

QUELQUES ASPECTS DU CHAMANISME BARUYA (EASTERN HIGHLANDS PROVINCE, PAPOUASIE, NOUVELLE-GUINÉE)

Jean-Luc LORY

Ethnologue CNRS ERA 773, Paris

RÉSUMÉ

Les Baruya reconnaissent, au sein de leur groupe, l'existence d'individus qui possèdent des dons qui font d'eux des êtres hors du commun: le grand-guerrier, le chasseur de casoar et le chamane. L'étude de ce dernier personnage fait ressortir des caractéristiques qui rendent compte de la complexité de cette fonction:

- être chamane relève d'une initiation particulière;*
- cette fonction est la seule qui associe hommes et femmes, même si la différence entre les sexes est attestée au cours de la cérémonie, dans les capacités thérapeutiques respectives et dans le partage des tâches (l'usage des pouvoirs chamaniques dans la conduite de la guerre est exclusivement masculin);*
- la collectivité des chamanes peut apparaître comme un groupe constitué, comme une confrérie qui pourrait mettre ses pouvoirs au service de ses intérêts;*
- l'aptitude thérapeutique du chamane, objet d'étude souvent privilégié dans l'approche du chamanisme s'avère, pour l'exemple Baruya, comme indissociable de la faculté latente de nuire, faculté qui s'accorde avec la nature du pouvoir du double du chamane, dont l'agressivité est le gage de l'efficacité.*

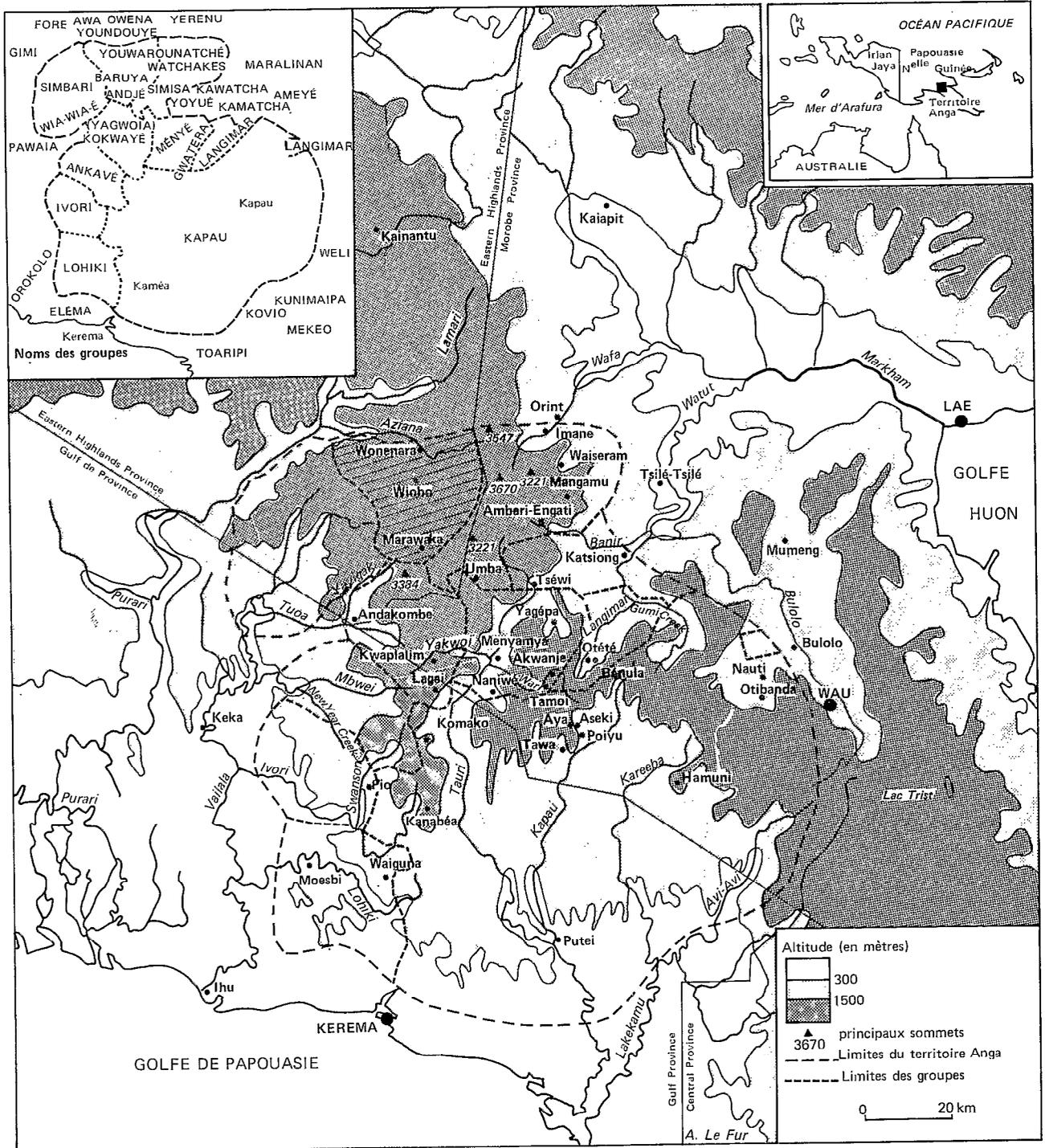
Le monde de l'invisible est le lieu d'où proviennent et où retournent les maladies résultant d'agressions surnaturelles ou d'intentions malveillantes des chamanes ennemis. C'est aussi le lieu où s'exercent la quête des maladies et le pouvoir chamanique, lieu étranger aux profanes. A tout instant se pose donc au groupe le problème du contrôle de ses chamanes, afin que ceux-ci demeurent des êtres positifs, voués au service de l'intérêt personnel de chaque malade et à l'intérêt commun de tous dans la pratique de la guerre magique livrée aux ennemis.

ABSTRACT

SOME ASPECTS OF BARUYA SHAMANISM

The Baruya recognize that there are within their group individuals whose special talents distinguish them from ordinary men: these are the great manior, the cassowary hunter and the shaman. A study of the latter type brings to light characteristics which account for the complexity of shamanism:

- a specific rite of initiation is required to become a shaman;*
- shamanism is the only practice that associates men and women according to their respective therapeutic capacities and assigned tasks, even though the difference between the sexes is underlined during the rite of initiation (the use of shamanistic powers in warfare is exclusively masculine);*
- collectively, shamans form an organized group, almost a brotherhood, which could use its powers to further its own interests;*
- the healing capacities of a shaman — a subject often privileged in the approach to shamanism — are indissociable, in the case of the Baruya, from the latent ability to inflict harm. This is congruent with the nature of the powers held by the shaman's double, whose aggressivity is a token of the shaman's effectiveness as a healer.*



Carte 1.

Diseases resulting from supernatural aggressions or malicious intentions by hostile shamans come from the unseen world and return to it. Shamanistic powers and the quest for diseases also develop in the invisible world, which is unknown to laymen. Therefore, the group is constantly faced with the problem of controlling its shamans, so that the latter remain positive individuals who will further the personal interest of each sick person, as well as the common interest of all in the magic warfare waged against enemies.

1. Présentation de la société

Forts de 2 519 personnes en 1980, les Baruya forment avec quatorze autres tribus — auxquelles ils s'apparentent par la langue et la culture matérielle — l'unité culturelle *Anga* qui regroupe près de 65 000 personnes. Le territoire, d'environ 18 000 km², s'étend de la chaîne montagneuse du Krakte Range au nord, au golfe de Papouasie au sud, et de la rivière Vailala à l'ouest, à la rivière Bulolo à l'est (cf. cartes jointes).

Les douze langues (apparentées à plus de 20 %) parlées par ces quinze groupes ne sont reliées ni au phylum des langues des tribus des zones montagneuses de l'île, ni aux langues mélanésiennes des tribus côtières.

L'étendue du territoire *Anga* et le relief qu'on y rencontre (l'altitude variant de 3 500 m à celle du niveau de la mer), offrent une grande diversité écologique et, par voie de conséquence, des adaptations humaines originales tant au plan démographique qu'au plan économique et social (1).

La tribu Baruya pour sa part, est une tribu montagnarde des Eastern Highlands Province. Son territoire se compose de deux vallées d'altitude : la vallée de Marawaka et la vallée de Wonenara, dans lesquelles se répartissent une dizaine de villages et d'écarts.

La région est l'une des dernières à passer sous contrôle de l'administration australienne (2) en 1960 qui trouve à cette époque une société au sortir du néolithique qui possède depuis moins de dix ans l'outil d'acier introduit par les routes d'échanges traditionnels qui relient la côte aux montagnes.

En 1968, l'armée australienne installe un poste de patrouille assorti d'un terrain d'aviation. Cette voie d'accès sort dès lors ce groupe de son isolement originel et, outre l'installation d'une nouvelle autorité, favorise la venue de quelques missionnaires, protestants pour la plupart, dans cette région.

Au cours de cette même année, Maurice GODELIER (3) entame un terrain anthropologique chez les Baruya. Il s'installe dans la vallée de Wonenara où

nous le rejoignons par la suite en 1974 avant d'élargir en 1978, conjointement avec Pierre LEMONNIER (4), l'étude anthropologique aux groupes voisins notamment : Wia wia'é, Ivori et Lohiki (cf. carte). Les Baruya sont des agriculteurs-éleveurs de cochons, ils cultivent principalement des patates douces et des taros dans des jardins de brûlis. Ils produisent du sel végétal obtenu par le filtrage des cendres de cannes à sel (*Coix Gigantea-Koenig*). De ce filtrat, après cuisson, on obtient des barres de sel qui jouent un rôle à la fois rituel et cérémoniel et servent de monnaie d'échange avec les groupes voisins (GODELIER, 1969). Les activités de chasse et de collecte sont peu importantes.

