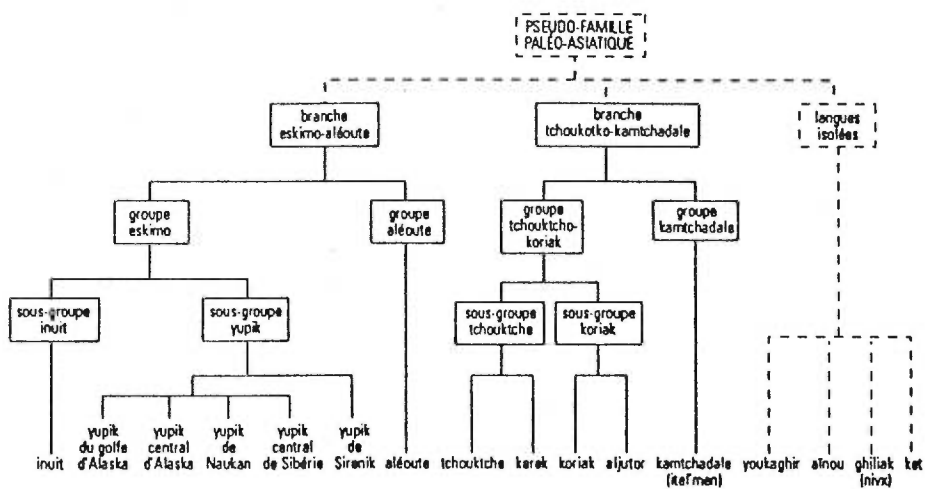
ANNEXE 1.2 : Appartenance linguistique



ANNEXE 1.3 : Appartenance linguistique



ANNEXE 1.4 : Appartenance linguistique



RÉFÉRENCES

- Alekseev, N.A.**, 1990, «Shamanism Among the Turkic Peoples of Sibéria.» : 49-109, in M.M. Balzer (éd.), London, M.E. Sharp.
- Balzer, M.M. (éd.)**, 1990, *Shamanism, Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, London, M.E. Sharpe.
- Balzer, M.M.**, 1996, «Flights of the Sacred. Symbolism and Theory in Siberian Shamanism.» *American Anthropologist*, 98, (2) : 305-318.
- Basilov, V.N.**, 1984, «The Chiltan Spirit.» : 253-267, in M.Hoppal (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, part 2.
- Bawden, C.R.**, 1987, «Chamanisme et lamaïsme en Mongolie septentrionale.» *Études mongoles et sibériennes*, no 18 : 7-32.
- Bazin, L.**, 1987, «Affinités linguistiques et culturelles des peuples turco-mongols.» *Études mongoles et sibériennes*, no 18 : 91-98.
- Beffa, M.-L. et Delaby, L.**, 1991-92, «Voyage en Sibérie au XVIII^{ème} siècle, extrait du "voyageur français", tome VII.» *Études mongoles et sibériennes*, Cahier 22-23.
- Bing-an, W.**, 1989, «Shamanism in Manchuria.» : 263-269, in M. Hoppal et O.J. Von Sadovszki (éd.), *Shamanism Past and Present*, Budapest/Fullerton, Istor.
- Chaumeil, J.-P.**, 1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris, EHESS.
- Chimkevitch P.P.**, 1896, *Materialy dlja Izuchenja Samantsva u Gol'dov* [Matériaux pour l'étude du chamanisme chez les Golds]. Zapiski Priamurskogo Otdela Russkogo Geograficeskogo Obsestva, 2.
- Crépeau R. (éd.)**, 1988, «Chamanismes des Amériques.» *Recherches amérindiennes au Québec*, numéro spécial, 28.

_____ 1997a, «Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations.» *Recherches amérindiennes au Québec*, 27 (3-4) : 7-16.

_____ 1997b, «Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo.» *Anthropologie et sociétés*, vol.21, no 2-3 : 45-66

Delaby, L., 1976, «Chamanes toungouses.» *Études mongoles et sibériennes*, cahier 7.

