ils les font bourdonner dans l'obscurité de la nuit, avec l'intention de faire plier certaines femmes à leurs attentes. On peut encore renforcer l'effet en faisant bourdonner toute une série de tjurungas en même temps. Des témoins parlent à cet égard d'expériences acoustiques spectaculaires.

Les effets s'appuient sur une force appelée *djalu*, comprise comme du mana et mise en action pour des buts très divers. Cela permet par exemple de déclencher des éclairs et des orages pour nuire à quelqu'un. Mais cela sert aussi à tenir à l'écart ou à bannir la maladie et à obtenir de la sorte des effets utiles.

La fabrication d'un tel rhombe est régie par un rituel complexe qu'il s'agit de respecter minutieusement et qui doit se dérouler sans aucune faute. Si cela n'est pas respecté, le produit n'aura pas d'effet ou causera le contraire de ce qu'on souhaitait.

5. Mana et médecine animiste

La mentalité animiste établit un lien indissoluble entre des représentations de mana et de magie et une *théorie spécifique* à chaque culture *de l'origine des maladies et de leur guérison.* Les chapitres suivants y reviendront souvent et en particulier le chapitre 8. On se limitera provisoirement à la description du concept de *médicament*. Le chapitre 15 de *VCE* présente un exposé détaillé de l'ensemble du complexe « médecine » dans les sociétés sans écriture.

Comme médicaments les systèmes médicinaux animistes utilisent surtout des *plantes*, mais aussi des parties de *corps d'animaux*. Certains groupes ethniques considèrent certaines *terres* et certains *minéraux* comme curatifs.

Tels qu'on les emploie couramment dans des systèmes animistes, les médicaments ne s'appuient pas sur l'idée fondamentale qu'ils agissent d'abord de par leur composition chimique. Celle-ci reste en marge et n'est pas prise en compte, car en l'absence d'une *formule magique* correspondante ou d'un *rituel de fabrication,* il ne saurait y avoir d'effet thérapeutique.

Le médicament que le guérisseur obtient en combinant divers ingrédients, acquiert son mana au cours du processus de fabrication. Mais il n'obtient le *mana dans le sens escompté* qu'à condition que les différentes manipulations soient effectuées dans le « bon » ordre et que les paroles d'accompagnement soient prononcées sans faute. « Bon » veut dire ici : de la manière transmise, attendue et acceptée par l'ensemble des membres de la société concernée. Si le

fabricant commet une erreur, le médicament reste sans effet ou il acquiert un mana destructeur, dangereux, qui fait apparaître chez le fabricant les symptômes qu'il était en fait censé éliminer.

Un guérisseur qui travaille selon ces conceptions, fera donc preuve d'une minutie particulière dès le moment de la collecte des ingrédients destinés à son médicament. Si au cours de la fabrication une erreur intervient, il interrompt le processus, brûle ce qu'il avait déjà obtenu et recommence au début, même s'il suppose seulement avoir commis une erreur. S'il ne le fait pas, le médicament revêtu d'un mana « mauvais », c'est-à-dire dangereux, peut accroître les symptômes qu'il voulait éliminer chez son patient, et même les provoquer sur sa propre personne, le rendre malade et le tuer.

C'est là qu'apparaît l'*ambivalence*, la double orientation de la notion animiste de médicament. Il peut agir dans deux directions opposées : il est destiné à guérir, mais il peut aussi entraîner la mort. C'est pour cette raison que dans les langues des groupes ethniques ayant cette compréhension de la médecine le mot pour la notion de « médicament » sert aussi à désigner des produits chimiques, des aérosols, des poisons, des pesticides, des produits de désinfection et de nettoyage.

6. Le mana du mauvais œil

On trouve dans beaucoup de sociétés l'idée selon laquelle l'*œil* d'une personne insatisfaite d'elle-même ou de son sort, envieuse ou affamée, provoque le malheur, la maladie et la mort, lorsque son *regard mauvais, méchant,* tombe sur quelque chose de beau, d'enviable, sur un objet de valeur, sur un enfant ou un animal. Le mauvais œil a un effet mortel sur les animaux, si ceux-ci sont déjà affaiblis ou malades. Même le regard d'un admirateur peut être considéré comme dangereux dans ce sens. Certaines sociétés en sont convaincues, le mana du mauvais œil peut forcer des tracteurs à s'arrêter et faire s'écrouler des maisons. Des animaux peuvent d'ailleurs aussi posséder le mauvais œil.