Société sans chef ni « big-man », la tribu se compose de quinze clans patrilinéaires divisés en lignages et segments de lignage. C'est entre ces clans que se répartit l'ensemble des terres de culture et de chasse. Le lignage est propriétaire collectif du sol dont l'usage est très souple, conséquence du fort niveau d'entraide que requiert la mise en valeur des terres de culture par le défrichage et le brûlis. L'exogamie au niveau du lignage entraîne une circulation des femmes sur un mode d'échange restreint du type « échange des sœurs ». La polygynie est fréquente, et les rapports hommes-femmes sont marqués par une forte domination masculine : statuts, savoirs techniques et mythiques étant l'apanage des hommes.

A l'intérieur de la collectivité masculine s'exercent deux sortes de divisions :

Par classes d'âges :

De l'âge de neuf ans, âge auquel ils entrent à la maison des hommes (*kwalanga*), à l'âge de 18 ans environ, âge auquel ils sortent de la maison des hommes, les jeunes subissent trois stades initiatiques qui vont du moment où ils ont le nez percé à celui où, initiés au monde secret des hommes, ils portent les parures du guerrier. Un quatrième et ultime stade vient conclure le cycle cérémoniel. Il concerne les hommes mariés pères d'un ou deux enfants et dès lors pleinement accomplis.

(1) J.-L. LORX, *IV^e mission Papouasie Nouvelle Guinée. M.S.H. Informations*, n° 35, octobre 1980, pp. 8 à 19.

(2) La fin du protectorat australien date de décembre 1975.

(3) Directeur à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

(4) Attaché de Recherche au C.N.R.S. à Paris.

Par statuts :

Les statuts qui n'accordent à ceux qui les possèdent aucun pouvoir permanent sont au nombre de quatre (GODELIER, 1982). Trois d'entre eux sont dévoilés lors des cérémonies d'initiations.

(a) L'*aoulatta*, le grand guerrier. C'est le statut du prestige, celui qui se confirme par des actes héroïques ponctués par la mort d'ennemis;

(b) le *koulaka*, le chamane. Il inspire la reconnaissance du groupe qu'il protège contre les maladies; mais aussi la crainte, car ses pouvoirs le mettent en relation quotidienne avec l'univers de l'invisible, du surnaturel. C'est le seul statut que les hommes partagent avec les femmes. Celles-ci ont toutefois moins de pouvoirs que leurs homologues masculins;

(c) le *kayareumalla*, le chasseur de casoars. Il se trouve assez souvent associé au statut d'*aoulatta* et concerne les quelques individus capables de poser des pièges qui déjouent la vigilance du casoar, ce gibier dont la consommation est exclusivement réservée aux hommes;

(d) le *tsaimaye*, le fabricant de sel. C'est le seul statut qui n'est pas désigné lors des initiations. Son détenteur se distingue par le fait qu'il a reçu en héritage de son père ou d'un allié un savoir de deux ordres : technique, pour maîtriser le processus complexe qui mène à l'élaboration des barres de sel et magique pour permettre au filtrat de cristalliser lors de sa cuisson dans le four.

Parmi les quatre statuts que nous venons d'énumérer, seul celui du *koulaka* fait l'objet d'une cérémonie particulière au sein du cycle rituel des Baruya. C'est au cours de celle-ci que les chamanes rassemblés confirmeront des indices ou des prédispositions particulières qui avaient précédemment désigné un individu à cette fonction.

Il s'agit de la cérémonie *koulakita*. Hommes et femmes sont initiés lors de deux cérémonies distinctes. Pour les hommes, la principale, elle a lieu dans la *kwalanga*, pour les femmes, on choisit une habitation du village.

2. L'initiation des chamanes Baruya : la cérémonie *koulakita*

Notre propos n'est pas de présenter ici une étude complète du chamanisme Baruya, qui fera l'objet d'un ouvrage conjoint avec Maurice GODELIER, mais de dégager quelques traits qui nous paraissent pertinents du statut de *koulaka*. Celui qui le possède a le privilège de guérir et d'initier ses semblables. Sa vie se déroule entre deux mondes :

— le monde du visible où, comme membre de la tribu, il partage les tâches quotidiennes du groupe, sans privilège économique, social ou politique;

— le monde du rêve, c'est le lieu de contact avec l'invisible, où il rencontre les esprits des morts, *glaietu*, et les esprits hostiles *yimaka* et *wandjinie*, lieu de son combat avec les maladies, combat auquel il consacre la moitié de sa vie, toutes ses nuits.

Aussi pour en savoir plus sur la personnalité et le travail du *koulaka*, nous allons nous attacher à décrire le moment où, socialement, l'individu devient chamane, c'est-à-dire la cérémonie *koulakita*. Comme nous le verrons tout au long de cette description, la cérémonie, tour à tour publique et secrète, contient et révèle des aspects fondamentaux qui nous intéressent : la captation des pouvoirs, le contrôle du *koulaka* du chamane — terme qui le désigne mais qui désigne aussi son double agissant pour lui lors du diagnostic et de la cure — l'appropriation des savoirs symboliques et thérapeutiques, et aussi l'aspect sociologique de sa fonction et du contrôle dont elle est l'objet par la collectivité. Nous verrons que cette alternance public-secrète agit un peu comme un dialogue entre les *koulaka* et le groupe. Moments publics qui correspondent aux représentations que tous partagent ou à la connaissance que tous possèdent du surnaturel ou encore à la gestuelle thérapeutique dont chacun est témoin lors d'une cure. Moments secrets s'attachant à la relation particulière qui s'instaure entre le chamane et les forces, les manifestations du monde invisible qui se sont révélées à lui, l'ont désigné, l'isolant, le marquant au sein de la collectivité au service de laquelle il devra mettre ses pouvoirs.

Accéder à la cérémonie *koulakita* et ainsi devenir chamane relève de la conjonction de tout ou partie de quatre conditions.

1. Appartenir à un clan ou à un lignage qui produit des chamanes

Si ceci, comme nous le verrons, n'est pas une règle restrictive, c'est cependant au sein de ces unités sociales distinctes que nous trouvons les chamanes les plus puissants. C'est à eux qu'incombent la responsabilité et le déroulement de la *koulakita*. Ce sont ces mêmes individus qui perpétuent, par ailleurs, les rituels de fécondité organisés au moment des naissances et au moment où les jeunes hommes vont prendre épouse. La détention de ces rituels, étroitement liés à la reproduction de la vie, ne peut être assumée que par des individus qui ont hérité de leur fonction par leur appartenance lignagère. On relève donc, au sein de la collectivité des chamanes, l'existence d'une hiérarchie entre ses membres.

2. Avoir été désigné par des indices significatifs lors des différents stades initiatiques que comporte le cycle cérémoniel des initiations masculines

Ces indices sont des preuves tangibles laissées par les esprits. Ils prennent la forme de fragments de

feuilles, de débris d'écorce et parfois même de plumes de casoar. Ils sont découverts et interprétés par les responsables des initiations qui ne sont pas des chamanes mais des hommes possédant au sein de leur clan un *kwaimatnie*, c'est-à-dire un objet sacré hérité de leurs ancêtres et qui, associé à des formules magico-religieuses est indispensable à l'accomplissement des rites d'initiation (GODELIER, 1982).

3. Être sujet à des rêves et à des visions fréquents

Rêves prémonitoires, cauchemars répétés où le sujet parle, visions de lueurs dans la nature ou encore visions d'ancêtres morts, voilà autant de signes qui, s'ils se répètent, témoignent de tentatives du monde surnaturel de se manifester, d'établir un dialogue avec un individu choisi.

4. Enfin, être désigné par les chamanes initiateurs

C'est au cours de la phase préliminaire de la cérémonie que les chamanes initiateurs vont désigner les individus aptes à poursuivre les différentes étapes de la cérémonie *koulakita*.

A. DÉROULEMENT DE LA CÉRÉMONIE *koulakita* DES HOMMES

La cérémonie n'a lieu que tous les huit à dix ans. Cette périodicité correspond au moment où les chamanes, en accord avec la population ne se jugent plus assez nombreux et décident de confirmer dans ce statut les aînés parmi ceux qui ont été désignés au préalable, c'est-à-dire des individus âgés en moyenne de trente à trente-cinq ans et père de plusieurs enfants.

Lorsque le moment approche, les jeunes hommes de la maison des hommes, aidés de quelques-uns de leurs aînés, se réunissent à la *kwalanga* (maison des hommes) et entament des chants qui appellent les chamanes à se réunir. Ces chants durent près d'une semaine et précèdent la décoration de la *kwalanga* au moyen d'une grande diversité de feuilles disposées sur les faces interne et externe du toit et aux abords de la maison dont le sol a été soigneusement décapé avant d'être balayé. Ce sont les hommes, jeunes et vieux, qui sont responsables des préparatifs concernant la *kwalanga*. Pendant ce temps les femmes rassemblent des quantités de bois à brûler et des masses importantes de nourriture afin d'éviter le plus possible les allées et venues aux jardins et en forêt pendant la durée de la *koulakita*, alors que des portes

symboliques, dressées par les chamanes, ferment le village.

