

## *Ethnologie religieuse de l'Afrique subsaharienne*

Grégoire SCHLEMMER

Chargé de conférences

### **La matière de l'invisible Modalités de perception des entités spirituelles chez les Kulung (Népal)**

« Les esprits, il n'y en a pas ! On ne voit ni leurs excréments ni leurs empreintes ! », me dit un jour Jit, un habitant de la communauté Kulung de la vallée de l'Hongu, au pied du massif de l'Everest<sup>1</sup>. Divinités, esprits, comme les licornes ou les chakra : le point commun de ces entités est peut-être la difficulté, voire l'impossibilité, de les percevoir. Et ceci peut, comme on le constate, peser à charge contre eux. De tels propos sceptiques restent néanmoins rares, et plus fréquentes sont les expressions d'incertitude concernant l'existence de ces êtres invisibles. D'ailleurs, quelques jours plus tard, le même Jit me raconta comment, un jour, il crut voir un esprit de la forêt. Ce fut là les premiers d'une longue suite de récits de rencontre avec des entités spirituelles que je pus récolter. Et ces récits sont, *a contrario*, des arguments en faveur de leur existence. Finalement, on ne saisit donc plus : ces entités sont invisibles ou perceptibles, matérielles ou purement spirituelles ? Ceci m'amène aux questionnements que j'aimerais traiter ici, à savoir : quel type de matérialité est attribuée aux entités spirituelles et dans quelle mesure peuvent-elles être perçues ?

Ce faisant, je m'inscris dans un ensemble de travaux récents défendant le fait que, pour les personnes concernées, les entités spirituelles ne sont pas que des objets de croyance, qu'il faudrait aborder en termes de représentations ou de symboles renvoyant à autre chose qu'elles-mêmes, mais qu'elles peuvent faire l'objet

- 
1. Pour les détails ethnographiques sur les Kulung Rai, voir G. Schlemmer, « Vue d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal », thèse de doctorat, université Paris 10 Nanterre, Paris 2004 ou, pour une présentation plus succincte, voir G. Schlemmer, « Rai : Following the Ancestors and Managing the Otherness », dans M. Carrin *et al.*, *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia Online* (2019), [http://dx.doi.org/10.1163/2665-9093\\_BERO\\_COM\\_032019](http://dx.doi.org/10.1163/2665-9093_BERO_COM_032019), consulté le 24 février 2022.

d'expérience, qu'elles peuvent être connues par le corps et les affects<sup>2</sup>. Souvent nourris des perspectives théoriques qui invitent, pour sortir du paradigme de l'opposition nature/culture au fondement de notre rapport au monde, à relativiser notre épistémologie, notre ontologie ou notre mode de perception<sup>3</sup>, ces recherches posent des questions théoriques et méthodologiques nouvelles, notamment celle du statut ontologique à donner à ces êtres. Si ces nouvelles perspectives participent utilement au renouvellement du regard porté sur le rapport aux entités spirituelles, certains choix méthodologiques me semblent plus problématiques. Quelques auteurs proposent ainsi de poser les entités spirituelles comme des acteurs à part entière<sup>4</sup>, à questionner l'athéisme méthodologique comme posture nécessaire de recherche, voire à poser les entités spirituelles comme des réalités existantes<sup>5</sup>. Ceci mène parfois à oublier la singularité de ces « êtres » spirituels, une singularité qui se caractérise notamment par la forme singulière de perception dont ils sont l'objet ; tel est du moins le propos que j'aimerais défendre ici.

Commençons par un petit rappel sur le processus de perception humain. Nous appréhendons les éléments qui constituent le monde comme formés de matière (bois, pierre, chair, etc.) ayant chacune des propriétés spécifiques. Nous les identifions et les regroupons comme tels essentiellement en fonction de leurs propriétés perceptives (densité, poids, couleur, texture, malléabilité, taille, forme, température, volume, stabilité, etc.). Ces matières ne nous sont connues que par nos sens – avec