Ce n'est pas son apparence extérieure qui permet de savoir si une personne est investie ou non du mauvais œil, mais il faut que quelque chose le rende patent. À propos d'enfants les Touaregs d'Afrique du Nord admettent qu'ils acquièrent le mauvais œil si leur mère regarde le visage d'un mort pendant la grossesse ou tandis qu'elles allaitent. Cela donne à penser que l'état d'impureté rituelle peut être la raison pour laquelle une personne est dotée du mauvais œil (Neu-

mann, 1983). Certains groupes ethniques sont d'avis que les gens à la peau sombre ou les handicapés mentaux disposent de cette faculté (Streck, 1997, p. 142).

On peut s'en protéger en évitant de rencontrer la personne en question, pour ne pas être regardé par elle. Une autre forme de protection, ce sont des amulettes en forme de pénis ou de vulve, des perles et un certain type de coquilles d'escargots montés dans un collier ou encore des broches en forme de triangle conçu pour être un œil stylisé.

On peut aussi repousser le mauvais œil supposé d'une personne en tenant sa main devant son propre visage, ce qui est un geste ritualisé répandu dans les cultures nord-africaines. Dans les croyances populaires de l'islam cette protection est connue sous le nom de « main de Fatima », parmi les Juifs et les chrétiens du Moyen-Orient sous le nom de « main de Dieu » ou de « main de Marie » (Rahm et Mottl, 2002-2003, p. 35) C'est ce qui a amené certains préhistoriens à considérer comme apotropiques (du grec « repousser », « détourner ») les représentations de mains aux doigts écartés découvertes sur les peintures rupestres du Sahara.

Ce qu'on appelle la *mauvaise langue* est une forme particulière du mauvais œil. Comme ce dernier, elle peut attirer le malheur, mais moins par la prononciation d'une malédiction dont le mana est directement lié à la parole prononcée, que par l'effet négatif d'une parole élogieuse (Neumann, 1983, p. 276). Voilà pourquoi des Touaregs s'abstiennent de parler de manière clairement positive ou admirative de personnes, d'animaux ou de choses appartenant à autrui. Parler ainsi, c'est s'attirer le soupçon d'être envieux ou mal disposé envers le propriétaire. Comme le mauvais œil, la mauvaise langue peut même tuer, du moins les gens s'y attendent-ils.

D'autres références sur le sujet du mauvais œil sont Bettez Gravel (1995) et Hauschild (1979).

7. La notion de « baraka » en islam (populaire)

Ce concept porte d'évidentes caractéristiques du mana, tout en incluant le sens de « bénédiction » que mana ne comporte qu'indirectement. De l'avis de beaucoup de sociétés le mana peut certes amener la bénédiction par ses caractéristiques positives. Mais cette dernière notion est alors exprimée par un autre mot. Pour bien montrer que *baraka* a un sens plus large, certains auteurs qui l'ont étudié, en expriment le contenu par « force bénissante » ou

« puissance de bénédiction » (exemple : Kriss et Kriss-Heinrich, 1960, p. 4).

Comme forme lexicale *baraka* fonctionne de la même façon que mana du point de vue de la grammaire. Dans certaines langues le mot peut être employé comme adjectif et comme substantif. Des esprits, des êtres humains, des objets, des espaces de temps et des endroits peuvent être *barakas* aussi bien que chargés de *baraka.* Dans le Rif, au nord du Maroc, ce mot désigne même des processus (Jamous, 1981, p. 202).

La *baraka* peut s'acquérir par le contact, par le toucher, par exemple en touchant une pierre sacrée ou la tombe d'un saint, en soufflant sur un objet, par la salive, en prenant un repas en commun ou par le simple fait de se tenir au même endroit qu'un porteur de *baraka.* Celle-ci peut être attachée à des personnes et à des objets ou les imprégner totalement. Des plantes telles que le henné lui doivent leur vertu curative. Elle passe pour être fondamentalement positive, créatrice et bénéfique, mais en appliquant la procédure adéquate, elle peut être utilisée comme le mana pour rendre quelqu'un malade et le tuer. Elle est capable de transformer des objets. L'hospitalité a pour effet d'échanger la *baraka* entre la personne qui accueille et celle qui est reçue.