On voit donc d'emblée, que si les chamanes sont leurs propres *initiateurs*, ils ne sont pas seuls maîtres de l'*initiative* et de la réalisation de leur cérémonie; cérémonie qui dépend de fait, de l'assentiment général et de la coopération de tous, hommes et femmes.

La cérémonie *koulakita* se déroule en quatre phases :

1. La phase préliminaire

Dans un premier temps de cette phase préliminaire, les initiateurs vont, sous les yeux de l'assistance, confirmer les prédispositions des jeunes garçons préalablement désignés par les hommes à *kwaimatnie* au cours du cycle initiatique. C'est aussi une opportunité pour eux de révéler de nouveaux prétendants à la fonction. Les chamanes s'associent donc de cette façon aux rituels collectifs. Ils confirment, ils réaffirment des pronostics faits par d'autres et témoignent ainsi de leur solidarité. La désignation de ces individus met en évidence le pouvoir de voyance des chamanes. Dans l'obscurité, ils agitent des torches de bambou devant les yeux de chacun, ils se penchent, observent avec attention des signes que nul autre qu'eux ne peut discerner. Ils guettent en fait des lueurs dans le regard ou au sommet de la tête des initiés, des lueurs aussi brillantes qu'une étoile, qui désignent, aux yeux des chamanes seuls, les individus privilégiés. Alors dans un bond spectaculaire, l'officiant fiche une plume de faucon *kamiaka* sur la tête de celui que ses pouvoirs lui ont désigné et qu'il doit faire connaître à tous.

Aux jeunes hommes succéderont ceux parmi lesquels vont être choisis les futurs chamanes selon le même protocole, à la différence près que la plume qui les marquent est une plume d'aigle (1) *bwanie*, ornement réservé aux chamanes.

Ces deux aspects de la phase préliminaire de la *koulakita* sont donc publics, la désignation se fait sous les yeux d'une foule d'hommes massés dans la *kwalanga*. Après cette phase, l'assistance se réunit à l'extérieur autour de ceux qui arborent la plume d'aigle et chacun disposera du temps destiné à la préparation des décors nécessaires à la seconde phase pour faire valoir des objections éventuelles quant à la sélection qui s'est opérée dans la *kwalanga*. En effet on peut encore, à cet instant, détourner quelqu'un de la suite de la *koulakita*. Le plus souvent c'est là le fait de parents ou d'alliés qui s'insurgent contre les dangers qui découleraient du fait d'évoluer

(1) L'aigle, le faucon et d'autres rapaces ont une importance particulière dans le monde symbolique du chamane, importance sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.



Photo 1. — De part et d'autre de la maison des hommes, où seront initiés les futurs chamanes hommes, sont disposés deux longs bambous destinés à capter les forces magiques environnantes.

dans l'univers des maladies. Ceci nous indique bien que l'accès à l'état de *koulaka* ne résulte pas seulement d'une désignation magique et d'un consentement individuel, mais relève aussi d'un consentement mutuel entre l'intéressé et ceux avec qui il partage sa vie (les parents), et ceux avec qui il entretient des relations privilégiées quotidiennes (les alliés). Nul privilège social, nul avantage ou contrepartie économique ne venant équilibrer les dangers de la fonction, l'unité sociale de base, la famille étendue, doit être associée à la décision.

2. Le captage des pouvoirs

Nous pénétrons maintenant au cœur de la cérémonie. Un nouveau dispositif s'ajoute au décor de la *kwalanga*. Celle-ci s'orne désormais de deux gigantesques antennes, faites de longs bambous débarrassés de leurs feuilles, qui pointent de part et d'autre du toit. Ces antennes vont servir, comme des catalyseurs, à capter les pouvoirs et à les concentrer sur la *kwalanga* autour de laquelle ils rôdent, alertés par les chamanes présents et attirés par les décors de feuilles qui y sont disposés pour jouer le rôle de « miroirs » (1). Pendant ce temps les futurs chamanes sont prostrés à l'intérieur de la maison où ils sont désormais reclus.

Ils sont soumis à un interdit concernant la boisson et la nourriture. Ils attendent, le visage masqué par leurs capes d'écorce, le corps à moitié dissimulé sous

de vastes feuilles odoriférantes. Ils attendent la manifestation des pouvoirs qui avaient précédemment entamé une amorce de communication avec eux. Tout est mis en œuvre pour ce captage.

Tandis que les chamanes initiateurs chantent sans relâche des chants qui évoquent, qui appellent ces pouvoirs, l'obscurité et le jeûne vont favoriser la concentration des initiés; l'odeur même des feuilles disposées dans la *kwalanga* va les enivrer et précipiter un état second, état de possession qui témoigne que les pouvoirs, désormais familiers, entrent dans le corps d'un individu et choisissent d'y résider.

Dans le secret de la *kwalanga* les futurs chamanes attendent donc une transformation de leur état, le passage à l'état de *koulaka*. Comme nous l'avons dit précédemment, le *koulaka* peut se définir comme le double, une nouvelle identité surnaturelle de la personne du chamane. C'est ce double qui quitte son enveloppe corporelle pendant le temps du rêve et de la cure pour partir à la recherche des maladies ou bien les diagnostiquer. Au cours de la possession le double, activé par les pouvoirs captés lors de la cérémonie, se manifeste à l'initié. Le *koulaka* du chamane se présente donc comme une entité complexe : à la fois double magique (forme qui lui permet d'évoluer dans l'univers du surnaturel) et pouvoirs associés, tirés de l'essence surnaturelle de plantes ou d'animaux présents dans la nature, pouvoirs au service du double dans sa quête de la maladie (2).

(1) Les feuilles disposées sur le toit et aux abords de la *Kwalanga*, agissent comme des miroirs qui réfléchissent les rayons du soleil et dont l'éclat attire les esprits à l'entour.

(2) Cet aspect du *Koulaka* du chamane est développé dans : 3. **La nature des pouvoirs du chamane**, et plus particulièrement page 548.



Photo 2. — Lors de la cérémonie d'initiation, les futurs chamanes avec l'aide de leur « parrain », exercent leur souffle — qui plus tard servira à refroidir les maladies — à consumer un brandon.

Au cours de cette phase secrète, phase de réclusion, les pouvoirs se concentrent, tourbillonnent, et peuvent encore échapper à leur futur détenteur. Cette situation nécessite un contrôle permanent des initiateurs qui sont constamment présents aux côtés des initiés. Dès que des pouvoirs se manifestent les initiateurs entonnent des chants dont les thèmes permettent l'identification de ces pouvoirs par leurs initiés et par la foule qui, regroupée à l'entour, suit de cette manière la progression de la cérémonie. De temps à autre, pour satisfaire un besoin naturel, un initié doit sortir. Il le fait alors la tête baissée et dissimulée sous sa cape d'écorce, guidé par un chamane confirmé. Il ne peut encore fixer ses yeux sur ce qui l'entoure, car contrôlant mal ses pouvoirs à cet instant, le futur chamane risque de détruire ce sur quoi son regard erratique se poserait.

3. La transmission des savoirs :

Savoirs symboliques et secrets, savoirs techniques, ils vont permettre aux nouveaux chamanes d'exercer positivement leur fonction, d'utiliser au mieux leur *koulaka*.

Au cours de cette phase de transmission des savoirs, les initiés vont apprendre à découvrir l'univers où leur double va se déplacer, univers constitué d'endroits dangereux pour l'homme car peuplés d'esprits malfaisants qu'il va leur falloir combattre. Ils vont apprendre aussi à communiquer avec ce double, à le commander, à l'appivoiser et enfin ils vont s'exercer aux techniques de soins, à l'utilisation des feuilles magiques et des bambous, qui constituent les instruments indispensables à toute cure.

La nature de cette phase est très différente de la

précédente, phase secrète et passive. Tout d'abord les chamanes vont faire leur première sortie et la scène de l'initiation va se situer successivement à l'intérieur et à l'extérieur de la maison des hommes. Par ailleurs, une relation de parrainage va s'instaurer entre initiateurs et initiés. Régi par des affinités de parenté ou d'alliance, ce parrainage place chaque futur *koulaka* sous la responsabilité d'un chamane confirmé qui va le guider et corriger ses gestes à chaque étape du rituel. Formant un cercle autour du feu, parrains et filleuls entament une danse dans la fumée du foyer central de la *kwalanga*. Chaque initié tient dans sa main un brandon rougeoyant sur lequel il souffle, aidé par son parrain, jusqu'à complète combustion. Tournant pendant des heures, à moitié asphyxié par la fumée du foyer au-dessus duquel il danse inlassablement, il ranime sans cesse ce tison afin que sa lueur, symbole de la vie du malade, ne meure pas dans l'obscurité. Cette épreuve a pour but d'exercer, de contrôler, de renforcer le souffle. Ce souffle qui, lors des cures, devra pénétrer sous la peau du patient afin de refroidir la maladie et contribuer à l'extraire. Si c'est à peine conscients et épuisés que certains initiés parviennent au bout de cette épreuve, c'est qu'en aucun cas, lorsqu'ils soigneront, leur souffle ne devra leur faire défaut, compromettant ainsi les chances de guérison du malade.