- 
2. Voir par exemple T. Csordas, « Embodiment and Cultural Phenomenology », dans G. Weiss et H. Haber (éd.), *Perspectives on Embodiment*, New York 1999, p. 143-162. T. Luhrmann, *When God talks back: understanding the American evangelical relationship with God*, New York 2012. A. Halloy, « Gods in the Flesh. Outline of an emotional learning process in the Xangô possession cult (Recife, Brazil) », *Ethnos. Journal of Anthropology* 77/2 (2012), p. 177-202. R. Blanes, D. Espírito Santo (dir.), *The Social Life of Spirits*, Chicago 2014. Pour des applications ethnographiques récentes sur des sociétés lointaines : F. Mezzenzana, « Encountering Supai: An Ecology of Spiritual Perception in the Ecuadorian Amazon », *Ethos* 46/2 (2018), p. 275-295. R. Stolz, « “Spirits follow the words”. Stories as Spirit Traces among the Khmu of Northern Laos », *Social Analysis* 62/3 (2018), p. 109-127.
  3. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris 1991 ; Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2015 ; T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres-New York 2000.
  4. D. Vidal, « Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux », *Études rurales* 107-108 (1987), p. 71-83. S. Houdart et O. Thiery (éd.), *Humains, non Humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris 2011, p. 328-337 ; A. Piette, « La question anthropologique de Dieu », *Revue des sciences sociales* 49 (2013), p. 14-25 ; V. Despret, *Au bonheur des morts*, Paris 2015.
  5. A. Piette, « Anthropologie du religieux contemporain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 107 (1998), p. 437-440 ; J. Bialecki, « Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Luhrmann's When God Talks Back and Bruno Latour », *Anthropology of Consciousness* 25/1 (2014), p. 32-52 ; J. Hunter, « “Spirits are the Problem” : Anthropology and Conceptualizing Spiritual Being », *Journal for the Study of Religious Experience* 1 (2015), p. 76-86.

une prédominance du toucher et de la vue – qui doivent s’accorder pour permettre l’identification (la pierre est *et lourde et froide et inodore*). Ces perceptions nous sont transmises à la conscience qui, par remémoration d’identifications préalables, associée à une terminologie culturellement transmise, permet la catégorisation. On peut ainsi distinguer plusieurs prérequis à notre expérience du monde : la conscience, sujet captant ; la sensorialité, qui capte ; la matière captée, qui forme le monde ; et la langue, qui catégorise. Explorons maintenant les modes d’expérimentation des entités spirituelles en fonction de ces prérequis de la perception.

Pour ce faire, je propose d’aborder la dimension matérielle des entités spirituelles en nous penchant sur le choix des mots utilisés pour nommer ou décrire ce que les Kulung disent percevoir des âmes et des morts, pour ensuite explorer les modes de consciences, puis les modalités perceptives, à l’œuvre dans les situations d’interactions entre les entités spirituelles et les humains.

### 1. Matérialités spectrales

Qu’est-ce qui fait la vie ? Comment les corps s’animent-ils ? Qu’est-ce qui disparaît à la mort ? Il n’est, chez les Kulung, aucune élaboration théologique qui viendrait apporter des réponses claires à ces mystères. Tout ce que l’on sait – et encore, uniquement d’après les dires des chamanes – c’est que les corps sont animés de principes vitaux, *law*. Ils seraient plusieurs, puisque les incantations léguées par les ancêtres contiennent des listes, variables, de *law*. Ils semblent quelque peu autonomes des corps, puisque les chamanes diagnostiquent parfois leur perte. Ils semblent répondre aux incantations, aimer la bière et avoir une certaine matérialité, puisqu’en cas de perte, les chamanes les appellent à l’aide de bière et, scrutant un moment l’invisible, les attrapent au poing, les sentent, les lavent, avant de les faire régurgiter à leur propriétaire. « Mais nous, nous ne voyons rien ! », me dit mon ami Maya. Les chamanes, qui sont, eux, censés les voir, disent parfois qu’ils leur apparaissent comme de tout petits mouchérons virevoltants. Cette comparaison entre principe vital et insecte – ce qu’il y a, dans le vivant, de plus petit, parfois à la frontière du visible, mais pourtant matériel – évoque l’idée d’une sorte d’atome de vie. C’est d’ailleurs sous la forme d’un insecte, Hohorem, qu’apparut le premier être, féminin, qui donna naissance à l’humanité.

Il est aussi admis que les *law* sont indispensables à la vie, car s’ils disparaissent, égarés de l’autre côté de la rivière ou attrapés par un esprit, on tombe malade. Et si le chamane ne peut les ramener ou les racheter tous, on meurt.

