



## Archives de sciences sociales des religions

145 | janvier-mars 2009  
Des expériences du surnaturel

---

### Jeux d'esprits

Ce que sont les esprits pour les Kulung

Grégoire Schlemmer

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21032>  
DOI : 10.4000/assr.21032  
ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009  
Pagination : 93-108  
ISBN : 978-2-7132-2215-3  
ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Grégoire Schlemmer, « Jeux d'esprits », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 145 | janvier-mars 2009, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21032> ; DOI : 10.4000/assr.21032

---

Grégoire Schlemmer

## Jeux d'esprits

### Ce que sont les esprits pour les Kulung

Les Kulung forment une population clanique d'environ dix mille individus, répartis en une dizaine de villages situés dans la vallée de l'Hongu, au pied du massif de l'Éverest, où ils vivent d'agriculture en terrasse et d'élevage. Ils appartiennent à l'ensemble Rai qui, avec les autres populations de langue tibéto-birmane, fait partie des groupes que l'on dit « tribaux », par contraste avec les populations indo-népalaises ou « gens de caste ». Si l'hindouisme, religion dominante du Népal, a influencé les conceptions et les pratiques religieuses des Kulung, ces derniers ont maintenu une organisation religieuse qui leur est spécifique, le *ridum*. Ce terme, qui signifie littéralement « généalogie », renvoie à l'ensemble du savoir-faire légué par les ancêtres afin de gérer la relation à la pluralité des forces invisibles, que je nommerai par convention « esprits ». Les esprits forment donc un élément clef dans l'organisation socio-rituelle des Kulung dont les discours sur les esprits sont cependant souvent limités, fragmentaires, voire contradictoires. Les Kulung justifient notamment cela par le fait que les esprits ne font que rarement l'objet d'une expérience directe. Ils apparaissent plutôt comme des êtres invisibles, inodores, inaudibles, bref imperceptibles<sup>1</sup>. De cela, les Kulung sont loin de se plaindre car, disent-ils en substance, moins on en fait l'expérience, mieux on se porte. Ils affirment donc chercher à éviter toute interaction avec les esprits, voire toute référence à eux. Même s'il s'agit là d'une position de principe, en contradiction avec les faits, elle implique pour l'ethnologue de se demander comment les Kulung apprennent ce qu'ils savent des esprits. Plus généralement, si l'on accepte l'idée – qui me semble un postulat nécessaire à toute étude d'anthropologie religieuse – que les esprits sont des êtres

---

1. Les données utilisées dans cet article proviennent de douze mois d'enquête de terrain menée entre 1997 et 2008, principalement dans le village de Bung, sur la base d'observations et d'entretiens libres menés en népali, auprès d'une cinquantaine d'individus (principalement des hommes adultes), et du partage du quotidien de trois familles et d'amis qui m'ont accueilli chez eux. Je profite de cette note pour remercier Pierre Déléage, Roberte Hamayon, Guillaume Rozenberg, Bernard Schlemmer, pour leurs commentaires.

imaginés<sup>2</sup>, des représentations, on peut se demander pourquoi les Kulung (pour ne parler que d'eux) ont inventé des êtres pour ensuite affirmer se refuser à y penser. En essayant de répondre à cette question, on tentera de saisir ce que sont les esprits et de préciser le statut à donner à ces représentations dans le langage de l'analyse anthropologique.

Partons du fait que les esprits n'ont de réalité, pour l'ethnologue, qu'à partir du moment où les gens s'y réfèrent. Tenter de saisir ce que sont précisément les esprits, nécessite alors de les penser en situation, à partir des circonstances dans lesquelles les Kulung les mentionnent. On peut, à partir des données kulung, regrouper les différentes situations lors desquelles la notion d'esprit s'actualise en un nombre limité de registres, que je propose de nommer des « champs d'actualisation » : les récits de rencontres (car, même rares, les rencontres avec un esprit sont possibles), les modes de détermination de l'origine des infortunes (imputées aux esprits), les rituels (adressés aux esprits) et les récits mythiques (mentionnant les actions de certains esprits)<sup>3</sup>. Je présenterai ces champs d'actualisation en tentant, pour chacun, d'analyser les représentations des esprits qu'il implique et en essayant de préciser le contexte dans lequel une telle actualisation s'opère, en vertu de quoi, et sur quelles bases. J'indiquerai enfin les différentes formes de « présence d'esprit » qui s'établissent au sein de ces champs d'actualisation. En effet, si, pour nous, toutes les références aux esprits s'équivalent – ce sont des représentations – il n'en va pas de même pour les Kulung qui distinguent implicitement ce que je qualifierai de *re-présentation* – l'évocation d'une absence – de la *manifestation* – la marque d'une présence. Il apparaîtra que ces deux modes de représentations sont antagonistes, empêchant toute interaction normale avec les esprits. Plus généralement, j'essaierai de montrer qu'il n'est pas de représentation unique de ce qu'est un esprit. Mon hypothèse est que ces différents champs d'actualisation produisent chacun des représentations spécifiques des esprits – représentations qui peuvent être contradictoires, même si elles s'articulent plus ou moins. Cela m'amènera à défendre l'idée que les esprits doivent ne pas être saisis clairement. Autrement dit, le flou qui, chez les Kulung, entoure les esprits n'est pas un manque, mais une nécessité : il est au cœur même de la dynamique du système qui se construit autour.

Faire ressortir clairement mon propos (qui a pour objectif de présenter de manière ordonnée ce qui ne doit pas l'être et de tenter de formaliser une logique

---

2. Sur la question du doute et de la croyance, qui traverse le texte en filigrane, on trouvera un début de réflexion dans Schlemmer (2004b), qui donnera lieu prochainement à un article plus conséquent. J'ai été nourri des réflexions de J. Pouillon (1993), G. Lenclud (1990). Voir aussi M. Carrin (1997), J.-P. Albert (2005).