La cérémonie se poursuit par une autre danse. Les chamanes, debout côte à côte, encerclent le foyer et tiennent chacun à la main un bambou contenant de l'eau, fermé à son extrémité par un bouchon de feuilles. Ces bambous représentent ici ceux qui seront utilisés plus tard pour enfermer les maladies extraites des corps des patients. Pendant la danse ces bambous forment un faisceau à l'image de la communion

des pouvoirs des chamanes rassemblés. Tout à coup le chaume du toit est percé en deux endroits, dont l'orientation correspond à celle du territoire des groupes voisins, ennemis des Baruya. Par ces orifices ménagés dans la toiture, les chamanes projettent les bambous avec force vers l'extérieur et poussent un cri de guerre auquel succède un profond silence. A cet instant, ces bambous sont devenus des flèches magiques, et dans le silence qui suit cet acte, les *koulaka* en suivent le cheminement jusqu'au moment où elles vont s'abattre sur le territoire ennemi, porteuses de maladie et de mort. Ce temps du rituel correspond à une démonstration de l'agressivité de leurs pouvoirs. Cet aspect guerrier de la fonction chamannique est réaffirmé à l'occasion de chaque cure. Toutes les maladies, qu'elles fassent suite à une agression des chamanes ennemis ou bien qu'elles aient pour origine une cause interne au groupe, doivent quitter le territoire de la tribu. Pour cela, le chamane baruya, en précipitant la maladie chez les ennemis, devient jeteur de sorts.

La suite de la transmission des savoirs implique dès lors la sortie des initiés. Des hommes âgés se sont postés tout au long des chemins que suivra le groupe, s'assurant ainsi que nulle femme ou enfant ne puissent croiser le cortège potentiellement chargé d'un pouvoir dont la puissance pourrait être nocive. Au cours de ce trajet la procession s'arrête plusieurs fois. Tout d'abord autour d'un affleurement noirâtre sur le sol de la route : « Vous voyez cette masse noire sur le sol ! » dit un chamane aux initiés qui l'entourent, « ce n'est pas de la terre, c'est une maladie, approchez-vous, regardez bien, sans crainte qu'elle ne vous contamine ». Un peu plus loin la même scène se reproduit autour d'un tronc d'arbre pourri : « Ceci n'est pas un arbre, c'est le corps d'une vieille femme baignant dans ses excréments. Ne détournez pas la tête avec dégoût, penchez-vous sur elle, touchez son corps de vos mains pour trouver l'emplacement du mal ». Puis empruntant le cours des rivières qui constituent les itinéraires que suivent les doubles des chamanes pendant le temps du rêve, ils se dirigent vers les limites du territoire. Au terme de leur trajet, ils pénètrent dans une zone marécageuse où, se frayant leur chemin parmi les ajoncs, ils découvrent le site du *bougne* (1).

Le site du *bougne* a été préparé avec soin à l'intention des chamanes par la collectivité des hommes qui, demeurés à cet endroit, attendent leur venue pour participer à ce qui va suivre. Moment public à nouveau qui a nécessité la participation de non-spécialistes, car c'est en détournant l'eau de la rivière que les hommes ont réalisé cette petite mare.

Autour de cet endroit on a disposé avec soin des bouquets de feuilles qui, toutes, ont une utilité lors des cures. Puis soigneusement, on a dissimulé des pennes de plumes de casoar sous la surface de l'eau. On l'a compris, c'est autour de ce miroir d'eau que, nulle poussière, nulle ride ne viennent troubler, que les chamanes vont faire la démonstration de leurs pouvoirs.

Encerclant le *bougne*, chaque parrain initiatique va aider l'initié dont il a la charge, à se concentrer, à découvrir les objets dissimulés. Puis un chamane confirmé va découvrir là une grenouille ou un insecte à moitié mort et, de son souffle, il montre au futur chamane qui l'aide et à l'assistance qui observe, comment ranimer l'être qu'il tient dans sa main. Après ces expériences, les initiateurs pénètrent dans l'eau et aspergent les initiés avant de se livrer sur eux à des manipulations thérapeutiques au moyen des feuilles dont le but est de refroidir le corps de chacun avant que les parents et alliés présents dans l'assistance ne viennent décorer les nouveaux chamanes de leur costume cérémoniel. Chacun reçoit une cape d'écorce neuve, de nouveaux pagnes de fibre végétale, des beaudriers de coquillages et de tiges d'orchidées tressées pour cette occasion ainsi que la plume et l'os d'aigle que chaque chamane porte en parure nasale. C'est donc au cours de ce temps collectif et public du rituel que les nouveaux *koulaka* reçoivent des mains de leurs proches les insignes de leur nouvelle fonction. C'est le même processus que nous rencontrons lors du cycle cérémoniel où sont franchis les différents stades initiatiques. Les rites magico-religieux ayant été effectués par les hommes à *kwaimatnie*, ce sont les parents qui, lors de la remise des costumes authentifient socialement le passage du stade initiatique. La *koulakita* n'échappe pas à cette contrainte sociale, les chamanes doivent être authentifiés par la collectivité avant que de se mettre à son service dans l'exercice de leur fonction.

Après ce temps public du rituel que la démonstration des pouvoirs et la reconnaissance du statut rendent obligatoire, la cérémonie se poursuit les jours suivants dans le secret. Les chamanes vont en des points du territoire connus d'eux seuls. On montre aux initiés les endroits malfaisants propices aux esprits mauvais et hostiles aux membres de la tribu. On leur révèle les lieux où les doubles se rassemblent avant d'entreprendre, pendant le temps du rêve, les expéditions menées contre les maladies. C'est au retour de ce périple que seront levés les interdits relatifs à l'eau et à la nourriture au cours d'un repas réservé aux chamanes et préparé à leur intention par les membres de la tribu. Cette troisième

(1) Littéralement, eau ronde, par extension, une mare ou un petit lac.

phase s'achève par une grande cure collective au sein de la maison des hommes où chamanes anciens et nouveaux s'exercent sur eux-mêmes et sur l'assistance aux techniques de cure : manipulation des feuilles, usage du souffle et des bambous. Cette ultime cérémonie laisse présager de la nature de la quatrième et dernière phase de la cérémonie *koulakita*.

4. Le périple des chamanes dans la vallée

La totalité de cette phase est publique. C'est là, d'ailleurs, sa principale raison d'être : il faut faire, aux yeux de tous, la démonstration de la compétence des nouveaux *koulaka*.

Les chamanes initiateurs, accompagnant les nouveaux promus, partent de la *kwalanga* du village où s'est déroulée la *koulakita*. Ils vont parcourir un itinéraire qui va les mener dans chacun des villages de la vallée. Là, dans chacune des maisons des hommes, puis dans une habitation du village, ils organisent des cures collectives *nare*.

Le but de ce périple est quadruple :

(a) les nouveaux chamanes doivent se faire connaître de tous car l'ensemble de la population de la vallée ne peut se regrouper dans le village où se déroule l'initiation, le village étant lui-même fermé symboliquement par des portes construites par les responsables de la *koulakita*;

(b) en se confrontant à l'ensemble de la population, les nouveaux chamanes démontrent qu'ils ont assimilé les techniques de la cure, tous les savoir-faire qui font partie de cette fonction;

(c) allant d'eux-mêmes au-devant de tous pour proposer des soins à qui veut lors de ces cures, les chamanes compensent d'une certaine manière l'aide que la collectivité a apportée à leur cérémonie;

(d) les chamanes confirmés mettent à profit ce périple pour s'assurer que les forces auxquelles ils ont eu recours pendant l'initiation n'ont eu aucune conséquence négative pour les habitants de la vallée.

Cette dernière phase démontre encore combien les chamanes se doivent d'être solidaires du groupe auquel ils appartiennent. Elle témoigne du contrôle social permanent qui s'exerce sur le *koulaka* et sur son initiation. Ce contrôle permanent, nous l'avons vu, commence dès la révélation des premiers signes, prémices de la fonction, qui se fait par les maîtres des rituels et non pas par les chamanes. Il se poursuit dans l'initiative de la *koulakita* et dans la participation du groupe à certaines phases du déroulement de la *koulakita*.

Ainsi nous voyons tout au long de la description de cette cérémonie que, malgré la spécificité des activités chamaniques qui pourraient tendre à isoler des individus au sein d'une fonction ou d'une

appartenance lignagère, créant ainsi un groupe privilégié, la fonction chamannique reste une fonction ouverte, tant au niveau du recrutement qu'à celui de sa reproduction.

B. DÉROULEMENT DE LA CÉRÉMONIE *koulakita* DES FEMMES

Cette cérémonie, pendant de celles des hommes, a lieu dans un espace et un temps différents. Elle s'effectue très rapidement, en deux jours, dans une maison du village. La séquence en est identique, mais sa complexité moindre révèle un champ d'application moins étendu des pouvoirs féminins, une dépendance des chamanes femmes de leurs homologues masculins.

Ce sont des chamanes hommes qui, lors de la phase préliminaire, désignent les prétendantes, ce sont eux encore qui officient lors de la cérémonie. A aucun moment donc, les femmes chamanes confirmées ne sont associées aux rituels qui procèdent à leur reproduction, le rapport de domination des hommes sur les femmes est bien, ici, clairement réaffirmé.

Comme les hommes, les femmes retenues pour la *koulakita* sont toutes des femmes mariées et mères de famille. Si elles ne sont pas marquées au préalable lors d'initiations dont l'accès est réservé aux garçons, elles sont choisies par la manifestation des indices significatifs du rêve et de la vision. Là encore, comme pour la *koulakita* des hommes, il pourra être fait obstacle à leur vocation et, à l'instar des règles qui régissent le couple, cette initiative appartient en priorité au mari de la femme désignée.