On peut dire qu'une récolte et un repas nourrissant sont dotés de *baraka*. Le beurre et l'huile d'olive en contiennent une proportion particulièrement grande; elle peut même s'y accroître spontanément. Les nouveau-nés en possèdent une plus grande part. Selon le cas on peut la trouver, concentrée, dans le foie de l'homme et de l'animal, chez les chevaux, les chameaux et les moutons. Lors de l'acte de procréation elle peut provoquer des effets hors du commun, comme la conception de jumeaux (Westermarck, 1926; 1933). Ceux qui en ont en grande quantité, sont des personnes investies d'autorité et de considération, des chefs de famille, des notables, des dirigeants. Grâce à elle on peut neutraliser l'effet destructeur d'une malédiction ou les conséquences d'un délit d'inceste.

La *baraka* caractérise tout ce qui est saint. Les esprits méchants la craignent et en sont chassés. Le Coran et ses textes en parlent abondamment. Les gens peuvent se l'« incorporer » au sens littéral en mâchant et en avalant des versets du Coran transcrits sur du papier ou en diluant ceux-ci dans de l'eau qu'ils boivent. La récitation de certaines sourates permet de se préserver de maux de dents

ou de la dépression. Pendant le mois du ramadan il y a une certaine nuit où la *baraka* déploie des effets extraordinaires.

Dieu et de nombreux esprits bienveillants s'en servent pour faire des miracles. Il en va de même pour les personnes chargées de fonctions religieuses comme le marabout, pour des membres d'ordres comme le derviche, les ermites et, d'une manière générale, pour tous ceux que l'islam populaire considère comme des hommes ou des femmes saints. Ceux-ci conservent même au-delà de leur mort la *baraka* qui les a caractérisés de leur vivant, ce qui fait de la tombe de certains d'importants lieux de pèlerinage dont la visite est censée produire des effets positifs sur la vie du pèlerin. Elles passent aussi pour être des lieux de révélation divine (Neumann, 1999, p. 122). C'est à ces endroits qu'actuellement on revêt de *baraka* les armes et les gens dont on a besoin pour le djihad.

Comme pour le mana quelque chose doit montrer que des objets et des personnes possèdent la *baraka* ou non. Si des objets sont trop intensivement utilisés, il se peut que leur *baraka* soit diminuée ou se perde. Les gens peuvent compromettre leur *baraka* par des rencontres illicites avec d'autres. Les hommes ont surtout à craindre cette perte s'ils ont un contact sexuel avec une femme pendant ses règles (Neumann, 1983, p. 277). Ils peuvent devenir impuissants. De façon générale l'absence de succès et le déclin sous toutes ses formes prouvent la perte de la *baraka*. Si dans les territoires d'un souverain éclatent des épidémies ou des révoltes, celles-ci font supposer que c'est le cas et peuvent conduire à la déposition de la personne concernée.

Chelhod (1955) propose une description détaillée de la *baraka*, même sous l'angle de ses aspects non directement animistes.

8. Mana et sorcellerie

Par *sorciers* on entend des hommes et des femmes dont leur société suppose qu'ils possèdent la capacité d'exercer une influence sur leur groupe et ses membres individuels, en vertu du mana, de la « puissance de sorcier » qu'ils possèdent. Parmi les personnes considérées comme capables de pratiquer la sorcellerie et accusées de le faire, on trouve un nombre généralement disproportionné de femmes des couches plus pauvres. Ces accusations de pratiquer la sorcellerie frappent manifestement les membres les plus défavorisés et les plus mal placés d'une société. C'est particulièrement vrai en Afrique (Omyajowo, 1983, p. 317) : la peur des sorciers et de leur activité y est très répandue, même de nos jours. Roser rapporte que

même en 1994 deux personnes accusées de sorcellerie ont été brûlées en public en République centrafricaine (2000, p. 92).

D'une part les femmes sont plus exposées à être accusées de sorcellerie. Mais d'autre part elles sont aussi plus souvent les cibles et les victimes d'agressions lancées par des sorciers contre elles. En tout cas ce sont surtout les femmes qui craignent ce genre d'attaques. Cette peur explique en partie un comportement dans lequel des étrangers occidentaux voient de la promiscuité sexuelle, voire de la sexualité effrénée. Il arrive que des femmes ne puissent pas se refuser à des hommes, sans courir le risque que ceux-ci ne recourent à des pratiques de sorcellerie pour leur nuire, à elles, à leurs enfants et à leur famille. Je soupçonne que la rapide propagation du sida dans de nombreuses régions d'Afrique soit due à de tels mécanismes.