3. L'approche en termes de champs d'actualisation est inspirée par un article stimulant de G. Tarabout (1992), mais aussi par les écrits de P. Veyne (1983) et sa notion de « programmes de vérité », et les critiques de l'épistémologie implicite des représentations en anthropologie de D. Sperber (1982) et de P. Boyer (1997).

du flou !) tout en restant dans les limites imparties à un article, restreint grandement l'exposé des données ethnographiques qui seraient nécessaires à mon argumentation<sup>4</sup>. Il en résulte que les développements auront un caractère souvent abstrait, voire aride, et qu'ils comporteront d'importantes simplifications.

Une simplification de la nature des principaux protagonistes, tout d'abord. Ainsi, je parlerai « des Kulung » en généralisant à tout un groupe des propos recueillis auprès de quelques individus, comme si l'appartenance à ce groupe déterminait un mode unique et homogène de pensée et d'action. De même, je regroupe dans une même catégorie, celle d' « esprit », tout un ensemble d'entités que les Kulung distinguent : les êtres de la forêt, les ancêtres, les mauvais morts, etc., plus nombre d'entités qui ne sont désignées que par leur nom propre. Certaines n'apparaissent que dans un champ d'actualisation, d'autres dans plusieurs. Une analyse beaucoup plus fine, mais aussi beaucoup plus longue, serait nécessaire pour intégrer ces faits.

Une simplification des champs d'actualisation, ensuite. La formalisation en quelques champs d'actualisation type appauvrit, bien sûr, la réalité. D'autres champs, de plus, pourraient être mentionnés, comme celui du rêve ou celui des interdits. Les rêves sont un canal de communication important entre hommes et esprits, mais il n'est pas abordé ici parce que la relation aux esprits y est très indirecte : ces rêves, qui peuvent faire office de présages, sont parfois dits inspirés ou influencés par les esprits, mais incluent rarement des visions d'esprits. Les interdits sont également liés aux esprits, puisque la prohibition de certaines actions se justifie par le souci d'éviter une sanction des esprits, mais ils impliquent une référence à une sanction surnaturelle en général plutôt qu'à tel ou tel esprit en particulier. En décidant de me concentrer sur ce que l'on peut qualifier de formes d'expériences ordinaires de l'extraordinaire, je mettrai aussi de côté le détail de l'expérience des officiants religieux qui les rendent aptes à remplir leur rôle en donnant un caractère électif à la relation aux esprits, ainsi que les relations qui s'opèrent entre le devin et tel ou tel esprit lors des séances divinatoires.

Je dois enfin préciser que plusieurs propositions formulées ici à propos des Kulung me semblent avoir une portée plus générale. Mais n'ayant ni l'espace ni les compétences pour me lancer dans une vaste comparaison, je réduirai mon exposé au cas de cette population.

---

4. Les données ethnographiques qui fondent cet article se trouvent en grande partie dans mon travail de thèse (Schlemmer 2004a). Pour une présentation plus courte et moins théorique illustrant en quelque sorte le présent propos, et pour une analyse qui complète celle-ci, voir Schlemmer (2009, à paraître). Pour une présentation plus générale des Kulung, voir C. Macdugal (1979), et pour une analyse de la tradition des Mewahang, un groupe proche des Kulung, voir M. Gaenszle (2002).

## Les rencontres et leur mise en récit

Il est, au dire des Kulung, possible de rencontrer des esprits, même si cela reste rare. Ces rencontres sont autant d'occasions de « contact direct », qui relèveraient de l'expérience, au sens premier, c'est-à-dire de connaissance par les sens. Je ne peux pas me prononcer sur ce qui se passe dans le corps et dans l'esprit des personnes qui disent avoir vécu de telles rencontres : pour autant, ces expériences ne sont pas dites incommunicables. Elles font, au contraire, très souvent l'objet de récits. Sans ces récits, qui font revivre au narrateur son aventure, et qui informent le groupe (et accessoirement l'ethnologue) de cette expérience extraordinaire, la rencontre resterait de l'ordre du personnel, de l'intime, du secret. Ainsi, ces apparitions n'existent socialement que dans leur communication orale. Les esprits se rencontrent, donc, mais surtout se racontent, et l'on peut dire que les phénomènes d'apparition relèvent, pour une large part, des formes de discours. Voici un exemple de l'un de ces récits :

« Quand j'étais jeune, un soir, avec des amis, on décida d'aller voler des poissons dans les nasses qui sont dans la rivière. Près de la rivière, le bruit du torrent était assourdissant, et on avait un peu peur. Arrivé au bord, je vis, juste en face, sur un gros rocher qui dépassait du torrent, deux formes humaines, un peu comme des singes. J'appelai de toutes mes forces mes amis, mais quand je retournai la tête, ils avaient disparu. Ce ne pouvait pourtant pas être des singes car, de la rive, il est impossible d'atteindre ces rochers, même en sautant très loin. Je pense que ce que j'ai vu ce soir-là, ce sont des Bâdardeo, des esprits-singes. »

Ce récit, comme tous ceux que j'ai pu entendre, commence par présenter brièvement les circonstances de la rencontre. La simple mention du lieu peut suffire au décor. Il s'agit généralement de lieux isolés, soit trop « fermés » aux hommes (forêt, montagne, rivière), soit trop « ouverts » (chemins et carrefours sont des lieux de circulation pour les esprits comme pour les hommes), et souvent transitionnels (chemins, et plus encore rivières, représentant aussi, dans les rêves, une frontière entre deux mondes). La transition peut également être marquée par la référence au temps de la rencontre : le passage du jour à la nuit, le cœur de la nuit, le passage de la saison montante à la saison descendante – autant de moments dangereux lors desquels on tombe facilement malade, dit-on. Bref, les rencontres fortuites avec les esprits se réalisent dans les interstices, comme si, dans la marge et dans la transition, tout mélange devenait possible. Comme un décor posé, la mention de ces espaces-temps interstitiels crée une atmosphère inquiétante, et les conditions d'un danger, propice à de telles rencontres.