Non seulement les femmes *koulaka* sont choisies et initiées par des hommes, mais le captage même des pouvoirs dans leur corps et la manifestation du double se fait par l'intermédiaire des *koulaka* hommes, dépositaires de cette faculté.

Cette transmission des pouvoirs, aspect essentiel de la cérémonie, a lieu la nuit; les initiées sont accroupies autour du feu et tiennent chacune un bambou auquel est attachée par un bandeau frontal rouge *yipmoulie* (ornement typiquement masculin) une flèche donnée par le mari. Cette flèche témoigne que cette femme, dont la fonction est désormais la protection du groupe, peut exceptionnellement partager avec les hommes un insigne symbole des fonctions du guerrier.

Dansant autour des femmes, les officiants sifflent, frottent leurs mains, chantent, appellent les pouvoirs à se concentrer. Ce sont eux qui, physiquement, servent de catalyseurs. Nous voyons la relation de parrainage, décrite précédemment se renouer. Chaque chamane se concentre sur une femme choisie, ici encore, selon des critères de parenté ou d'alliance. Lorsque les initiateurs sont sur le point de faire passer les pouvoirs, ils déroulent le bandeau rouge. Une

extrémité est maintenue sur la tête de la femme tandis que l'autre est brandie vers le haut de telle sorte qu'elle forme, entre les mains du chamane, une ligne, une route, par laquelle le pouvoir qu'il a appelé va parvenir jusqu'à la femme et l'habiter.

À l'aube d'une nuit passée sous la surveillance de quelques chamanes hommes parmi les plus âgés, les nouvelles femmes *koulaka* se rendront au *bougne* préparé pour elles par les hommes de la tribu, là où les attend un public composé en majorité de femmes et d'enfants. La séance de divination et de cure collective est identique à ce que nous avons décrit pour les hommes. C'est seulement à la dernière phase de la cérémonie qu'hommes et femmes *koulaka* se réunissent pour effectuer le périple.

La *koulakita* des femmes, comme nous venons de le voir, nous éclaire sur quelques-uns des aspects particuliers du chamanisme féminin.

Réaffirmant l'idéologie masculine dans l'accès au statut, la cérémonie ne contient pas tout l'aspect de l'utilisation des pouvoirs au service de la guerre, restreignant le travail féminin à l'aspect préventif et curatif de la lutte contre les maladies. Mieux, la *koulakita* enseigne aux femmes dans quelle posture elles devront se tenir lors des cures, c'est-à-dire accroupies telles qu'elles ont reçu leur pouvoir par l'intermédiaire des hommes. Enfin, la composition du public, essentiellement des femmes et des enfants autour du *bougne*, nous renseigne sur la qualité des individus que les femmes-chamanes soigneront le plus souvent.

3. La nature des pouvoirs du chamane

Avant de nous attacher à la description des tâches du chamane, il convient de tenter de définir, de situer, la nature de ses pouvoirs. Pour la société baruya, le monde qui l'entoure est de deux ordres, naturel et surnaturel; monde du visible et monde de l'invisible. Aspect ambivalent d'une même réalité, chaque élément de la faune, de la flore et chaque humain détient en lui des pouvoirs associés à sa nature visible. Communiquer avec ces pouvoirs c'est instaurer une relation positive privilégiée qui permettra d'utiliser de manière magique les caractères propres d'un élément, de la flore par exemple, d'en accentuer l'aspect positif pour réaffirmer l'ordre des choses. Cette communication magique peut aussi choisir de privilégier le caractère nuisible, d'un insecte par exemple. L'action devient dès lors négative, créatrice de désordre.

Ainsi, lorsqu'un homme utilise des pouvoirs spécifiques hérités de son lignage pour faire proliférer les patates douces dans les jardins, il fait une magie *yangae boulatla*. C'est un acte positif par lequel il contribue à la reproduction de l'ordre du monde.

Par contre, si un homme utilise sa magie pour

envoyer des insectes parasites des patates douces dans les jardins au lieu de les en tenir à l'écart, il est l'auteur d'une magie *lakia*, magie négative, destinée à assouvir une vengeance personnelle, allant donc contre l'intérêt collectif et la reproduction de l'ordre du monde.

La connaissance de la double nature du monde est partagée par tous. Tous ont au sein de leur lignage des magies différentes, complémentaires, positives ou négatives, selon leur mode d'utilisation. De plus, chaque individu est depuis sa plus tendre enfance un observateur insatiable de la nature. Il décele sans cesse des comportements étranges d'animaux au sein de la faune, des caractéristiques particulières d'une plante d'une espèce au sein de la flore, autant d'indices qui témoignent de l'essence surnaturelle des éléments de la nature qui l'entourent.

Les pouvoirs du chamane n'entrent pas en concurrence avec les magies personnelles communes à tous les individus. Bien qu'il possède lui aussi de telles magies, il ne dispose pas du pouvoir de lever les effets des *lakia*, magies négatives, exercées contre la personne humaine ou les plantes cultivées. Le *koulaka* ne peut donc s'immiscer dans des conflits internes en venant, par exemple, guérir une maladie causée par un membre du groupe. Il résout les troubles dont la cause est externe et agresse le groupe.

Ainsi, l'agression des chamanes ennemis, ou la rencontre d'un mort *glaïeu* qui tente, en refusant le monde des morts qui est désormais le sien, de renouer des contacts avec les vivants, ou encore l'attaque des esprits hostiles qui peuplent la forêt primaire ou les crevasses de rochers, *yimaka* et *wandjinie* sont de son ressort.

Les pouvoirs du chamane dépassent la simple communication avec une partie du monde invisible. Sous l'aspect de son double *koulaka*, il s'y déplace, il livre combat, il recherche les esprits malades.

Quelle est la nature exacte de ce *koulaka* du chamane? Les Baruya disent qu'à la mort d'un individu, son *koulaka* quitte son corps. Ils affirment aussi que cette séparation a lieu également lorsqu'ils rêvent, l'état de sommeil profond étant d'ailleurs décrit comme un état proche de la mort, ceci implique pour celui qui réveille un dormeur, de le faire doucement, avec beaucoup de précaution, afin de laisser au *koulaka*, s'il erre encore dans le rêve, le temps de réintégrer son enveloppe corporelle.

Âme, esprit, force vitale ou double; chacune de ces traductions rend compte en partie du *koulaka*; nous retiendrons cependant les deux dernières qui nous semblent mieux correspondre au terme.

L'homme et son double sont donc complémentaires: si l'un appartient au monde visible, l'autre relève de l'invisible. Cet équilibre est précaire et le double est attiré par le monde invisible où il côtoie des entités de nature identique à la sienne. Il tente

donc d'échapper à la nature temporelle de l'homme en profitant du rêve, mais il est aussi directement vulnérable aux attaques magiques et aux sollicitations des esprits hostiles.

La relation avec le monde invisible par l'intermédiaire des magies personnelles héritées au sein de chaque lignage est une faculté que tous partagent. Par contre, les pouvoirs qui permettent aux chamanes « d'activer », d'armer leur double dans sa quête de la maladie, leur sont spécifiques. Ce sont ces pouvoirs que l'on attire, et que l'on catalyse pendant la *koulakita*.

Les pouvoirs que le chamane baruya met au service de son double se manifestent à lui sous la forme de visions, d'intolérances alimentaires, ou d'observations de comportements inhabituels d'animaux. Ainsi, des lueurs d'un éclat insoutenable, qui vont parfois le renverser, se manifestent au-dessus d'une variété de bananier, la consommation de certains taros vont entraîner des vomissements ou des éruptions cutanées systématiques, un opossum d'une certaine espèce va venir au-devant du futur chamane lorsqu'il chasse. Autant de signes qu'une communication particulière s'instaure, par ce biais, avec le monde surnaturel. Les causes de ces visions, de ces intolérances alimentaires, vont devenir autant de *keumaka*, d'interdits alimentaires pour le chamane. Les *keumaka* ne peuvent être transgressés sans risque de maladie, parfois de mort, mais aussi de perte de pouvoir. Les chamanes disent que ces pouvoirs font partie d'eux-mêmes, qu'ils sont habités par eux en permanence, qu'ils peuvent donc les invoquer à tout instant lors des cures, lorsque le moment est venu d'utiliser ces forces pour parvenir à cet état second où le double se substitue à la personne du chamane.

Pour les membres de la tribu, c'est cette double identité qui prévaut. Le chamane est donc désigné dans sa fonction par ce terme *koulaka*; il est deux, présent à la fois dans le monde du visible et de l'invisible. Si chaque homme a un *koulaka*, celui-ci se partage entre les deux mondes, mais il ne se manifeste pas dans les temps de veille; seuls le sommeil, la maladie ou l'agonie le libèrent dans les instants où la volonté de l'individu se relâche. Par contre, il semble que le chamane et son double entretiennent des rapports différents. Chacun paraît vivre une vie autonome ne se rejoignant, à l'initiative du chamane, qu'à l'occasion des cures ou du travail nocturne. C'est ainsi que, lors de la *koulakita*, les initiés apprennent à prendre soin de leur double, ils doivent mâcher des feuilles odoriférantes qu'il aime, ils doivent le nourrir, et ceci est essentiel, avec du foie cru. Voilà qui fait apparaître la nécessité pour les chamanes d'entretenir une guerre magique avec les ennemis, non pas seulement pour répondre à leurs attaques, mais aussi pour nourrir leur double et éviter ainsi qu'il échappe à tout contrôle. Pour-

tant ceci arrive parfois et, au réveil, un chamane trouve des traces de sang près de sa couche, qui prouvent que son *koulaka* n'a pu réfréner son besoin de sang. Il arrive aussi que cette agressivité se retourne contre un membre de la tribu, et l'on découvre celui-là mort, saignant par la bouche, signe que son foie a été dévoré. Si quiconque à cet instant identifie le *koulaka* auteur de cette mort, le chamane convaincu de sorcellerie envers son groupe est mis à mort.