Les sorciers sont par excellence l'*expression d'un comportement asocial* tourné contre la société et son bien-être. Leur mana, on peut le supposer, est focalisé avant tout contre le succès d'autrui. L'existence de telles représentations infeste parfois les relations interpersonnelles d'une énorme puissance explosive, parce qu'il n'est guère possible à un individu de ne pas faire chorus avec les accusations contre un sorcier. Contester cette suspicion, c'est attirer sur soi le soupçon de sorcellerie (Roser, 2000, p. 100-104).

Ce ne sont pas seulement des femmes étrangères au groupe qui sont soupçonnées de sorcellerie, mais aussi de proches parentes, des mères et des belles-filles, des femmes d'un mariage polygynique, de très vieilles femmes dont on ne peut s'expliquer le grand âge qu'en disant qu'elles se rajeunissent en mangeant l'âme de plus jeunes qu'elles. Il y a abondance de raisons pour lesquelles on peut être diffamé pour sorcellerie : la jalousie ou l'irritation, l'apparence ou le comportement inhabituels, un enrichissement soudain, etc.

Il n'est pas rare que leur supposée méchanceté aille jusqu'à faire apparaître les sorciers comme des esprits malveillants, ce qu'ils ne sont à vrai dire pas. Mais on croit volontiers qu'ils se font aider par des esprits méchants comme auxiliaires, lorsqu'ils veulent causer du tort. Mais ils sont également capables d'influencer l'âme, c'est-à-dire l'ego des rêves (cf. chap. 11) d'une personne de manière à la faire travailler pour eux comme esclave. On dit ainsi de certains qu'ils ont à leur service de véritables armées de telles « âmes ». Mais la caractéristique essentielle de leurs activités reste leur mana destructeur.

Celui-ci leur permet aussi de se comporter eux-mêmes comme des esprits. Ils ne sont pas liés à l'espace et au temps, ils se rendent invisibles, ils peuvent se déplacer en un éclair d'un endroit à l'autre en volant ou en chevauchant des objets comme des balais ou des animaux comme des rats, des chiens et des boucs. Ils peuvent se changer en animaux ou en objets et provoquer des catastrophes naturelles et des maladies, des famines, des accidents de la circulation et la mort. Il n'y a guère de préjudice social, d'ennui personnel, si mineur soit-il, dont on ne puisse imputer la cause à une sorcière. Ce sont elles qui font des trous dans les pantalons, qui aident les voleurs à dérober, qui rendent les femmes stériles en leur retournant l'utérus dans le ventre, qui volent leurs testicules aux hommes et qui provoquent les cauchemars. Mais ce sont avant tout des cannibales, avides de sang humain. Il est bien difficile de trouver une accusation qui ne puisse être lancée contre des sorciers et sorcières.

Mais le malheur le plus attendu et le plus craint de leur fait, c'est une mort prématurée, comme enfant ou comme jeune, avant d'avoir atteint le grand âge.

Ils ont un certain nombre de points communs avec les chamanes. On suppose que certaines sorcières sont capables d'envoyer en voyage leur « âme », leur ego des rêves, pour exécuter des missions. Pendant ce temps le corps de la sorcière est étendu dans un sommeil analogue à la mort. C'est dans cet état qu'on peut reconnaître qu'un homme ou une femme sont sorciers, car même le pire des vacarmes ne les réveillerait pas. Leur corps reste là, tandis que leur « âme », leur ego des rêves est en voyage (Frank, 1983, p. 211).

Les représentations populaires et de vulgarisation de la sorcellerie rassemblent et emmêlent volontiers toute une série d'éléments d'origine animiste et occulte. Là aussi une absolue précision dans les concepts est de rigueur, si on veut parvenir à comprendre correctement ces manifestations. Ainsi la femme que dans l'Ancien Testament, en 1 Samuel 28, le roi Saül est allé consulter et qu'à l'occasion on entend toujours encore qualifiée de « sorcière d'Eyn Dor », n'est pas une sorcière, mais un médium (cf. chap. 15).

9. Le mana et le sacré

Le paragraphe 2 a montré que le mana donne à des phénomènes, à des choses, à des lieux, à des temps et à des êtres des effets hors du commun. Cela leur confère un caractère *sacré*. À l'inverse, des phé-

nomènes, des objets, des lieux, des moments et des êtres qui sont dépourvus de mana ont un caractère *profane*[14].