Le contexte étant posé, survient un phénomène extraordinaire, anormal – ici l'apparition d'une forme animale sur un rocher inaccessible. Notre narrateur propose une première interprétation – c'est un singe –, puis la réfute en signalant une impossibilité : un singe n'a pas pu se déplacer jusqu'à ce lieu. Cette impossibilité – soit un fait perçu qui paraît contraire à l'ordre naturel des choses – justifie la référence à un esprit. Plus encore, cette contradiction implique de manière quasi évidente la référence à l'esprit : celle-ci peut d'ailleurs ne pas être faite par

le narrateur, laissant ainsi l'auditoire conclure de lui-même. S'ensuit généralement la disparition du phénomène et/ou la fuite du narrateur (car – on rentre alors dans le registre de la causalité et de l'émotion – qui dit esprit dit danger, *donc* peur), et l'histoire prend fin.

Que tirent les Kulung de ce type de récit ? Du point de vue de l'information transmise, à peu près rien, si ce n'est, justement, le fait que les esprits peuvent parfois faire l'objet de rencontres, offrant aux humains la possibilité d'une expérience directe des esprits. Ils formeraient ainsi une sorte de « preuve » de leur existence – disons du moins, car les Kulung semblent le plus souvent suspendre leur jugement sur la question, un argument en faveur de leur supposée existence. En effet, la possibilité d'une connaissance expérientielle des esprits comme le fait que la contradiction perceptive implique de manière quasi évidente la référence à un esprit, n'évince pas le doute. Chez les Kulung, le voir est à la base du croire. On entend souvent des propos affirmant l'inexistence des esprits (même s'ils n'ont aucune conséquence pratique) qui se fondent justement sur leur caractère invisible. Or, toute perception des esprits est marquée au sceau du doute, qui s'exprime notamment par le terme *phel* que l'on accole au verbe « voir » lorsque l'on dit que l'on a vu un esprit. *Phel* est une sorte de marqueur d'incertitude, que l'on emploie aussi lorsque l'on voit trouble, ou double, ou lorsque l'on est l'objet d'une illusion.

C'est parfois en référence à la possibilité de les rencontrer que l'on justifie, par exemple, l'existence de descriptions de l'apparence physique de certains esprits. Ceux-ci sont décrits comme « identiques aux humains, *mais...* » toujours dotés de caractéristiques particulières qui sont justement celles qui sont porteuses de sens : le dos creux, les pieds inversés, l'absence de tête. Comme dans le schéma précédent, une anomalie vient spécifier ce qui serait autrement un phénomène normal. Mais ces descriptions de l'apparence de certains esprits forment en fait un champ d'actualisation autonome, puisque ces descriptions ne sont jamais dites fondées directement sur des expériences de rencontre. Il s'agit de descriptions décontextualisées qui mentionnent rarement la source de l'information, si ce n'est par un « *te* » final accolé au verbe, marque du discours rapporté que l'on peut traduire par : « on dit que ». Quant aux récits de rencontre proprement dits, ils n'impliquent pas de visions aussi précises. À bien les écouter, on constate plutôt que ces rencontres entre hommes et esprits sont très limitées. La perception sensible (généralement visuelle, mais parfois aussi auditive et/ou tactile) est restreinte : on voit mais on n'entend pas, ou l'inverse. Un homme qui disait avoir rencontré un esprit et à qui je demandais ce que, concrètement, il avait vu, me répondit : « En fait, je n'ai pas vu grand chose. J'ai vu une sorte d'auréole lumineuse au sol, comme celle d'une lampe torche, puis j'ai entendu un son, comme une pierre qui tombe ». C'est que la rencontre n'est jamais totale, directe ou claire, mais toujours partielle et ambiguë ; elle ne se fonde que sur quelques signes spécifiques. Il ne s'agit d'ailleurs pas – au dire même des Kulung – de

formes de communication (ce qui impliquerait la volonté de l'esprit de transmettre un message), mais de rencontres fortuites, non intentionnelles. Pour un regard extérieur, il est donc clair que, pour rencontrer les esprits, il faut commencer par les penser. Ces rencontres justifient *a posteriori* un schéma préétabli, transmis par le groupe, plus qu'elles ne le fondent. La référence à des esprits ne vient pas donner sens à un phénomène inexpliqué (elle ne fait d'ailleurs que remplacer un mystère – un phénomène inexpliqué – par un autre, un esprit, qui, en soi, n'explique rien). Au contraire, ces phénomènes inexplicés offrent la possibilité d'attester la présence des esprits. Ils ont pour effet l'association (contextuelle et causale) des esprits à l'extraordinaire, au mystérieux, mais aussi à la peur et au danger, faisant primer le registre de l'émotion sur celui de l'information<sup>5</sup>.

## L'infortune et la divination

Cette association des esprits au danger se retrouve dans un second champ d'actualisation, qui s'inscrit par certains aspects dans la continuité de celui des rencontres : le champ des infortunes et de la détermination de leur origine. Il semble même que les phénomènes de rencontres ne sont qu'une sorte d'épiphénomène – ou, du moins, des situations exceptionnelles – au sein du champ, plus vaste, des manifestations des entités spirituelles. Les rencontres forment un cas d'interaction directe et perceptible (même si très partiellement) entre humains et esprits, alors que le plus souvent, le contact est pensé comme s'opérant à l'insu des humains : il se révèle ultérieurement et indirectement, par l'apparition d'une maladie ou d'un malheur – disons d'une infortune. C'est l'infortune qui est le principal mode de manifestation des esprits, le plus patent et le plus récurrent.

Mais, à nouveau, la détermination des infortunes comme manifestations des entités spirituelles n'est pas évidente. D'abord, survient un mal. Ensuite, l'auto-diagnostic, que l'infortuné commence toujours par réaliser seul ou avec l'aide de ses proches, n'associe que rarement l'infortune aux esprits. Ce sont les procédures divinatoires, faisant suite aux infortunes persistantes, qui vont identifier un esprit comme étant à la source du mal.