_____ 1986, «Aperçu sur le chamanisme des Toungouses aux XVII-XVIIIe siècles en Sibérie.» *Transe, chamanisme, possession.*, Paris, Éd. Serre/Nice-Animation : 89-92.

De Sales, A., 1981, «La relation forgeron-chamane chez les Yakoutes de Sibérie.» *L'Homme*, oct.-déc., XXI (4) : 35-61.

Dioszegi, V., 1950-51, «Tunguso-Manczurskoe Zerkalo Samana. Materialy k Predstavlenijam Oduse Tunguso-Manczurskix Narodnostej.» [Le miroir du chamane toungouso-mandchou. Matériaux pour les représentations de l'âme chez les peuples toungouso-mandchou.] *Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1 : 359-383.

Dioszegi, V. (éd.), 1968, *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Uralic and Alataic series, no 57. Bloomington, Indiana University Press ; The Hague, Mouton.

Dubuisson, D., 1983, *Mythologies du XXème siècle.* (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade). Presse Universitaire de Lille.

Dumont, L., 1978, «La communauté anthropologique et l'idéologie» *L'Homme*, juil.-déc., XVIII (3-4) : 83-110.

Eliade, M., 1967, «Rêves et visions initiatiques chez les chamans Sibériens» : 315-323, in R. Caillois et G.E. Von Grunebaum (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard.

_____ 1983, *Le chamanisme et les techniques archaïque de l'extase*. Paris, Payot.

Frazer, J.G., 1954, *The Golden Bough : a Study in Magic and Religion*. London, Macmillan.

- Godelier, M.**, 1995, «L'énigme du don I. Le legs de Mauss.» *Social Anthropology*, Vol. 3, part 1, février : 15-48.
- Gratchev, G.N.**, 1981, «Kul'tovy Komplekt Nganasan» [Le culte Nganasan.] *Sbornik Muzeja Antropologij i Etnografij*, Leningrad, vol 37 : 153-168.
- Hamayon, R.**, 1985, «Religion de l'Asie septentrionale.» *Annales école pratique des hautes études*, Ve section, sciences religieuses, Paris, vol. 94 : 137-144.
- 1986, «De l'animation des accessoires du chamane à celle de son corps (chez les Bouriates de Sibérie méridional).» *Transe, Chamanisme, Possession*, Paris, Éd. Serre/Nice-animation : 125-129
- 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- Harva, U.**, 1959, *Les représentations religieuses des peuples Altaïques*. Paris, Gallimard.
- Hatto, A.**, 1985, «Shamanism in the Yakut Epic Trilogy 'Xan Jargistai'» *Ural-Altai Jahrbücher* : 146-167.
- Henry, Michael (éd.)**, 1964, *Studies in Siberian Shamanism*. Anthropology of the North. Series 4, Toronto, UTP, for Arctic Institute of North America.
- Hoppal, M.**, 1989, «Changing Image of the Eurasian Shaman.» : 75-90, in M. Hoppal et O.J. Von Sadvosky (éds.), *Shamanism : Past and Present*, , Budapest, Los Angeles/Fullerton, Books 1-2.
- Houseman, M.**, 1984, « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ? » : 299-318, in J. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Hultkrantz, A.**, 1968, «La divination en Amérique du Nord » : 69-149, in Études recueillies par A. Caquot et M. Leibovici , *La Divination*, tome II, Paris, PUF.
- Johnston, R.F.**, 1910, *Lion and Dragon in Northern China*. London, John Murray, Albermarle street w.

Kodolanyi, J., 1984, «Vilmos Dioszegi, Scholar of Shamanism.» : xii-xvii, in M.Hoppal (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Hérodote, part 1.

Lévi-Strauss, C., 1950, «Introduction à l'œuvre de Mauss.» *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF : 9-52.

_____ 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF. (nouvelle éd. Paris-La Haye, Mouton.)

Lopatin, I.A., 1915, *Gol'dy*. [Les Golds.] Zapiski Priamurskogo Otdiela Imperatorskogo, Obshchestva Vostokovedeniya, Khabarovsk, 3 : 9-108

_____ 1922, *Gol'dy Amurskie Ussurijskie i Sungariskie*. [Les Golds de l'Amour, de l'Oussouri et du Soungari.] Zapiski Obschestva Izuceniya Amurskogo Kraja, 17.