Tout ce qui est sacré a ceci de particulier que n'importe qui ne peut pas y accéder à tout moment, mais seulement si certaines conditions sont réalisées. On remplit celles-ci par des rituels, tels que des lavements qui sont à effectuer avant d'entrer dans un espace ou une période sacrés, ou en observant certaines prescriptions vestimentaires. Les musulmans entrent déchaussés à la mosquée, les Juifs portent un chapeau pour aller à la synagogue, les chrétiens masculins n'en portent pas. Si ces conditions ne sont pas satisfaites, celui qui n'est pas rituellement prêt, en particulier le membre d'une société d'orientation animiste, est en danger de la part du mana dont est investi le processus, l'objet, l'endroit, le moment ou l'être sacré concernés.

Pour un observateur occidental la notion de sacré comporte une difficulté liée à sa langue et gênante pour comprendre les modèles de pensée correspondants de sociétés axées sur l'animisme. Par principe on peut retenir que, pour les membres de telles sociétés, les processus, objets, lieux, moments et êtres sacrés sont *tabous*.

Le mieux, pour bien comprendre ces deux adjectifs *tabou*[15] et *sacré*, c'est de se faire une idée claire du point suivant. Dire que des processus, objets, lieux, moments et êtres sont *sacrés*, c'est faire ressortir les aspects *positifs* du sacré en ne mentionnant pas ses aspects négatifs. Des actes sacrés sont donc des actes *obligatoires* dans le contexte du sacré. Si, par contre, on dit que des processus, des objets, des lieux, des moments et des êtres sont *tabous*, alors on relève les aspects *négatifs* du sacré en omettant de mentionner les positifs. Des actes rendus tabous sont donc des actes qui sont *interdits* dans le contexte du sacré. Cela entraîne des conséquences sur la localisation mentale du sacré dans la pensée de la société concernée.

---

14. L'expression vient du latin *fanum* (de *fari :* parler et *fatum* : prononcé, verdict du destin) signifie le lieu saint, délimité, où un oracle informe de la volonté d'une divinité. L'espace devant le lieu saint était le *profanum* qui, par différence avec le *fanum,* n'était pas considéré comme sacré et où chacun pouvait pénétrer à tout moment.
15. Kohl (1983, p. 60ss) pense que la notion de tabou, ainsi que d'autres, est obsolète et même choquante dans la recherche ethnologique et dans la science des religions actuelles. C'est sans doute valable pour la manière dont Freud l'a utilisée. Dans un manuel comme celui-ci, qui s'intéresse aux représentations élémentaires de sociétés sans écriture, il me semble que ce terme reste indispensable.

Sur les autels des églises chrétiennes dans les pays de culture occidentale on peut observer ce qu'on appelle un antependium[16] qui porte l'inscription « Saint, Saint, Saint ». Au contraire, dans des églises de sociétés récemment christianisées avec un arrière-plan animiste ou avec une structure linguistique différente, les antependiums portent l'inscription « Tabou, Tabou, Tabou ». Dans le premier cas on met en avant les aspects du sacré de définis de façon positive, dans le deuxième ceux définis de façon négative.

Cela pose souvent un problème aux traducteurs de la Bible. Il y a certes bien des cas où l'on peut utiliser « sacré » et « tabou » comme synonymes, à condition de bien avoir conscience des aspects que l'on souligne ainsi plus spécialement pour le lecteur. Mais parfois cette distinction entraîne des difficultés encore plus grandes. Si l'on ne doit pas manger de viande le vendredi, ni travailler le dimanche, les activités concernées sont taboues et non sacrées.

Parmi les processus sacrés dont on attend des effets magiques, il y a des actes effectués dans le cadre de cérémonies cultuelles, de bénédictions, de baptêmes, de sacrifices, etc. Le caractère sacré compris de cette manière est également attribué à la récitation de mythes, à des actes de parole en général ou à la sainte cène.

Il existe un nombre incalculable de choses sacrées : des récipients pour boire, tels que la coupe de sainte cène, des vêtements pour les prêtres, comme celui que devait porter le grand prêtre Aaron quand il voulait pénétrer dans le Saint des Saints de l'ancien tabernacle juif, les glaces dans la pièce centrale d'un temple shintoïste, les flûtes et les tambours d'une maison tambaram de Mélanésie, jusqu'aux écrits sacrés de ce qu'on appelle les religions avancées.