Décrivons la technique divinatoire la plus simple et la plus courante. Ram a des maux de tête depuis dix jours. Il a acheté du paracétamol, mais rien n'y fait. Il a donc convié un devin à l'examiner. Sur le bord d'un plat, le devin dépose une poignée de grains de riz qu'il a préalablement mis en contact avec Ram. Il marmonne une formule, prend une pincée de riz, prononce le nom d'un esprit, la jette au centre du plat, puis observe si les grains de riz qu'il a jetés forment un nombre pair, signe d'une réponse positive à sa question. Il recommence trois

---

5. Sur la thématique des « rencontres et de leur mise en récits », cf. A.-C. Taylor (1993) et C. Pons (2002).

fois la même opération, puis prononce un autre nom, et relance du riz. Il faut en effet effectuer, pour chaque nom d'esprit proposé, trois jetés de riz, car il est nécessaire que, par trois fois, le résultat soit le même pour confirmer la réponse. L'opération est recommencée un grand nombre de fois, car le devin doit soumettre à ce questionnement la totalité des noms d'esprits qu'il connaît. Au bout d'une demi-heure, le devin s'arrête et annonce à Ram que « Diburim est sortie », c'est-à-dire que c'est cet esprit qui est la cause de son mal.

Cette procédure est une technique dite héritée des ancêtres, perçue comme efficace (le doute peut, par contre, être émis sur ceux qui la réalisent, c'est-à-dire les devins). Elle a pour finalité, en manipulant l'aléatoire (l'obtention trois fois de suite d'une même combinaison de grains de riz, qu'en toute autre circonstance on qualifierait d'aléatoire), de le dépasser pour découvrir les causes cachées qui ont pu mener à la survenue d'une infortune. Mais ce qui importe pour l'ethnologue, c'est moins la technique employée ou les réponses obtenues, que la forme donnée aux questions au cours de ce processus d'accréditation qu'est la divination, puisque cette forme de questionnement délimite le champ des interprétations possibles. Or, ici, les questions se réduisent à demander s'il s'agit de tel esprit ou de tel autre. Aussi un esprit apparaît-il nécessairement comme cause de l'infortune.

En associant la recherche de l'origine d'un mal avec un nom propre (« est-ce [l'esprit nommé] Sikari ? »), le diagnostic divinatoire repose sur, ou induit, l'idée que les infortunes sont le résultat d'une intentionnalité courroucée, c'est-à-dire d'un esprit (ou d'un sorcier). Cela s'accorde avec un autre type de discours général produit sur les esprits : ils sont comme des humains, mais sans corps – autrement dit, des subjectivités. Concrètement, ce que semblent retenir les Kulung de ces subjectivités est avant tout leur insatisfaction, leur jalousie, leur rancœur. Les raisons qui poussent les esprits à être insatisfaits et à agir sont rarement formulées. Lorsque l'on interroge les Kulung sur la question, les réponses sont peu précises : tel esprit avait faim et avait capturé l'âme d'une personne pour la manger ; tel autre esprit solitaire voulait, en poussant un homme dans un ravin, qu'il devienne un esprit pour s'en faire un compagnon ; tel malade avait souillé la demeure d'un esprit en passant à côté ; tel autre avait négligé un rituel. Ces réponses n'impliquent ni faute morale, ni action répréhensible, mais un conflit de voisinage. Qu'on le veuille ou non, il faut cohabiter avec ces entités, partager le même monde<sup>6</sup>. Si le lien de causalité entre une subjectivité et la maladie qui lui est attribuée n'est généralement pas formulé, il repose néanmoins sur l'idée que le désir, l'intentionnalité, peuvent agir (ainsi m'a-t-on défini la sorcellerie : tu aimes une jolie femme, mais elle ne t'aime pas ; alors, tu n'es pas content, et elle tombe malade).

---

6. Sur ce point, voir T. Nathan et I. Stengers (1995), et, plus généralement sur les idées développées ici à propos de l'infortune et la divination, M. Augé (1974), A. Zempleni (1985).

Quoique d'une manière différente de celle des situations de rencontres, l'esprit apparaît à nouveau indirectement associé à un signe – ici l'infortune, révélé par l'opération divinatoire. La référence à l'esprit émerge *a posteriori*, comme une hypothèse explicative, plus qu'elle ne relève d'une expérience directe. En désignant un esprit comme cause d'un mal, la divination transforme l'infortune en une action motivée – du moins en une action qui résulte d'une intentionnalité, car la motivation est ici secondaire. Si les récits de rencontre s'articulaient avec un discours explicite sur la corporéité des esprits, paroles et actes divinatoires associent l'infortune à une représentation implicite de leur intentionnalité. Mais ce qui compte est alors la possibilité d'agir, de remédier aux conséquences néfastes de ce contact avec une intentionnalité pathogène. Il s'ensuit la nécessité de réaliser un rituel pour contenter ladite entité.

## La guérison et les rituels

Les rituels forment un élément central de la religiosité kulung. Ces techniques, héritées des ancêtres, sont réalisées en vue d'agir sur le monde, et notamment sur les esprits et/ou toute autre entité spirituelle (sorcier, âme, prospérité...). L'effet des rituels est supposé mécanique. L'échec d'un rituel – quand l'effet attendu d'un rituel ne survient pas, généralement, quand le commanditaire du rituel est toujours malade – sera imputable soit au fait que ce rite ne suffisait pas, soit au fait qu'une autre entité spirituelle est venue le contrecarrer. On connaît donc l'objectif des rituels, on sait que cela peut marcher, mais on ne sait pas vraiment comment. Cela explique le nécessaire formalisme qui préside à la réalisation d'un rituel. La source de l'efficacité rituelle n'étant pas connue, tout détail peut être fondamental pour la bonne marche du rituel. Le moindre oubli peut suffire, sans que l'on s'en aperçoive, à rendre l'opération inefficace. Comme pour la divination, si la technique rituelle n'est pas remise en cause, ceux qui la mettent en œuvre peuvent l'être. Si le principe d'efficacité du rituel échappe aux acteurs – c'est notamment ce qui distingue le rituel d'une action technique – l'objectif rituel est relativement évident pour tous. Il se construit autour d'un scénario clair, qui varie selon le rituel, mais qui consiste généralement à se concilier un esprit par des offrandes (avant tout alimentaires – sacrifice et céréales – mais aussi d'encens, de lumière, de parole, etc.), pour qu'il cesse de perturber les humains (ou pour l'en dissuader, si le rite est préventif), pour qu'il rende les âmes volées le cas échéant, et/ou pour qu'il apporte des bienfaits. Car, même lorsque le rituel – un rituel périodique, par exemple – n'a pas lieu à la suite d'un malheur, il est conçu comme contraint, exigé par les esprits : « Si on ne le fait pas, on tombera malade », dit-on s'il est réalisé de manière préventive ; « Si on arrête de le faire, on sera à nouveau malade », affirme-t-on s'il est établi après un malheur originel<sup>7</sup>.