Lot-Falck, E., 1962, *La lune chez les peuples Sibériens et Eskimo*. Paris, Le Seuil.

_____ 1968, «La divination dans l'Arctique et l'Asie Septentrionale.» : 340-367, in Études recueillies par A.Caquot et M.Leibovici, *La Divination*, Paris, PUF.

_____ 1974, «Textes eurasiens.» : 613-749, in R.Boyer et E.Lot-Falck, *Les Religions de l'Europe du Nord*. Paris, Fayard Denoël.

Lubo-Lesnichenko, E.I., 1975, *Privoznye Zerkala Minusinskoj Kotloviny*. [Miroirs importés du bassin de Minusinsk.] Moscou.

Mauss, M., 1925, «L'essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.» *Année Sociologique*, nouvelle série, Tome 1, Paris, Félix Alcan : 30-186

Massenzio, M., 1984, «Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death.» : 203-213, in M.Hoppal (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Hérodote, part 2.

Métraux, A., 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

Minaert, P., 1936, «Le chamanisme.» *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, 51 : 216-234.

Pekarckij, E.K. et Vasilev, V.H., 1910, *Platchi i Buben Yakutskogo Shamana*. [Manteaux et sonnailles des chamanes Yakoutes.] Sib.

Perrin, M., 1995, *Le chamanisme*. Que sais-je ?, Collections Encyclopédiques, #2968, Paris, PUF.

Popov, A., 1933, «Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakouts.» *Journal of American Folk-Lore*, vol. 46, New-York : 257-271.

Racine, L., 1994, «Cycles relais et échanges dans la circulation des objets de valeurs : analyse sémiotique de quelques récits de cure chamanique.» *Religiologiques*, no.10 : 159-181.

————— 1997, «Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques.» *Anthropologie et Sociétés*, vol. 21, no 2-3 : 171-191.

Roux, J.-P. et Boratav, P. N., 1968, «La divination chez les Turcs» : 279-329, in Études recueillies par A. Caquot et M. Leibovici, *La Divination*, Paris, PUF.

Roux, J.-P., 1984, *La religion des Turcs et des Mongoles*. Collection d'histoire des religions, Paris, Payot.

Sarkosi, A., 1984, «A Mongolian Text of Exorcism.» : 325-343, in M.Hoppal(éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, part 2.

Shirokogorov, S.M., 1935, *Psychomental Complex of the Tungus*. London, Kegan Paul and co.

Sieroszewski, W., 1902, «Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes.» *Revue d'Histoire des Religions*, XLVI : 204-300.

Smoljak, A.V., 1984, «Some Elements of Ritual Attire of Nanaï Shamans.» : 244-252 in M.Hoppal (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, Part 2.

Sternberg, L., 1924, «Divine Election in Primitive Religion.» *Congrès Internationale des Américanistes, XXIe session*, (Göteborg,1925), part 2 : 472-512.

1933, *Giljaki, Orochi, Goldy, Negidal'cy, Ajny*. [Les Ghiliaks, Orochs, Golds, Negidals, Aïnous.] Dalzig-Khabarovsk.

Toungouloukov, V.A., 1980, «Les Toungouses.» *Boréales, Revue du centre de recherche inter-nordiques de Suresne* : Sibérie : 1^{ère} partie, vol 6, no.17-19 : 495-504.

Trochanskij, V.F., 1902, *Evolutsja Chernoj Vere Chamantsva u Yakutov*. [Évolution des croyances noirs des chamans yakoutes.] Kazan.

Vajnshtejn, S. I., 1984, «Shamanism in the Tuva at the Turn of the 20th Century.» : 353-373, in M.Hoppal (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, part 2.

Viires A., 1993, *Red Book of the Peoples of Russia*. Site internet, <http://www.eki.ee/books/redbook/introduction.shtml>

Viveiros de Castro, E., 1992, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, University of Chicago Press.

Zélénine, D., 1952, *Le culte des idoles en Sibérie*. Paris, Payot.