Cet aspect dangereux du *koulaka* est propre au chamanisme masculin. Comme nous le verrons plus tard dans l'étude des tâches du chamane, c'est aux hommes *koulaka* qu'incombe la défense de la tribu face aux attaques extérieures; ce sont eux qui, en temps de guerre, participent aux combats à leur façon, ce sont eux qui renvoient les maladies chez les ennemis. Ce recours constant à l'aspect belliqueux de son pouvoir, qu'il doit tour à tour juguler et stimuler, oblige le chamane à se contrôler comme individu, et comme détenteur d'une puissance.

Différents par leurs costumes et par leur fonction, les *koulaka* le sont aussi dans leur comportement quotidien. Plus solitaires que les autres membres de la tribu, ils construisent à l'écart leur maison, sur laquelle se concentrent des pouvoirs. Plus calmes, ils s'expriment souvent à voix basse et ce comportement, que la nature même de leurs pouvoirs implique, fait qu'ils sont perçus par le groupe de manière à la fois rassurante et inquiétante.

4. Les tâches du chamane Baruya

A. LE TRAVAIL QUOTIDIEN

Le travail quotidien correspond à la fonction sociale magique que les chamanes assument en permanence au sein du groupe, collectivement.

Toutes les nuits, les doubles *koulaka* femmes et hommes se rassemblent autour d'un *bougne* visible d'eux seuls. Identique à ce qui a été reconstitué pendant la *koulakita*, ce petit lac se trouve aux confins du territoire, là où confluent les rivières qui le traversent, ces rivières qui sont autant de routes pour les esprits *koulaka* malades des hommes de la tribu quand ils tentent de sortir des limites de la tribu pour entrer dans la mort. Là, dans le monde de l'invisible, les doubles des chamanes ont érigé une barrière. Les hommes, debout, sont parés du costume qu'ils ont reçu lors de l'initiation; les femmes, accroupies dans la zone marécageuse qui entoure le *bougne*, occupent, elles aussi, la position qu'elles avaient lors de leur initiation lorsqu'elles recevaient leur pouvoir des chamanes hommes. Ils guettent, ils attendent la venue de *koulaka* (esprits ou âmes) malades des membres de la tribu. Ces esprits malades vont d'abord se heurter aux femmes accroupies; s'ils

appartiennent à des enfants ou à des femmes, elles réussiront à les repousser dans les limites du territoire. Si ces esprits malades sont ceux de jeunes hommes ou d'hommes mûrs, les femmes tenteront d'en ralentir la progression tout en laissant le soin de les repousser aux doubles des chamanes hommes. Parfois un esprit s'approche et rien n'est fait pour le retenir : il s'agit alors d'un individu mourant. Les doubles à son approche ont cherché en vain une lueur dans son œil qui témoignerait de la présence de la force vitale *koulaka* du sujet, lueur que seuls les chamanes peuvent déceler.

Après cette tâche que nous pourrions appeler « de défense passive », nous entrons maintenant dans la phase de « défense active », qui incombe exclusivement aux doubles des chamanes hommes. Toutes les nuits également, les chamanes vont subir une métamorphose spécifique qui les transforme en oiseaux. Abandonnant leurs parures sur la barrière magique pour tromper les esprits malades et faire croire à leur présence, ils vont prendre l'apparence de rapaces d'importance variable en fonction du prestige de chacun. C'est ainsi que les chamanes les plus puissants deviennent *bwanié*, l'aigle dont la plume et l'os sont les attributs de la fonction de *koulaka*. Se regroupant au sommet des grands arbres de la forêt reconus par les initiés lors du périple secret de la *koulakita*, ils s'appêtent à partir en direction du territoire des ennemis.

Tout d'abord, du haut de leur vol, les chamanes-oiseaux fouillent de leur regard, devenu aussi perçant que celui des rapaces dont ils ont adopté la forme, le territoire de la vallée; ils surveillent les villages et tentent de déceler des membres de la tribu en danger qui, la nuit, traverseraient des zones peuplées d'esprits hostiles *yimaka* ou *wandjinie*. Ils se dirigent ensuite vers les frontières et s'assurent qu'aucune épidémie ne tente de les franchir. Enfin, ils survolent les ennemis. C'est la phase de la guerre magique qui se reproduit tous les jours. Apanage des hommes, elle vient reproduire les rapports entretenus par le groupe vis-à-vis de ses ennemis, tout en satisfaisant ce besoin de sang vital pour le *koulaka*. C'est pourquoi, lors de ces expéditions nocturnes, les chamanes baruya visent particulièrement leurs homologues ennemis dont ils dévorent le foie. Ce travail journalier, véritable double vie du chamane baruya, n'en est pas moins le plus secret. Il fait de la nuit un temps à part où tous les chamanes en se regroupant forment un groupe au sein du groupe. Cette société secrète n'est cependant pas coupée du monde auquel elle appartient.

Son but principal est de contribuer au maintien et à la reproduction du groupe, tant à l'intérieur (prévenir la mort, repousser dans l'espace des vivants les esprits malades à l'insu des sujets eux-mêmes) qu'à l'extérieur (refouler les épidémies, mener la

guerre dans l'invisible sur les mêmes bases que dans le visible). Là encore nous retrouvons la division des sexes qui régit le cadre social : place des hommes et des femmes clairement différenciée dans l'espace, et spécificité des tâches masculines et féminines. Les femmes sont attachées au sol de la tribu pendant que les hommes montent les expéditions guerrières.

B. LE CHAMANE ET LA CURE

Les chamanes baruya ne soignent pas les blessures, les fractures, les refroidissements, tous ces désordres physiques dont la cause est patente, visible. Ceci relève des « savoirs populaires », de la médecine individuelle. Les chamanes interviennent pour des cas d'affaiblissement, de perte de l'appétit ou bien de dérèglement des fonctions naturelles, c'est-à-dire des symptômes dont l'origine ne peut être reliée à aucune cause évidente. Lorsqu'un chamane intervient, il le fait toujours à la demande du patient lui-même ou de ses proches, il doit être requis pour intervenir et de plus il ne peut se soustraire à cette demande.

Les cures *nare* sont de deux types, individuelles ou collectives. La cure individuelle peut être menée par un ou plusieurs chamanes, la cure collective réunit toujours un groupe de *koulaka*. Dans l'un ou l'autre cas, l'assistance est nombreuse et, comme nous le verrons plus tard, elle joue un rôle important.

Arrivé au chevet d'un malade, le thérapeute, dans un premier temps s'enquiert des effets de la maladie, du temps écoulé depuis la manifestation des premiers symptômes, des activités qui ont précédé les troubles, et surtout il observe son patient longuement, attentivement, dans une toute première tentative d'établir un contact avec les causes du mal. Puis rentré chez lui, pendant une période qui peut varier d'un à plusieurs jours, le chamane va attendre le rêve où son double retrouve l'esprit malade de son patient. Il s'agit de la phase « diagnostic » de la cure, phase essentielle dont la réussite entraîne la poursuite du processus thérapeutique par la cure elle-même. Le diagnostic n'est pas toujours systématique, le non-rêve, donc l'impossibilité pour le chamane de localiser l'origine du mal, est lui aussi positif : il implique d'avoir recours à un autre chamane ou bien il signifie que l'origine du mal réside dans une pratique de sorcellerie individuelle *lakia* contre laquelle les *koulaka* sont impuissants.

En annexe à ce texte nous livrerons le récit d'un cas traité par un chamane baruya contenant la description de son rêve diagnostic ainsi que l'interprétation qu'il donne des causes de la maladie.

Le rêve achevé, l'esprit malade localisé, le chamane prend alors l'initiative de la cure. Il fixe le lieu et la date du *nare* en enjoignant les proches du malade à



Photo 3. — La fin de la cérémonie d'initiation des chamanes donne lieu à des séances de cures collectives. Ici, un homme et une femme, tous les deux chamanes, soignent ensemble un jeune enfant.

réunir tout le matériel utile à la cure, c'est-à-dire les différentes espèces de feuilles et les bambous nécessaires à l'extraction du mal, le tout dans des quantités suffisantes pour qu'en aucun cas le thérapeute ne soit à court.

Le patient est amené dans la hutte choisie à l'extérieur de laquelle est stocké tout ce qu'a réclamé le chamane. Un groupe d'hommes et de femmes se tiendra là en permanence pour faire passer à l'intérieur toutes les feuilles ou les bambous au fur et à mesure de la demande du thérapeute. Celui-ci ferme alors symboliquement l'entrée de la hutte avec des feuilles magiques, empêchant quiconque de pénétrer pendant le déroulement de la cérémonie ainsi qu'aux maladies d'en franchir le seuil. Tout est prêt pour que le *nare* débute, nous sommes généralement aux dernières heures de l'après-midi ; il ne s'achèvera que plusieurs heures plus tard aux premières lueurs de l'aube, au sortir du monde des *koulaka*.