---

7. Mon approche du rituel est proche de celle de S. Tambiah (1981), M. Linder et J. Scheid (1993), et stimulée par celle de M. Houseman (2002).

Prenons l'exemple d'un petit rituel adressé périodiquement par chaque maître de maisonnée à l'esprit Wayome, qui habite au sein de la maison. Le maître de maisonnée commence par construire l'autel : deux branches de châtaigniers, unealebasse remplie de bière entourée d'un bracelet et d'un tissu, une petite assiette en feuilles, le tout posé sur une feuille de bananier. Dans un langage imagé, composé de mot-doublé et de formules répétées en boucle, le maître de maisonnée, accroupi devant l'autel, annonce :

« Hey Wayome, qui est sur mes épaules et qui me fait voir les rêves, en cette saison hivernale, de mon lieu, je rends culte ! Si les flèches des sorciers, des devins, etc., arrivent sur mon corps, avec le riz et le gingembre jetés par-dessus mes épaules [disant cela, il le fait], donne-moi le pouvoir de les écarter ! Je mets la bière qu'a préparée ma femme, un bracelet, un vêtement, etc., dans l'autel. Toutes tes affaires étant mises, hey Wayome, que tes yeux regardent ! Prends-les ! Donne la lumière et donne du bien ! Si dans nos corps, il y a mal de tête, enflure, fatigue, fièvre, etc., étant satisfait, sors-les ! Sers-toi de tout ce qui est là ! Je mets bière et gingembre sur la nuque du poulet [ce qu'il fait, pour le dédier], fais-le bouger [montre-nous que tu l'acceptes] ! Le poulet sacrifié et cuit, il recommence : Hey Wayome, je pose dans l'autel les organes vitaux du poulet [il pose le cœur, le foie, etc. dans l'autel], prends-les et fais la lumière sur nos corps ! Éloigne maladies et sorciers ! En échange de nos corps, toutes tes affaires sont là ! Moi, l'ignorant à la voix rauque, je te supplie ; que tes oreilles écoutent ! Donne la force et le lumineux ! Hey Wayome, je range l'autel, tes affaires, mangeant tes restes, ne sois pas en colère, donne le bien [il défait l'autel] ! Rangeant, je pose du poulet dans ton assiette, sers-toi [il reprend les morceaux de viande posés dans l'autel, et ne laisse que des petits bouts de viande arrachés sur chacun] ! Un autre bon jour d'une autre année, rencontrons-nous de nouveau avec du bien ! »

Le rituel achevé, le poulet sera consommé en famille.

Le discours et l'action rituels laissent supposer que les esprits possèdent des yeux, des mains, une bouche, et qu'ils sont dotés d'intention et de sentiment. Ils amènent à penser, par déduction, que les esprits comprennent les langues, qu'ils se nourrissent, qu'ils aiment la flatterie, qu'ils sont potentiellement dangereux, vite irritables, qu'ils possèdent de nombreux pouvoirs entraînant la maladie ou bien qu'ils peuvent influencer sur la chance, les âmes, la fertilité, la force vitale... Par contraste avec ce que l'on a pu observer dans les deux précédents champs, les esprits sont ici implicitement représentés comme dotés à *la fois* d'un corps et d'une subjectivité.

Tout en construisant en creux un portrait des esprits, le rituel participe à la structuration de la société kulung. Car autour de la communication – et de la re-présentation implicite des esprits – qui s'élabore dans le rite, se structurent des catégories aussi fondamentales que celles de temps et d'espace : les rituels scandent la temporalité kulung et déterminent toute une géographie rituelle. Se structurent aussi les groupes (en définissant et en mobilisant des rôles et des statuts – jeunes et anciens, femmes et hommes, spécialistes et non-spécialistes, consanguins et affins, et toutes les communautés d'affligés – les rituels contribuent à les actualiser et à les construire) et les modes de relations entre groupes

(coopération, rivalité, alliance, etc.). Se dégage aussi, et plus généralement, une vision du monde, fondée sur une quête énergétique (demandes d'éloignement de la stérilité et des maladies, demandes d'apport de prospérité, de croissance et d'abondance), impliquant les différentes catégories d'acteurs humains et non humains, qui inscrivent le groupe dans son histoire et dans son environnement, social et naturel. C'est par une analyse détaillée de tous ces éléments que l'ethnologue peut construire, autour des esprits et des relations entretenues avec eux, la sociologie du groupe.

Si tout, dans le rituel, évoque les esprits et participe à la structuration d'un ordre, pour autant, les esprits en question sont dits ne quasiment pas se manifester lors des rituels. Les esprits sont certes impliqués : tout le rituel s'adresse à eux, et ils sont à l'origine de l'alchimie rituelle qui opérera, notamment, dans le repas de communion – c'est en partie par la consommation de la nourriture sacrificielle, chargée de la puissance des esprits, que s'accomplissent les bienfaits du rituel. Ils sont donc bien, d'une manière ou d'une autre, supposés être là. Mais leur manifestation est minime (la seule action qui leur est attribuée est l'ébrouement du poulet dédié), indirecte (la guérison et/ou la protection du sacrifiant), et leur action est différée (les effets du rite ne seront tangibles qu'ultérieurement). Il s'agit de communication, mais sans la « présence » des invisibles. Les esprits n'existent que comme récepteurs implicites de la communication rituelle et de ses attentes supposées – comme s'ils ne venaient que justifier l'acte fondamental de l'échange (il faut donner pour recevoir) que met en scène le rituel.