Lors des funérailles, juste avant la mise en terre du défunt, un homme descend dans la fosse pour y balayer les traces de ceux qui l’ont creusée, et rappeler leurs âmes, principes vitaux car le mort pourrait vouloir les emmener avec lui, cachées sous ses aisselles. On ne parle alors pas de *law*, mais de *longma*. Ce terme désigne avant tout le reflet (dans l’eau, dans un miroir), mais aussi les photos et parfois les dessins. De *law* à *longma*, on passe de principes animant le corps à une image du corps, un double. Du moucheron au reflet, on passe de la matière vivante quasi invisible, au visible sans réelle matière et sans vie : une image sans substance.

Plus encore que les *law*, qui peuvent s'éloigner sans trop de danger (à condition que ce soit brièvement, et tout de même à proximité du corps), l'autonomisation de ce reflet, le dédoublement de cette image du corps par rapport à sa matière qu'est le *longma*, est de très mauvais augure : c'est un signe avant-coureur de la mort.

Parmi toutes les entités spirituelles qui peuvent faire l'objet de rencontre, les morts remportent le palmarès par leur fréquence. Une fois mort, on devient un *cap*. Qu'est-ce qui constitue le *cap*? La conscience (*saniwa*)? Un ou plusieurs des principes vitaux *law*? Rien n'est dit à ce sujet. Ce que l'on imagine de lui, c'est qu'il est encore rempli d'affect et de désir : faim, froid, attachement au lieu, et amour pour ses proches. Ce sont ces lambeaux d'affects et de désirs, résidus de ce corps que le *cap* vient juste de quitter, qui font que le mort ne se résigne pas à son état et tourmente ses proches – de manière proportionnelle à l'attachement qu'il leur vouait de son vivant, dit-on. Ses parents lui rendent visite sur sa tombe et le nourrissent pour le pacifier, tout en cherchant à le sevrer en espaçant progressivement leur visite, jusqu'aux secondes funéraires. Le risque de manifestation d'un mort est donc au maximal juste après la mort et va déclinant progressivement durant cet intervalle de quelques semaines. Les secondes funéraires doivent marquer la dissolution des affects et des désirs du mort, et la transformation du *cap* en *khal*, que l'on peut traduire par « ancêtre ». Le mort s'anonymise en se fondant dans le collectif des ancêtres, à qui l'on demande d'apporter à ses descendants la prospérité, sous forme de fertilité des céréales (*jabung*). Il est donc des *cap*, esprits désirants de morts, qui deviennent, si tout se passe bien, des *khal*, ancêtres pacifiés. Mais si un mort apparaît, il ne sera nommé ni *khal*, ni *cap*, comme s'il fallait distinguer le mort comme entité spirituelle de sa possible dimension matérielle.

En cas d'apparition, la manière de la nommer dépend de qui les voit. Car il y a des manifestations que tous peuvent expérimenter. Elles sont le plus souvent auditives : « On entend les bruits inconnus qu'ils font, comme de longs cri, hiiiiiii !, ou comme des coups, souvent la nuit, près des maisons ou des rivières ». On parle alors de *pomlas* (peut-être de *pôma* : se lever, se réveiller). Et puis il y a celles que seuls les chamanes voient : une image ou reflet du mort qui leur apparaissent furtivement. Tout laisse à croire qu'il est question du *longma*, d'autant qu'il peut s'agir aussi de l'image d'un vivant – mais c'est alors le signe que sa fin est proche. Toutefois, les chamanes préfèrent alors la nommer *sikla* ou *gimjua*. Ces trois femmes quasi-synonymes désignent donc l'apparition d'un *bientôt mort* ou d'un *il y a peu vivant*.

*Sikla* viendrait de *siku*, trace. Nous avons entraperçu l'importance des traces lorsque nous évoquions la nécessité de nettoyer méticuleusement celles laissées par les vivants dans la tombe. C'est aussi lors des funéraires que l'on construit deux dispositifs de captation des traces du mort : de la bouillie de riz dans un cône et de l'argile sur le dessus de la tombe, les deux parfaitement lissées. À plusieurs reprises, on y vérifie la présence de traces, tout en espérant leur absence, car elles sont le signe que le mort n'est pas entièrement parti. La trace est une matérialité ambiguë qui sied bien aux entités spirituelles. La trace est en effet une rencontre décalée dans le temps, qui s'opère par le média d'une matière : la rencontre entre un être qui a dérangé cette matière, l'a imprimée, et un être qui l'observe et qui, en

la lisant, la fait signe d'une présence – ce qui l'a laissée –, mais qui est donc aussi une absence – la chose n'est plus là<sup>6</sup>.