Pendant parfois deux à trois heures, des chants succèdent aux chants. Laissés indifféremment à

l'initiative des chamanes ou de l'assistance, ils évoquent des lieux particuliers du territoire baruya ou des ennemis, des arbres, des fleurs fortement connotées symboliquement, ou la personnalité de morts célèbres. Ce véritable parcours chanté est une sorte de mise en condition, de tentative de communication avec le monde invisible. Cette phase n'est pas sans rappeler la phase de concentration des pouvoirs sur la *kwalanga* pendant la *koulakita*. La finalité en est similaire, il s'agit tout au long du fil des évocations chantées de stimuler les pouvoirs familiers du chamane. C'est aussi au moyen du chant que le chamane communique avec l'assistance ; il fait savoir par le choix des thèmes s'il a établi le contact avec ses pouvoirs, il les évoque parfois même directement en employant de façon alternative un langage secret et un langage commun. Il sert ainsi d'intermédiaire entre le monde visible et invisible, entre l'assistance et cet univers où, sous la forme de son double, le chamane se déplace.

A cette phase de participation de l'assistance succède maintenant une phase où le chamane prend seul l'initiative de la cure. Au bruit des chants succède le silence, à la lumière l'obscurité. Le feu qui éclaire la hutte étant maintenant presque étouffé. Le chamane prépare alors une pipe qu'il bourre d'un tabac vert fort et âcre. Il fume précipitamment : cette forme d'hyperventilation va lui permettre de se couper du monde car enivré par le tabac, il va atteindre un état proche de la possession qui favorise le dédoublement, l'intervention de son *koulaka*. Les chamanes disent qu'à cet instant il s'isole de l'assistance en créant autour de lui une maison de fumée. D'une voix changée, il reprend son chant, il commence son voyage ; l'assistance peut encore suivre ce périple alors qu'il invoque des noms de rivières, dont il suit le cours dans l'invisible, qu'il chante des sommets montagneux, accessibles seulement au chamane sous sa forme d'oiseau. Soudain il se dresse, il sautille en inclinant la tête, il est là et ailleurs ; un sifflement curieusement modulé sort de sa bouche sans qu'il semble bouger les lèvres. C'est désormais le double *koulaka* du chamane qui parle, tous savent que le son qu'ils entendent n'est pas de ce monde.

La phase active de la guérison est entamée. Le double a retrouvé l'esprit malade dans la situation dangereuse où il se trouvait, situation révélée au chamane lors de son rêve diagnostic. Le chamane ramène l'esprit en perte de son malade et il entreprend de sortir de son corps les poisons, les objets magiques qui servent de flèches aux esprits hostiles ou aux chamanes ennemis. Il se penche sur le patient et pose son regard sur le corps de celui-ci ; il décèle, grâce aux pouvoirs qui lui permettent de voir sous la peau, des zones d'ombres, des zones opaques, là où le sang stagne dans l'organe atteint par le projectile magique. Des lueurs identiques à

des étoiles, ou une tache de lumière, révèlent qu'ici ou là une fièvre dévorante causée par un fragment de roche venu des terres chaudes des ennemis consume le corps du malade. Le souffle, pour lequel le chamane est allé jusqu'au bout de ses forces lors de l'initiation, prend maintenant toute son importance. Le siège de la maladie doit être refroidi du mieux possible; le froid créé par le souffle soulage le patient tout en favorisant l'extraction du mal générateur de chaleur, de fièvre.

Toute l'assistance participe à nouveau; le chamane réclame les feuilles qu'il tient serrées dans ses mains et, avec elles, il masse le corps, le plus souvent à la tête et à l'abdomen (1). La peau est pincée en tournant et le geste s'achève par une secousse de bas en haut comme si le praticien arrachait le mal. Ces gestes s'accompagnent de forts bruits de succion qui contribuent également à l'extraction. Aux yeux de tous le chamane démontre ses pouvoirs, son regard voit sous la peau, son souffle refroidit, il peut par des manipulations, se saisir du mal qu'il aspire; enfin, et tous peuvent l'observer, lorsqu'un poison est arraché, le chamane s'en saisit et l'enveloppe dans un paquet de feuilles. C'est dans celui-ci qu'il noue le mal avant de l'enfoncer dans un bambou qui sera propulsé, comme lors de la *koulakita*, à travers le toit, en direction du territoire ennemi. Par ce renvoi de la maladie à l'extérieur de la maison et en dehors des limites du groupe s'achève la phase de la guérison elle-même. C'est cet instant que le praticien choisit généralement pour montrer au patient et à l'assistance les objets qu'il a sortis du corps de son malade. Fragments de pennes de casoar, débris d'os ou de bois noirci, morceaux de pierres inconnues à l'entour, généralement des pierres volcaniques, autant de « flèches magiques » que le chamane a extraites et qu'il dévoile aux yeux de tous, preuves tangibles de la réalité du monde invisible dont il est le médiateur.

Le temps est venu maintenant des soins « post-opératoires ». Le praticien, toujours en utilisant des feuilles, s'efforce dès lors de faire recouvrer ses forces à son patient et de le débarrasser des séquelles de la maladie. Les parties douloureuses du corps qui sont traitées à cet instant sont plus particulièrement la nuque, l'abdomen, les saignées des coudes, la face interne des genoux et les chevilles : toutes les parties du corps engourdis, lésées par le mal. Pour ce faire, le praticien considère chaque zone douloureuse comme abritant une maladie à extraire; aussi, à nouveau, il souffle sur les membres qu'il étreint dans des poignées de feuilles, il aspire les maux. C'est le moment que choisissent certains individus de

l'assistance pour demander au chamane de soulager, qui des membres douloureux, qui des maux de tête, transformant ainsi la phase des soins en soins collectifs. Il ne s'agit pas véritablement d'une cure, Le chamane ici, ne traite plus des maladies à proprement parler, mais soulage des affections douloureuses dont les causes sont bénignes. Il n'a plus recours à la quintessence de son pouvoir, le double, mais utilise des savoirs techniques : souffle et manipulation. Ainsi les feuilles dans lesquelles il enferme les douleurs extraites des patients ne sont plus expédiées aux ennemis, mais simplement jetées à travers la porte de feuilles, avant d'être déposées en forêt, dans des endroits difficiles d'accès, où elles pourrissent.

Dans le dernier temps de la partie active de son travail au cours du *nare*, le chamane va refroidir la scène de la cure afin que nul membre présent ne ramène en son foyer de traces contaminantes des pouvoirs évoqués et des maladies exprimées. Ces précautions prises par les chamanes pour préserver la collectivité des effets de leur cérémonie ne sont pas sans rappeler, à nouveau, la *koulakita*. On voit également réaffirmée ici la constante ambivalence qui s'attache au chamanisme chez les Baruya : il inspire crainte et reconnaissance, il fait de la *koulakita* une cérémonie nécessaire et dangereuse, il rend le *nare* à la fois bénéfique et éventuellement contaminant. Pour refroidir la maison et le public du *nare*, le chamane réclame à ceux qui sont restés dehors de faire passer les bambous emplis d'eau. Il entame alors une danse autour du foyer en secouant dans ses bras une brassée de bambous de haut en bas. Les utilisant les uns après les autres, il va asperger le sol de la hutte en différents endroits, avant de verser des quantités d'eau plus importantes près du foyer central où il s'est tenu la plupart du temps pendant la cure. Il s'ensuit alors un temps de profond silence. Tête basse, le chamane est accroupi car le *nare* l'a laissé épuisé. C'est aussi le moment où les pouvoirs cessent d'agir, où le double demeure dans l'invisible alors que le chamane revient entièrement à ce monde. Après quelques instants il se met à chanter et la communication reprend avec l'assistance qui répète les thèmes évocateurs des endroits magiques où les *koulaka* puisent leur force. Peu à peu l'initiative des chants retourne au public. L'atmosphère se détend, le feu est ravivé, la lumière revient, des pipes de tabac circulent, marquant ainsi la fin du *nare*.

La cure ne se solde pas toujours par un succès. Elle implique parfois la tenue d'un nouveau *nare*. Si l'on s'accorde à reconnaître que certains chamanes

(1) Pour les Baruya le foie, *kalé*, est l'organe vital.

sont plus puissants que d'autres, on admet aussi l'irréversibilité de certains états, les proches ayant trop attendu pour faire appel au thérapeute. Il se peut aussi que le sujet ait été victime d'esprits hostiles lors d'une transgression particulièrement grave, par exemple, dormir près d'un cimetière, ou bien aller chasser, soit près d'une grotte, refuge notoire d'un esprit, soit sur une brousse qui n'est pas la sienne. Échec ou non, le chamane a montré à tous lors de la cure publique qu'il avait utilisé du mieux possible ses savoirs magiques et techniques ; il s'est de plus porté garant de l'ordre social en révélant dans quelles circonstances le sujet a contracté la maladie. Si donc le chamane n'est jamais rendu responsable de l'échec d'une cure, il ne reçoit pas systématiquement de rétribution en cas de guérison. L'initiative de celle-ci en est laissée au patient lui-même, ou à ses proches, qui selon leur gré pourront donner au chamane, du sel, du cochon, une hache ou, maintenant, de l'argent. Le plus souvent, le paiement du thérapeute vient rétribuer une cure qui s'est soldée par l'extraction d'objets à forte connotation symbolique et dont la présence témoigne de la gravité du cas. Il peut s'agir parfois de plumes de casoar qui se sont fichés dans le ventre d'une femme, l'empêchant d'accoucher, ou encore d'un os de python *kambang* logé dans le ventre d'un homme et lui interdisant de manger quoi que ce soit.