## Les mythes, récits sur les temps révolus

De source de mystère et de désordre, ainsi qu'ils apparaissaient dans les deux premiers champs, les esprits deviennent moteurs – par les rituels qu'ils motivent – d'une certaine intelligibilité et d'un certain ordre. Il en va pareillement à propos du dernier champ d'actualisation que je voudrais évoquer, le champ mythique. Citons un bref extrait de mythe qui rapporte la recherche d'un mari pour Ninam, la mère de l'humanité :

Ninam commença par vouloir appeler le vent, mais sa mère [Hohorem, un insecte] l'en empêchait, lui rappelant que le vent était son père... « et là haut, elle lui montra Songerwo [l'étoile Venus]. Alors : “Mais c'est très loin ! Mes yeux peuvent à peine le voir, comment pourrais-je atteindre ce lieu ?” Hohorem envoya [les oiseaux] Cincoli et Kekuwa comme intermédiaires. Mais, alors que les oiseaux volaient, le ciel tourna, et ils ne le rencontrèrent pas. “Ninam va nous gronder !” À la place, ils virent Paru [l'étoile Jupiter]. Il était vieux, avec un gros goître. “Nous sommes venus te chercher ! En bas, une fille est devenue adolescente, elle a besoin d'un mari. Maintenant, tu dois monter sur nos ailes”. Ayant dit cela, il dit : “Non, je n'irai pas ! Car Ninam est une adolescente, et moi, je suis vieux et laid, elle ne m'aimera pas !” “Mais il faut y aller !” Alors il fit un peigne. “Donnez-lui cela, si elle aime, elle m'aimera”... » Après avoir vu le peigne, Ninam sera conquise, mais elle rejettera Paru après l'avoir vu, en raison

de sa laideur. Paru, furieux, assèchera le monde et, par ruse, fera boire son sperme à Ninam qui se mourait de soif. Enceinte, elle donnera naissance à toutes les espèces.

J'appelle mythes les récits kulung qui racontent la formation des éléments constitutifs du monde et de la société, au travers des événements marquants qui en sont à l'origine. Ils sont dits être transmis de génération en génération (même si personne n'en identifie les narrateurs originels) et doivent donc être fixés – si ce n'est dans leur forme, du moins dans leur fond. Récités lors des funérailles ou lors de discussions sur l'origine de telle ou telle chose, les mythes se veulent explicatifs, sources d'intelligibilité. Il s'agit moins de rendre compte des mystères de la nature que de légitimer certains éléments de l'organisation sociale, en partie imputés aux esprits. Ces derniers ont donc contribué à façonner le monde tel qu'il est.

Plus encore que les rituels, les mythes véhiculent une image implicite des esprits qui les rapprochent des humains. Ils y apparaissent comme des individualités clairement distinguées : ils ont une histoire, un sexe, une nature, qu'il s'agisse des esprits autogénérés (*pokma*) ou des esprits de morts (*cap*). Ils sont dotés à la fois d'un corps et d'une subjectivité : ils agissent, parlent, ont des intentions, expriment des sentiments. De plus, les deux éléments qui caractérisent, dans le champ rituel, les esprits – leur invisibilité et l'impossibilité d'une communication claire et directe avec eux – sont absents des récits mythiques. Même si elle est rare (les mythes parlent surtout d'interaction entre entités spirituelles), l'interaction des premiers ancêtres avec les esprits s'opère selon des modalités relativement normales : regard, parole, toucher, etc. Ce temps de la communication, lorsque les pierres, les arbres et les hommes pouvaient converser ensemble, dit-on, est d'ailleurs une caractéristique fondamentale de ces temps des origines que relatent les mythes. Le seul élément qui les distingue vraiment de la condition actuelle des hommes est le fait qu'ils possèdent certains pouvoirs particuliers : ils peuvent vivre dans le ciel, se métamorphoser, posséder le pouvoir d'assécher le monde, etc.

Le discours mythique sous-tend une re-présentation assez explicite des esprits, qui est associée à un ordre ; mais plus encore que lors des rituels, les esprits ne sont en aucune manière dits être présents, se manifester, lors des récitations mythiques. Il s'agit de récits d'humains, racontés entre humains, pour les humains<sup>8</sup>. De plus, les récits mythiques parlent d'un temps révolu. Ils offrent un discours sur la manière dont le monde fonctionnait du temps des ancêtres, mais ces récits ne sont pas valides pour le temps présent, et les Kulung aiment à marquer le décalage entre le monde du mythe et le monde du présent. Cela explique que, si le doute est permis à propos des récits mythiques (on n'était pas

---

8. Sur la question des représentations des esprits dans les mythes, voir, pour un point de vue différent à partir d'une population proche, M. Gaenszle (1992), et R. Hamayon (1990) pour le contraste avec les épopées.

là pour voir ce qui se passait), il ne se fonde nullement sur le caractère extraordinaire des événements relatés : ceux-ci se situent dans une temporalité différente et sur un registre distinct de la vie quotidienne et du temps présent ; ce qui n'est plus possible actuellement le fut dans ces temps premiers, temps de tous les possibles. Il existe donc une rupture, temporelle et ontologique, entre le temps présent et le temps mythique, marquée notamment par la fin de ce temps où des relations « normales » (du type de celles que les humains entretiennent entre eux) avec des entités spirituelles étaient possibles. De nos jours, les esprits ne se rencontrent plus que *via* une forme de communication très limitée, et dans des circonstances extraordinaires (sorte de réminiscences de ce temps mythique d'avant la rupture de la relation ?), ce qui nous ramène au premier champ d'actualisation des esprits que nous avons évoqué.

## Entre re-présentation et manifestation

De cette brève présentation des différents champs d'actualisation des esprits, il semble que l'on peut dégager une sorte de polarité dans la manière dont s'actualisent les esprits, entre ce qui relève de la manifestation (les actions attribuées aux esprits) et de la re-présentation (en tant que manière de rendre présente une absence). Dans le premier pôle, les esprits sont associés au désordre, tandis que dans le second, ils participent à la structuration d'un ordre. Le discours mythique dresse un portrait assez précis des esprits (ils sont dotés d'un corps et d'une subjectivité, et il est possible d'interagir avec eux sur un mode normal), et présente ces derniers comme étant au fondement d'un certain ordre. On a re-présentation mais sans manifestation, car les esprits ne sont pas dits être présents, sous quelque forme que ce soit. Le mythe n'est qu'un discours ; la communication, le contact sont absents. Et cela est tant mieux, c'est le signe que tout va bien. Car les interactions concrètes avec les esprits se résument à des rencontres possibles et surtout à des infortunes. Certes, les esprits sont supposés ne pas apporter que des infortunes, mais aussi la prospérité, la chance, etc. Mais, de fait, dans de telles situations, la référence aux esprits est rarement faite. D'une pluie qui tombe à point, comme d'un corps en bonne santé, on se félicite, mais on ne cherche pas à les expliquer, même si c'est ce que l'on a demandé à un esprit lors d'un précédent rituel : seuls l'infortune et le désordre appellent interprétation et action. Les interactions entre hommes et esprits sont donc très limitées et/ou saisies *a posteriori* (l'une se construit dans sa narration, l'autre par la divination) ; elles se résument à un mystère ou un malheur. On a manifestation sans véritable re-présentation.