Demandant comment on pouvait savoir si l'on avait affaire à un *sikla*, Jit me dit : « on voit la forme [*rup*, en népali : forme, corps, silhouette] de quelqu'un de vivant, mais qui s'avère être une illusion, mouvante comme le vent ». Cette référence au vent pour parler des esprits n'est pas isolée. « Le vent, on voit ce qu'il soulève, on le sent dans la main, mais comment est-il ? C'est comme cela aussi, peut-être, les esprits... On ne les voit pas, on ne peut les attraper », me raconte le vieux Parsu. « Le vent et l'ombre viennent en recouvrant... cela fait ami avec un mort... », dit Babu, le chamane, en relatant ses visions divinatoires. Le vent est appréhendable par l'ouïe et le toucher (il s'entend et se ressent), mais pas par le visuel (sauf pour ses effets, par lequel il se révèle). Ainsi, du fait des modalités perceptives que les humains en ont, le vent est lui aussi un bon candidat pour l'expression du mystère de l'être sans matière.

Au reflet, à la trace, au vent, vient s'ajouter l'ombre, *gimjua*. Les chamanes diagnostiquent certaines infortunes comme étant le résultat du fait que l'ombre d'un astre ou d'un esprit vous a touché ; comme en français, « faire de l'ombre à quelqu'un », ce n'est pas bon pour cette personne. Normalement, toute chose a son ombre. Or *gimjua* est une ombre sans matière (plus exactement, en train de s'en dissocier). À la question de l'ombre des esprits, Parsu me dit : « c'est un mort, donc il n'a pas de corps [*bot*] ». Pas de corps, donc pas d'ombre : les esprits seraient des choses sans ombre... à moins qu'ils ne soient eux-mêmes ombre ou reflet. Maya me dit qu'il avait demandé au chamane Chorong si on pouvait prendre une photo d'esprit, et il lui répondit « non, on ne les voit pas, on voit comme le reflet d'une lampe torche ». Il utilisait le terme népali de *chāyā* (ombrage, ombre, reflet, fantôme). On aurait une sorte d'ombre – que par ailleurs on ne voit pas – d'une entité appelée ombre, *gimjua* – qui d'ailleurs ne se voit pas non plus ; l'ombre de son ombre, comme dirait Jacques Brel. À nouveau, l'ombre est bonne pour penser la matérialité évanescence des morts. Elle est à la fois visible et non visible, puisqu'elle est obscurité ; existante et non existante, puisqu'elle est là, mais elle n'est que double sombre de toute chose, produite par une matière qui rencontre la lumière. Elle cache ce qu'elle assombrit, mais révèle ce qui la génère. Et cette puissance évocatoire de l'ombre augmente d'autant plus dans ces formes de dissociation entre une chose et son ombre.

Reflet-image, trace, vent, ombre : tous sont des signes indiciaires : il y a une relation de contiguïté avec ce à quoi ils renvoient, ils en sont le produit (sauf le vent – mais lui n'est connu que par ses signes : frisson sur la peau, feuilles qui remuent, etc.). Ils portent quelque chose de ce qui les a créés (laisser une trace, par exemple, c'est donc un peu laisser de soi), mais ils ne *sont pas* cette chose. Tous

---

6. Voir les développements sur ce point dans G. Schlemmer, « Mémoire de la terre et trace du futur : la lecture des traces des morts et du gibier chez les Kulung Rai du Népal », dans R. Koch Piettre *et al.*, *Mémoire de la Terre. Études anciennes et comparées*, Grenoble 2019, p. 45-60.

ces signes sont impalpables. Parmi les termes que nous avons évoqués, le seul qui est évocatoire d'une matière est le moucheron, métaphore employée pour parler des principes vitaux, qui sont donc du côté de la vie. Les autres termes renvoient à une matière en creux (trace), recouverte (ombre), agie (vent). Quant à l'image-reflet, celle qui est ce qu'il y a de plus proche d'une perception claire et directe, elle n'est liée à aucune matière. On a donc des éléments perceptibles, mais sans réelle matière, indice d'un être, mais sans vraiment être.

## 2. « Présences » et modes de présence au monde

Présence : tout comme le même mot désigne la chose qui est (une présence) ainsi que la conscience d'être (être présent à soi), peut-on associer la perception de présences spirituelles à un mode de présence, un état de conscience ?