Les lieux saints sont des sites où l'on trouve des endroits pour les sacrifices, des lieux d'inhumation, des emplacements réputés pour être le séjour favori d'êtres placés au-dessus de l'homme, des grottes, des cheminées de volcans considérés comme entrées vers le monde souterrain, vers le monde des morts, des bâtiments sacrés tels que les églises, les temples, la Kaaba à La Mecque. Parmi les lieux saints un rôle considérable revient aux montagnes, comme par exemple le Fuji Yama au Japon ou le Wutai Shan en Chine. Il y a des spécialistes des religions qui voient des imitations de montagnes sacrées dans les grandes églises comme la cathédrale de Cologne, les

16. Antependium : tissu qui recouvre la face avant de l'autel.

grands temples des cultures amérindiennes, les ziggourats de Mésopotamie et le complexe des temples de Borobudur à Java.

Des temps sacrés ou « temps du salut » en ce sens sont par exemple le Vendredi saint et la nuit de Pâques du christianisme, le mois du ramadan consacré au jeûne par l'islam ou la période entre le décès d'une personne importante et son ensevelissement définitif dans des sociétés marquées par l'animisme.

Enfin les êtres sacrés, ce sont les prêtres et prêtresses, qui sont parfois chargés de la gestion de lieux saints, des personnages charismatiques, des ermites, des médiums, des chamanes et aussi, selon Sterly (1965), les guérisseurs dans les sociétés sans écriture.

10. Le mana dans la vie quotidienne

Le mana est certes toujours une chose inhabituelle, extraordinaire, mais non une chose purement religieuse, liée à l'au-delà, à des êtres de l'au-delà. Il est bien rare de trouver des preuves indiscutables démontrant qu'en dernière analyse le mana pourrait ou devrait avoir son origine dans l'au-delà.

Voici un fait qui illustre la distance qu'il peut y avoir entre le concept de mana et des représentations religieuses. Les insulaires de Chuuk déclarent investi de mana un passeport non arrivé à échéance ou un billet de banque qui fait partie de la monnaie officielle du pays; de même ils dotent un chèque de mana en le signant. Cela se retrouve tous les jours dans des tournures du langage courant.

11. Courte définition de la notion de mana

En résumé le mana, c'est ce qui produit des effets hors du commun, qui est inhérent à des processus, à des objets et à des êtres et qui peut se traduire concrètement sous forme d'autorité, de charisme et aussi, dans des cas plutôt rares, de force vitale. Selon la considération dont ils jouissent, des êtres spirituels sont investis d'un mana particulièrement efficace. Mais il ne s'agit pas là d'une chose exclusivement liée à l'au-delà, à classer sous la rubrique « religion ».

Par ailleurs le mana est un problème d'ethnologie qu'on peut pratiquement considérer comme classique. L'histoire des recherches sur le mana peut être divisée en deux périodes. Les travaux de la période allant jusqu'à la publication de la thèse de Friedrich Rudolf Lehmann (1915) révèlent une tendance spéculative qui était due à l'absence d'un fond suffisant de données fondamentales ethnographiques et linguistiques et qui a conduit à des généralisations

rêve est donc fondamentalement exprimé de manière à mettre l'homme en scène comme étant celui qui rêve.

Il est difficile de préciser si ce fait linguistique permet de conclure que dans un tel cadre conceptuel la personnalité de l'homme (physique) est envisagée comme identique à celle de son ego des rêves. Voilà un point à tirer au clair cas par cas. C'est de toute façon la raison pour laquelle l'ethnologie appelle aussi l'ego des rêves l'« *âme-moi* » ou l'« *âme-ego* ».

CONSEILS POUR DES INVESTIGATIONS PERSONNELLES

S'assurer du libellé des termes employés pour le sommeil, la transe, le rêve, l'hallucination, la vision, etc. dans le secteur où l'on travaille. Ce faisant, il faut veiller à collecter un maximum de contextes, c'est-à-dire de phrases formulées spontanément par des gens s'exprimant dans leur langue maternelle. Voici des questions possibles : « Que veut dire : je rêve, j'ai fait un rêve ? » Existe-t-il des combinaisons telles que « vacances de rêve », « mariage de rêve ». D'un point de vue conceptuel les termes relevés désignent-ils des états ou des processus ?