L'articulation de ces deux pôles s'opère à travers les rituels. En cas de manifestation des esprits *via* l'infortune, la volonté de comprendre les causes et d'agir dessus enclenche le système divinatoire et rituel, qui permettra de gérer l'événement. En proposant le nom d'un esprit comme cause du mal, le processus divinatoire inscrit un événement nouveau et inconnu, le mal et/ou l'infortune, dans un

ensemble (plus ou moins) déterminé et maîtrisé. Tout en permettant à l'infortuné de mettre un nom sur le mal qui le ronge, l'action divinatoire permet aussi l'action. Car la divination implique le rituel, lors duquel l'esprit de simple cause d'infortune devient une intentionnalité que l'on peut manipuler. En ouvrant une communication avec un esprit, le rituel le déterminera en le nommant et en le qualifiant par de nombreux canaux – tout comme il agira sur le groupe, qu'il participe à structurer. Ce faisant, la divination et le rituel ont pour effet de désinscrire la relation à l'infortune et aux esprits de la sphère individuelle (la rencontre a lieu à travers les visions, le corps et l'existence du sujet de l'infortune) en l'élargissant au collectif. Mais paradoxalement, en représentant l'esprit, le rituel a pour effet de recréer la nécessaire distance entre les hommes et les esprits ; après avoir convié un esprit à venir, l'officiant qui réalise le rituel tentera de l'éloigner. À nouveau, lors du rituel, les esprits n'existent plus qu'en creux ; ils ne sont plus, en quelque sorte, que les destinataires idéaux de la communication rituelle. Si les rencontres impliquent des manifestations sans communication, le rituel, à l'inverse, se construit comme une communication sans véritable interlocuteur. C'est donc par une opération qui consiste à mettre l'esprit à distance des individus que se structurent à la fois une re-présentation des esprits et un ordre social. L'ordre social se construit à partir de, et sur le désordre individuel *via* une opération de l'esprit, pourrait-on dire.

Tout semble se jouer dans un difficile jeu de balance entre le « trop » et le « pas assez » de contact, qui rejoint d'ailleurs un « trop » et un « pas assez » d'adhésion. Les esprits, il ne faut ni trop y croire, ni pas assez, de même qu'il ne faut ni trop, ni pas assez entrer en contact avec eux. La relation doit exister, mais être limitée, car si elle est nécessaire, elle est aussi dangereuse. Du point de vue analytique, on peut dire qu'il faut que le contact ait lieu – entraînant de la sorte un malheur – pour pouvoir ensuite y mettre fin et faire se structurer un ordre. Cryptée, l'interaction entre hommes et esprits est toujours partielle, donc à interpréter et toujours à repenser.



Au terme de cet article, je n'ai pas proposé de réponse claire à une question que l'on peut légitimement se poser : pourquoi les Kulung – et plus généralement, nombre d'humains – conçoivent-ils des esprits ? S'il est difficile de répondre à une telle question, il est néanmoins possible, par élimination, de proposer quelques éléments de réflexion.

Je voudrais d'abord défendre un point de vue sur l'approche anthropologique de ce que sont les esprits, en affirmant que le flou dont ils sont entourés et le doute dont ils peuvent faire l'objet paraissent être des aspects à prendre en compte. Les esprits sont des êtres à l'existence supposée (car non perceptibles directement, en situation d'interaction normale) auxquels les Kulung ne s'intéressent que peu ; ils pensent et agissent beaucoup plus *avec*. Ce sont autant

d'indices qu'il ne faut pas s'y intéresser en soi : il s'agit d'un moyen de penser et d'agir, et non d'une fin. Ils n'impliquent donc pas une théologie, mais une cosmologie implicite qui se construit en partie dans l'action : une cosmopraxie. Les esprits sont donc des notions toujours repensées, qui n'existent que quand on se réfère à eux et ne sont définis qu'en fonction des raisons pour lesquelles on fait appel à eux. N'existant que dans leur actualisation, ils ne peuvent se cerner comme des objets ou des êtres. Cela amène à un second point.

Il semble que l'on ne peut donner une cause unique au fait de penser les esprits. En effet, il s'agit avant tout d'une catégorie qui existe en creux, en déduction de situations différentes qu'elle permet justement d'articuler. L'invisibilité des esprits permet de les imaginer de différentes manières, parfois contradictoires, sans que rien vienne remettre cela en question. Les esprits sont composés de multiples facettes qui varient selon les occurrences et les circonstances, ce qui fait d'eux des points d'articulation, des nœuds. Au croisement de l'individuel et du social, du ressenti, de l'interprétation et de l'action, de l'infortune et de la fortune, de l'affliction et de l'élection, les esprits sont les médiateurs qui permettent l'articulation de ces éléments autrement inconciliables, en faisant des uns la condition même des autres. C'est la souplesse de ce système, basé sur des entités floues, qui permet son efficacité. Pour que ce système fonctionne, il faut que ses mécanismes, ici les esprits, restent de l'ordre de l'impensé. D'où le nécessaire décalage entre la pensée des populations étudiées et celle de l'anthropologue : seul ce dernier, qui a pour triste vocation de désenchanter le monde, doit chercher à percer les ressorts des idéologies.