En kulung, l'état normal de présence au monde, l'attention, n'est pas vraiment nommé – sauf, comme en français, en contraste avec l'état de rêve : la veille, l'éveil (*hodu*). En revanche, la *faculté* de présence à soi et au monde, elle, porte le nom de *saniwa*. Il s'agit d'un terme polysémique qui désigne ce qui permet l'état conscient (par contraste avec non-conscient), l'attention (par contraste avec la distraction), la mémoire (par contraste avec l'oubli), le discernement, la capacité de jugement (par contraste avec la folie ou la sénilité). Le terme de *saniwa* est utilisé dans des expressions pour désigner le désir (aimer, désirer, être attiré par) et la capacité de prendre en compte le désir d'autrui (la générosité, la retenue, l'empathie). Elle implique aussi la maîtrise sensori-motrice qui permet l'action et les interactions avec la matière et les autres humains (par contraste avec les fainéants, les malhabiles, les envieux). Les animaux et les fous n'ont pas de *saniwa*, les bébés la gagnent progressivement, les vieillards la perdent graduellement. Dans de nombreuses occurrences, le terme se traduirait par le pronom personnel de la première personne ; par exemple : ma *saniwa* est partie : j'ai oublié. Les termes d'*entendement*, de *raison* pourraient bien la traduire, s'il n'y avait en plus cette importance du désir, qui amène à un sens encore plus général de *volition*, voire d'*intériorité*.

Cette faculté qui permet la présence normale au monde n'est pas propice aux contacts avec les entités spirituelles. Ce sont au contraire des états de conscience troublés qui favorisent de telles interactions. Il y a cet état nommé par le terme népali d'*alap*, que Ralph L. Turner<sup>7</sup> traduit par « infortune », mais qui désigne, pour les Kulung, une sorte d'état situé entre l'inconscience et l'état de choc ou de prostration, qui peut être vécu comme un rêve éveillé, et qui est parfois lié à une forte peur, souvent attribuée à l'action d'une entité spirituelle. Il y a aussi l'état de folie passagère (*momol* ; si elle est durable, on dira *wamma*). On attribue parfois cet état au chasseur (une sorte d'*hubris* de la chasse), au devin (sachant que la folie est souvent attribuée aux esprits de la forêt, avec qui les chamanes peuvent être en relation) ou encore aux personnes ivres (l'ivresse pouvant donner le « flair de

---

7. R. L. Turner, *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, New Delhi 1980, p. 24.

la bière », *diyum*). Ces états semblent permettre une plus grande disponibilité ou réceptivité à la captation d'informations provenant du monde spirituel. Ces informations peuvent soit venir d'elles-mêmes, un peu passivement, soit venir *via* des sens spécifiques. Ces derniers sont à la fois innés et développés par une sorte de don octroyé par Selerim, l'esprit qui élit les chamanes. Ces pouvoirs perceptifs particuliers sont le flair, *muur*, qui permet la réflexion/diagnostic, *camce*, et le pouvoir de voyance, *shesma, kuri*. Il y aurait beaucoup à dire sur ces états psychosensoriels spécifiques aux chamanes, ou l'intuition se mêle à la vision et à l'odorat, ainsi qu'aux contacts corporels établis avec son esprit via ses épaules, mais cela nous emmènerait trop loin.

Et puis il y a l'état de rêve, *semo*. Les rêves forment une occasion importante de contact avec les entités spirituelles. Un certain nombre d'entre elles ne sont d'ailleurs perceptibles que par ce canal. Il n'y a pas de théorie établie sur l'origine des rêves ; je n'ai pu recueillir que des interprétations éparses, plus ou moins explicites et contradictoires entre elles. Les rêves pourraient être des parcelles de l'expérience que rapportent les principes vitaux *law* de leur voyage, lorsqu'ils quittent le corps au moment du sommeil. Ils pourraient aussi être le produit de situations qui se passent à distance : « si je vois mon frère en rêve, c'est qu'il doit penser à moi ». Ce peut être aussi l'expression de nos désirs (du moins, ayant soumis l'hypothèse à Maya, il acquiesça). Enfin, le rêve peut être interprété comme un présage, comme annonciateur de quelque chose, généralement de mauvais. Ces rêves annonciateurs sont souvent des rêves étranges, parfois inquiétants. Ceux-ci semblent d'ailleurs fréquents : s'il n'est pas de mot pour « cauchemar », c'est peut-être parce qu'on qualifie très souvent les rêves de « mauvais », « brisés » (*isa*). À ceci, il faut ajouter le fait que l'on doit taire les rares rêves porteurs de chance, sans quoi le présage pourrait prendre fin ; en bref, on parle surtout de ce qui ne va pas.