Une autre forme de cure, à laquelle nous n'avons jamais assisté, concerne les épidémies. Réunis autour d'un *bougne* près de la rivière, chamanes hommes et femmes refroidissent préventivement les corps des membres de la tribu pour les prévenir de la contagion. Ce type de cérémonie est appelé du terme de *kwalie*, traduisible par « donner de la fraîcheur », il désigne également la phase du *nare* correspondant à l'extraction du mal par le souffle qui le refroidit.

C. LE CHAMANE ET LA GUERRE

Jusqu'en 1960, date à laquelle la région fut pacifiée par l'armée australienne, l'état de paix avec les groupes voisins ne correspondait en fait qu'à un état de non-guerre temporaire. Dans cette situation d'insécurité permanente, ponctuée par des feuds, des raids, des batailles rangées, la fonction de *koulaka* prenait des formes particulières (DESCOLA, LORY, 1982).

Tout d'abord il incombait au chamane, lors des cures, de déceler dans l'éventail des maladies de ses patients celles qui avaient pour origine une manifestation d'hostilité de la part des ennemis. Dans le même ordre d'idée, le *koulaka*, dans ses rêves, interprétait des accidents survenus à des *aoulatta*, les grands guerriers, comme autant d'effets des sorts

jetés par les chamanes ennemis. Ainsi, en donnant à une chute d'arbre ou à une noyade un caractère d'agression, le chamane baruya prend part, voire même est à l'origine, de la décision d'organiser une expédition guerrière. Si la fonction de chamane peut conduire à cela, elle ne se substitue en aucune façon au statut de grand guerrier. En effet les chamanes ne vont pas à la guerre, ils ne sont pas physiquement présents au combat et ne peuvent ainsi avoir accès au prestige de l'*aoulatta* qui va à la rencontre de l'ennemi pour le tuer sans coup férir. Lors des initiations, les responsables des rituels ne trouvent jamais d'indices qui désignent un même individu comme chamane et grand guerrier : nul ne doit cumuler ces deux statuts et remettre ainsi en cause l'équilibre de la société, car il s'imposerait à la fois dans les deux mondes, du visible et de l'invisible. S'ils ne combattent pas physiquement, les chamanes interviennent cependant dans la pratique de la guerre.

Dans les jours qui précédaient le départ pour un combat particulièrement périlleux, les chamanes réunissaient les guerriers et les *aoulatta* à la *kwalanga*, maison des hommes. Ils se livraient alors sur eux à des magies spécifiques, *gritnie*. Il ne s'agissait plus là de soigner ou de faire une sorcellerie destinée à « jeter un sort » à l'ennemi, mais plutôt d'« enchanter », de « jeter des charmes ». En effet la cérémonie consistait en une série de rites destinés à protéger le corps des guerriers des coups de l'ennemi, mais aussi à ensorceler leurs flèches afin qu'elles parviennent à leurs buts. Ainsi, en temps de guerre, le chamane doit-il mettre toutes ses capacités, tous ses pouvoirs au bénéfice de « l'effort de guerre ». Cependant, l'intérêt général primant, il ne peut en aucun cas exposer sa vie dans les combats. La spécificité de sa tâche consiste dans le maintien de la santé du groupe, groupe qui protège ses chamanes, les cache en son sein quand vient la guerre.

5. Conclusion : le chamane et la transition

A l'heure actuelle, la guerre a disparu du contexte tribal baruya. Le groupe est confronté à la présence d'un contrôle administratif sur le territoire de la tribu, instance étrangère au groupe lui-même. Si les cycles initiatiques continuent à se succéder, les grands guerriers qui y sont désignés n'ont plus l'occasion de livrer de combats et par force se trouvent de plus en plus fréquemment assimilés aux chasseurs de casoars, *kayareumalla*. Quant aux chamanes, ils ont vu s'implanter les « aid-post ». Pauvrement dotés dans les premiers temps et sporadiquement occupés, leur efficacité est de plus en plus reconnue par la population, et les chamanes baruya refusent de se

mettre en situation de concurrence avec la médecine des blancs. Nous avons plutôt relevé une forme de complémentarité entre les *koulaka* et les infirmiers envoyés par le gouvernement et ainsi, reconnaissant l'efficacité de cette forme de médecine, plusieurs chamanes baruya ont su s'en faire une alliée. Nombreux sont les cas, en effet, où des *koulaka* décident lors de leur visite à des malades que leur cas relève de soins donnés à « l'aïd-post ». Mais surtout la plupart d'entre eux utilisent la médecine européenne comme une suite à leur cure. Le chamane fait son rêve diagnostic, il réunit le *nare*, il extrait le mal et enfin il confie la phase des soins post-cure à l'infirmier. Très souvent les chamanes vont visiter leurs patients à « l'aïd post », où ils s'assurent qu'ils

prennent bien les médicaments prescrits par l'infirmier. Ils se sont donc fait un allié de ce type de médecine, pas un concurrent; bien plus, cette collaboration n'infirmes en rien, ne nie jamais le monde invisible du chamane et ses pouvoirs. Seul le chamane peut isoler la cause de la maladie : transgression, attaque magique..., c'est lui encore qui, seul, peut retrouver l'esprit du malade dans le monde surnaturel qu'il sillonne sous forme de son double; c'est lui, enfin, qui est le seul capable d'extraire des corps les « flèches magiques » dont la nature appartient à son univers.

Manuscrit reçu au Services des Éditions de l'O.R.S.T.O.M. le 29 octobre 1982.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DESCOLA (P.) et LORY (J. L.), 1982. — Les guerriers de l'invisible : sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute Amazonie (Achuar). *Rev. Ethnographie (à paraître)*.
- GODELIER (M.), 1969. — La « Monnaie de sel » des Baruya de Nouvelle-Guinée, *l'Homme*, tome IX, n° 2 ; avril-juin : 5-37.
- GODELIER (M.), 1972. — Le visible et l'invisible chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. *Langues et techniques, nature et société*, t. II : 263-271. Édité par J. M. C. THOMAS et L. BERNOT. Éditions Klincksieck, 416 p.
- GODELIER (M.), 1982. — *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*; Fayard, 373 p.
- GODELIER (M.), 1982. — Social hierarchies among the Baruya, *Social inequality in the highlands of New Guinea*; Cambridge University press, A. STRATHERN, éditeur.
- LEMONNIER (P.), 1981. — Le commerce intertribal des Anga de Nouvelle-Guinée, *Journal de la société des océanistes*, t. 37, n° 70-71 : 39-75.

ANNEXE

Cas de Djivamaïac soignée par Panandjemayé chamane du clan Wombovyé, habitant le village de Wapmé dans la vallée de Wonenara.

Djivamaïac et son mari Heamatneu avaient construit une cabane en brousse pour y dormir, près de la rivière Panañac, proche de la route qui conduit chez les Wantekia (groupe voisin des Baruya). C'est à cet endroit qu'elle tombe malade : elle est saisie de fièvre et a très mal au ventre. Elle demande à son mari de la ramener au village de Wapmé où ils ont leur maison. Elle reste, pendant quatre jours, prostrée dans sa maison sans pouvoir manger, recroquevillée, à l'écart du feu dont elle ne peut supporter la chaleur.

Heamatneu, son mari, demande alors au chamane Kamandaïgwé du clan des Tchatché de venir soigner Djivamaïac. Pendant plusieurs jours il organise des *nare* (cure) successifs pour tenter de la guérir, sans succès. On fait alors appel à Panandjemayé. Il se rend auprès de la femme et l'observe. De retour chez lui, il rêve.

Son *Koulaka* suit la route de la rivière Panañac. Il découvre un bananier sauvage Aougné (dont les fruits sont interdits à la consommation pour les femmes). Là, il voit Djivamaïac cueillir les fruits, les éplucher, puis les briser en deux et en boire le jus qui se trouve à l'intérieur. L'eau de la rivière entoure le tronc du bananier. Des Yimakas (esprits hostiles) dissimulés à l'intérieur du tronc se saisissent de la femme et l'entraînent dans le corps du bananier.

Le *Koulaka* de Panandjemayé fend le tronc en deux dans le sens de la hauteur, libérant ainsi Djivamaïac, puis il fait tomber le bananier, ce qui fait fuir les *Yimaka*.

Panandjemaye retourne le lendemain près de la malade, il enjoint ses proches de préparer tout ce qui est nécessaire à la cure. Après avoir fumé, le *Koulaka* de Panandjemayé découvre les causes de la maladie : Iléamatneu et sa femme avaient fait l'amour près de leur cabane dans la brousse (brousse dangereuse car aux confins du territoire baruya) qui borde la rivière. (Ils avaient donc enfreint la règle qui enjoint les couples de faire l'amour dans leur hutte au village.) Un peu des liquides vaginaux de la femme avait été entraîné jusqu'au bananier, refuge des *Yimaka*. Lorsqu'elle a consommé les bananes Aougné (transgression d'un nouvel interdit : elle a mangé des bananes réservées aux hommes), les *Yimaka* lui ont transmis cette maladie en lui faisant réingurgiter ses propres liquides contenus dans le jus des bananes qu'elle a bu.

Panandjemayé utilise une grande variété de feuilles magiques auxquelles il a associé des feuilles de bananiers et des grandes quantités d'eau pour débarrasser Djivamaïac de son mal.

Celle-ci, après la cure, reconnaît les causes de la maladie dévoilées par Panandjemayé. En remerciement de ses soins, celui-ci reçoit plus tard une épaule, le foie, des côtes et la mâchoire inférieure d'un cochon que Djivamaïac a cuit.