Grégoire SCHLEMMER

Paris-Bondy – UR 105, *Savoirs et Développement*, IRD  
gregoire.schlemmer@ird.fr

## Bibliographie

- ALBERT Jean-Pierre, 2005, « Qui croit à la transsubstantiation ? », *L'Homme*, 175-176, pp. 369-396.
- AUGÉ Marc, (éd.), 1974, *La construction du monde. Religion, représentation, idéologie*, François Maspero, Paris.
- BOYER Pascal, 1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard.
- CARRIN Marine, 1997, *Enfants de la Déesse. Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*, Paris, CNRS-Éditions et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Chemins de l'ethnologie ».
- GAENZLE Martin, 1992, « Ancestral Types: Mythology and Classification of Deities' among the Mewahang Rai », in Bouillier V., Toffin G., (éds.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, coll. « Purusartha », 15, pp. 197-217.
- , 2002, *Ancestral Voices. Oral Ritual Texts and their Social Contexts among the Mewahang Rai of East Nepal*, Münster, Lit Verlag.

- HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, coll. « Mémoires de la société d'ethnologie ».
- HOUSEMAN Michael, 2002, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'autre. Cliniques, cultures et sociétés*, 3-3, pp. 533-538.
- LENCLUD Gérard, 1990, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie des croyances en pays de savoir », *Terrain*, 14, pp. 5-19.
- LINDER Marc, SCHEID John, 1993, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, pp. 47-61.
- MACDOUGAL Charles, 1979, *The Kulunge Rai. A Study in Kinship and Marriage Exchange*, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, coll. « Bibliotheca Himalayica », Series III, 14.
- NATHAN Tobie, STENGERS Isabelle, 1995, *Médecins et sorciers*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- PONS Christophe, 2002, *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- POUILLON Jean, 1993, *Le cru et le su*. Paris, Éditions du Seuil.
- SCHLEMMER Grégoire, 2004a, *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Lille, ANRT Diffusion.
- , 2004b, « Le scepticisme des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ? », in Picherit D., Voix R., (éds.), *Pratiques de terrain et discours scientifiques en Asie du Sud*, New Delhi, Rajdhani Art Press, pp. 104-113.
- , 2009 (à paraître), « Le rituel de l'Esprit Noir ou comment créer une présence pour manifester son absence », in Durant J.-L., Cartry M., Koch-Piettre R., (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études », 137, pp. 97-110.
- SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- TARABOUT Gilles, 1992, « Quand les dieux s'en mêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », in Bouillier V., Toffin G., (éds.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, coll. « Purusartha », 15, pp. 43-74.
- TAMBIAH Stanley, 1981, « A Performative Approach to Ritual », *Proceedings of the British Academy*, 65, pp. 113-169.
- TAYLOR Anne-Christine, 1993, « Des fantômes stupéfiants. Langages et croyances dans la pensée ashuar », *L'Homme*, 26-28, (XXIII/2-4), pp. 429-447.
- VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Éditions du Seuil.
- ZEMPLÉNI Andras, 1985, « La maladie et ses causes. Introduction », *L'Ethnographie*, 2, pp. 13-44.

## Résumé

*Cet article propose d'approcher la manière dont une population de tradition orale, les Kulung du Népal, conçoivent les esprits et, par là, de tenter de saisir le statut à donner à ces représentations dans le langage de l'analyse anthropologique. On y défend l'argument que les esprits ne sont pas des représentations stables, mais qu'elles varient selon les situations lors desquelles elles s'actualisent. L'étude de ces situations (les rencontres et leur mise en récit, l'infortune et la divination, le rituel, le mythe), que nous nommons ici « champs d'actualisations », révèlent que les représentations*

*sous-jacentes des esprits varient – notamment selon qu’il s’agit, pour les Kulung, de re-présentations (évoquant d’une absence) ou de manifestations (marque d’une présence). Ces représentations s’articulent plus ou moins entre elles selon une logique du flou et du doute. Instables, ces représentations, qui permettent l’articulation d’éléments autrement inconciliables entre eux, doivent constamment être repensées, ce qui permet ainsi l’élaboration d’une cosmologie implicite, qui se construit en partie dans l’action.*

*Mots-clés : Kulung Rai, Népal, esprits, représentation, épistémologie.*

## **Abstract**

*This paper aims to show how a population with an oral tradition, the Kulung from Nepal, conceives spirits and, through that description, to seize the status which should be given to such representations in the language of anthropological analysis. I argue that spirits are not stable representations. Rather, they are representations varying according to the situations in which they actualize themselves. The study of such situations (encounters with spirits and narratives about them, misfortune and divination, ritual, myth), which I label “fields of actualization”, reveal that underlying representations of spirits are not homogeneous – notably whether they have to do, according to the Kulung outlook, with re-presentations (evocating an absence) or manifestations (marking a presence). These representations are more or less articulated together according to a logic of looseness and of doubt. Unstable, these representations which allows the articulation of elements otherwise incompatible must constantly be rethought, which allows the elaboration of an implicit cosmology, partly built within the framework of action.*

*Key words: Kulung Rai, Nepal, spirits, representation, epistemology.*

## **Resumen**

*Este artículo propone el abordaje de la manera en que una población de tradición oral, los Kulung de Nepal, conciben a los espíritus, y, a través de esta entrada, trata de comprender el estatuto a atribuir a estas representaciones en el lenguaje del análisis antropológico. Se defiende el argumento que los espíritus no son representaciones estables, sino que varían según las situaciones durante las cuales éstas se actualizan. Es estudio de estas situaciones (los encuentros y su puesta en relato, el infortunio y la adivinación, el ritual, el mito), que nombramos aquí “campos de actualizaciones”, revelan que las representaciones subyacentes de los espíritus varían –especialmente, en la medida en que se trata, para los Kulung, de representaciones (evocación de una ausencia) o de manifestaciones (marca de una presencia). Estas representaciones se articulan más o menos entre ellas según una lógica de lo impreciso y de la duda. Inestables, estas representaciones, que permiten la articulación de elementos de otro modo irreconciliables entre sí, tienen que ser constantemente repensados, lo que permite la elaboración de una cosmología implícita, que se construye en parte en la acción.*

*Palabras clave: Kulung Rai, Nepal, espíritus, representación, epistemología.*