Avant d'aborder ce que le rêve permet de percevoir des entités spirituelles, retenons que les interactions entre humains et esprits peuvent s'opérer sous différents états de conscience, ou modes de présence au monde : état de prostration, d'ivresse ou de folie passagère, état de rêve, qui contrastent tous avec l'état de veille ou mode de présence normale, habituelle, au monde. D'après Maya, ces états ne relèvent pas de la *saniwa*, mais le fait de se souvenir de ce qui fut expérimenté en rêve, lui, en relève : c'est donc quelque chose perçu par la conscience mais qui n'en est pas issue, ce qui lui donne ce côté à la fois familier et étrange. Il semble donc que les situations de « présence d'esprits » se saisissent fréquemment lorsque l'on manque de... présence d'esprit.

### 3. Indiscernables rencontres

Tout rêve a potentiellement un sens, mais celui-ci est caché ; il faut donc savoir le décoder. Ce déchiffrement peut être tenté par le rêveur lui-même, mais celui-ci peut aussi faire appel à autrui, idéalement à l'un de ces anciens réputés compétents pour cela. Le rêveur doit alors partager son rêve. Il doit pour cela mettre ses perceptions oniriques en mots. Et ce n'est que sous cette forme de récits que le rêve, expérience personnelle, existe comme fait social.

L'interprétation du rêve ne porte pas sur la totalité du récit que le rêveur fournit, mais sur des éléments particuliers, images ou actions, que l'interprète isole et lit comme un présage et/ou qu'il associe à une entité spirituelle. Les présages se décodent selon des associations simples, sur le modèle des clefs des songes (par exemple, rêver d'une citrouille signifie qu'on aura un garçon), quoique souvent l'interprétation se réduise à déterminer si le signe est bon ou mauvais, sans plus d'élaboration (voir de l'argent ou voir la nuit tomber = mauvais) – à charge au rêveur d'élaborer ensuite, s'il le souhaite, une interprétation plus personnalisée en articulnant ces indices interprétatifs à son histoire de vie. L'interprète peut aussi faire référence à une entité spirituelle insatisfaite. Un rêve brisé est *a priori* attribué aux esprits de la maison, qui participent de sa protection, mais sont prompts à la colère s'ils ont faim ou si un comportement leur déplaît. Seule la présence d'un signe spécifique mène à chercher l'intervention d'une autre entité spirituelle. Ce peut être la vision d'un lieu : un lac est le signe de la divinité ophidienne ; les falaises le sont des esprits forestiers, etc. Le signe peut aussi être un objet : voir de l'argent renvoie aux astres, voir les objets emblèmes des différentes spécialisations rituelles (arc, corne de buffle d'eau, sabre ou tambour) est un indice d'un appel à ces fonctions. Le rêveur peut voir une forme animale, qui renvoie à un véhicule de l'entité en question (un animal domestique agressif pour les sorciers), à un sacrifice (voir un buffle peut être le signe de l'esprit Mamang, dont le rituel requiert cette viande) ou à un effet produit par une telle entité (voir une corne peut être le signe d'un mauvais mort, qui font pousser des cornes aux vivants qu'ils tourmentent). La vision peut aussi être celle d'une figure humaine, que l'on associera à un esprit selon son activité (chasseur, yogi), son origine ethnique ou son sexe. Ce qui est vu en rêve paraît ainsi ne jamais être la vision directe d'un esprit, mais un signe, qui renvoie à lui. Ce qui s'approche le plus d'une rencontre directe est la vision d'un mort que l'on connaît, et c'est signe de danger. Le danger augmente encore s'il vous offre à manger ; accepter est le signe que vous êtes en train de passer du côté des morts.

Terminons ce parcours par les situations de rencontre qui s'opèrent en état de veille et en situation de conscience normale. On peut penser qu'il s'agit de celles qui s'apparentent le plus à des rencontres véritables. Pour autant, tout comme les rêves, ces expériences vécues sont connues par les récits qui en sont faits, et doivent s'appréhender comme tels. De la même manière qu'un film d'épouvante, les récits de rencontre forment un genre, identifiable au fait qu'il s'ouvre par une interrogation, sur un mystère : « Laladum, certains la voient, dit-on, comme une petite fille. Est-ce vrai ou pas ? Mais peut-être l'ai-je vue... ». Le récit pose alors un cadre : « ... C'était il y a 5 ou 6 ans, j'étais avec mon beau-frère, nous marchions près de la rivière Hanku et la nuit tombait... ». Il est souvent fait mention de lieux soit sauvages (forêt, rivière) soit ouverts (carrefour, chemin), d'un temps de transition (bascule des saisons, du jour et nuit ; période de deuil, adolescence). Puis vient l'apparition : « ... Je n'ai rien dit, mais, en fait, on était trois à marcher : il y avait une fille avec nous sur le chemin. Elle était parfois devant, très grande, parfois derrière et toute petite, parfois assise, le visage sous de longs cheveux... ». L'apparition peut prendre la forme d'un être humain ou d'un animal, mais que l'on identifie comme n'étant pas ce que sa forme impliquerait, soit parce qu'il se

trouve en un lieu ou un temps anormal (une fillette la nuit, un animal sauvage dans le village) soit en raison d'une anomalie anatomique (cornes d'or d'un cerf, personnage nain ou géant, au dos creux, etc.). D'où l'usage fréquent de la comparaison (« c'était comme... mais... »). Dans d'autres récits, la présence n'est pas aussi manifeste ; elle est déduite de l'existence de signes particuliers : bruits mystérieux (des cris, des chutes de pierre, un tambour assourdissant), halos lumineux sans personne aux alentours, la vue qui se trouble en plein jour, une forme qui apparaît furtivement, ou une vision non partagée entre les personnes présentes. L'expérience perceptive particulière (partielle, incomplète, troublée, limitée, contradictoire, non partagée) est marquée par l'ajout d'un terme, *phel*, qui s'emploie pour qualifier un dysfonctionnement sensori-moteur : se tromper dans un geste, faire un lapsus, croire voir quelque chose, voir double. Le terme pourrait notamment traduire nos notions d'illusion, voire d'hallucination ; c'est *a minima* un marqueur d'incertitude perceptif. Une ambiguïté que l'on retrouve entre les termes de fantôme ou de phantasme, qui viennent tous deux de la même racine grecque *φάντασμα*.

#### 4. Conclusion

Il apparaît que, dans les situations de rencontre avec des entités spirituelles, il y a toujours *a minima* une des dimensions de la perception qui apparaît comme singulière, que cela vienne du sujet percevant, de l'expérience perceptive ou des éléments perçus. Le vocabulaire pour nommer les morts fait référence à des éléments perceptifs, mais immatériels ou éthérés. De même, les songes sont vécus comme des situations de perceptions sensorielles, mais d'une matérialité rêvée. Quant aux rencontres en état de veille, ce sont des expériences troublées et/ou non partagées, furtives, contradictoires et toujours incomplètes. Le toucher, qui viendrait assurer l'identification d'une matérialité, est systématiquement absent.

On constate aussi le caractère toujours médiatisé des rencontres. Nous avons noté le caractère indiciaire des termes mobilisés pour décrire les morts. Les songes, eux, n'impliquent pas de vision directe d'esprits, mais des signes, associés à un esprit. Quant aux rencontres en état de veille, elles sont ce qu'il y a de plus proche d'une rencontre complète, mais les troubles perceptifs amènent à une difficulté de l'identification de ce qui est perçu.

La conséquence est la systématique indiscernabilité de la matérialité des entités rencontrées. On note d'ailleurs la systématisme de l'expression d'un doute, d'une incertitude ou du caractère possiblement illusoire de la perception. Car la présence d'un esprit n'est jamais identifiée à partir de propriétés particulières accessibles par les sens (densité, poids, couleur, texture, etc.), mais par une anomalie perceptive. Il s'agit d'une détermination par défaut. On peut dire que, d'un point de vue perceptif, « esprit » équivaut à anomalie ou mystère.

La véritable rencontre paraît ainsi impossible, et c'est tant mieux, car une rencontre totale, complète, signifierait la mort. Toute présence d'entité spirituelle est dangereuse. C'est aussi pourquoi on doit ne pas représenter ces entités. Les rares dessins de figures réalisés sont conçus comme des pièges qui captent l'entité représentée pour ensuite être détruits par le fer ou par le feu – une littérale iconoclastie.

Les rencontres doivent donc idéalement ne pas avoir lieu. Heureusement, elles restent rares, et ceci amène d'ailleurs à en relativiser l'importance. Elles ne concernent ni tous les humains, ni tous les esprits, et sont sans trop de conséquences, si ce n'est celle qui est peut-être la plus importante : la *possibilité* de telles rencontres. En cela, elles donnent une possible assise expérientielle et une forme de tangibilité aux esprits, qui autrement se définissent plus par leur psychologie, tout en agissant sur la matérialité du monde<sup>8</sup>. Les esprits sont avant tout perçus comme des intentionalités courroucées en raison de leur insatisfaction. Êtres de désirs, ils sont donc essentiellement immatériels, mais ils impactent les matières, de la même manière que l'on dit qu'un regard peut dévorer, embraser, assassiner.

Nous avons vu que ce que l'on souhaite d'un esprit de mort, c'est que, pacifié, ses désirs éteints ou assouvis, il se dissolve, se fonde dans le collectif des ancêtres, et apporte la prospérité. La matérialité souhaitée, c'est donc non celle d'un esprit, mais c'est la matérialisation des espérés produits positifs de son action.

## Bibliographie

- Bialecki, Jon, « Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's When God Talks Back and Bruno Latour », *Anthropology of Consciousness* 25/1 (2014), p. 32-52.
- Blanes, Ruy, et Diana Espírito Santo (dir.), *The Social Life of Spirits*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- Csordas, Thomas, « Embodiment and Cultural Phenomenology », dans G. Weiss et H. Haber (éd.), *Perspectives on Embodiment*, Routledge, New York 1999, p. 143-162.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2015.
- Despret, Vinciane, *Au bonheur des morts*, La Découverte, Paris 2015.
- Halloy, Arnaud, « Gods in the Flesh. Outline of an emotional learning process in the Xangô possession cult (Recife, Brazil) », *Ethnos. Journal of Anthropology* 77/2 (2012), p. 177-202.
- Houdart, Sophie et Olivier Thiery (éd.), *Humains, non Humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La Découverte, Paris 2011, p. 328-337.
- Hunter, Jack, « "Spirits are the Problem" : Anthropology and Conceptualising Spiritual Being », *Journal for the Study of Religious Experience* 1 (2015), p. 76-86.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londres-New York 2000.
- Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991.
- Luhrmann, Tanya, *When God talks back: understanding the American evangelical relationship with God*, Knopf, New York 2012.
- Mezzenzana, Francesca, « Encountering Supai: An Ecology of Spiritual Perception in the Ecuadorian Amazon », *Ethos* 46/2 (2018), p. 275-295.

---

8. G. Schlemmer, « Métaphysique du désir », *Ateliers du LESC* [en ligne] 34 (2010), DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.8536>.

- Piette, Albert, « Anthropologie du religieux contemporain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 107 (1998), p. 437-440.
- Piette, Albert, « La question anthropologique de Dieu », *Revue des sciences sociales* 49 (2013), p. 14-25.
- Schlemmer, Grégoire, « Rai : Following the Ancestors and Managing the Otherness », dans M. Carrin *et al.*, *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia Online* (2019), DOI : [http://dx.doi.org/10.1163/2665-9093\\_BERO\\_COM\\_032019](http://dx.doi.org/10.1163/2665-9093_BERO_COM_032019), consulté le 24 février 2022.
- « Mémoire de la terre et trace du futur : la lecture des traces des morts et du gibier chez les Kulung Rai du Népal », dans R. Koch Piettre *et al.*, *Mémoire de la Terre. Études anciennes et comparées*, Jérôme Million, Grenoble 2019, p. 45-60.
- « Vue d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal », thèse de doctorat, université Paris 10 Nanterre, Paris 2004.
- « Métaphysique du désir », *Ateliers du LESC* [en ligne] 34 (2010), mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 28 février 2022, URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/8536>; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.8536>
- Stolz, Rosalie, « "Spirits follow the words". Stories as Spirit Traces among the Khmu of Northern Laos », *Social Analysis* 62/3 (2018), p. 109-127.
- Turner, Ralph L., *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, Allied Publishers Private Limited, New Delhi 1980.
- Vidal, Denis, « Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux », *Études rurales* 107-108 (1987), p. 71-83.