Les relevés linguistiques ont ceci de frappant que le SSIC de la personne physique ne participe qu'indirectement au rêve; en tout cas dans la plupart des sociétés animistes la participation du SSIC au rêve est exprimée, de préférence, de manière non explicite. D'une manière difficile à expliquer avec précision une personne endormie vit avec son ego des rêves ce que celui-ci vit, et en tout cas s'en souvient, une fois sortie de son sommeil. Le rôle du siège des sentiments se limite donc à se souvenir du contenu d'un rêve, car on considère que seuls les souvenirs, mais non les rêves eux-mêmes ont leur siège dans le SSIC du corps. Dans des cas particuliers, il est vrai, les faits sont plus compliqués (Badenberg, 1999).

Ce qui vaut pour l'homme peut être reporté, avec des réserves, sur les animaux. On admet souvent à leur sujet qu'eux aussi rêvent et que le contenu de leurs rêves est à confondre avec les expériences de leur ego des rêves.

5. Contenu des rêves et réalité

Il arrive que des personnes d'arrière-plan animiste constatent qu'ils font souvent des rêves lorsqu'ils se sont endormis avec un souci précis ou avec un désir insatisfait. Ces rêves, eux aussi, s'expliquent facilement par la représentation de l'existence d'un être qui vit le rêve. L'ego des rêves qui connaît la cause du souci ou du désir insatisfait, ressent de la compassion pour la personne physique à

laquelle il est adjoint. Il se dévoue donc pour trouver un remède, pour consoler, ou du moins redonner espoir.

Si on s'est endormi en ayant faim, on va peut-être découvrir en rêve que son ego des rêves sait où l'on peut attraper du poisson ou à quel endroit sont justement réunis pour manger des gens parmi lesquels on peut se faire inviter.

Si une personne a la nostalgie de son environnement familier, son ego des rêves peut être incité à se mettre en route pour cet endroit et à la faire participer à son voyage. Si une femme qui a eu un enfant mort-né, rêve que celui-ci est encore en vie et la réclame, c'est la preuve que l'ego des rêves de l'enfant éprouve une si forte compassion pour la femme qu'il cherche à la consoler par de tels rêves.

Par ailleurs les rêves sont des moyens efficaces pour rendre quelqu'un attentif aux dangers qui le menacent dans un avenir immédiat ou plus lointain. C'est dans ce contexte que ressort avec une netteté particulière la *fonction de l'ego des rêves comme inconscient personnifié.*

Si quelqu'un doit grimper sur un arbre élevé, qui peut avoir des branches sèches et vermoulues, son double de nature spirituelle lui fera peut-être se voir auparavant en rêve en train de monter sur l'arbre et tomber parce qu'une branche casse. Et, de la même manière, l'ego des rêves peut lui faire voir en rêve un de ses enfants pour lui montrer dans quels dangers celui-ci peut ou va se trouver, et ainsi éveiller sa vigilance de père.

Il est des sociétés qui estiment que des êtres spirituels aux intentions hostiles envoient des rêves aux gens pour les troubler ou les précipiter dans le malheur. Dans ces rêves ils vivent des scènes où les entreprises ou événements futurs apparaissent comme dénués de tout problème et où des dangers possibles ne sont pas reconnaissables comme tels.

Comme indications ou informations venues de l'au-delà les rêves ne sont pas toujours d'une évidence telle qu'on peut les comprendre directement. Ils ont besoin d'être décodés, parce qu'il se peut que par tact l'ego des rêves essaie d'amener avec ménagement celui qui rêve à prendre conscience de faits désagréables ou de lui rendre encore plus attrayantes des nouvelles agréables en voilant le véritable fond des choses. On admet que, pour ce faire, les egos des rêves ont recours à des scènes stéréotypées ou standardisées qui d'une culture à l'autre ont des différences caractéristiques. Ainsi, certaines sociétés concluent que des rêves qui tournent autour de

l'argent, annoncent que celui qui rêve va prochainement connaître une déception. Dans un certain nombre d'ethnies on découvre à cet égard un complexe différencié de *symboles oniriques*.

Des rêves de ce genre ont le caractère de *présages*[39], car ils contiennent des messages codés sous forme d'indications d'après lesquelles les gens orientent leur action.

Ce lien mental entre le contenu du rêve, l'argent, et sa signification, une déception imminente, inspire à un observateur extérieur la surprise et le rejet, parce qu'il lui est impossible d'établir un rapport de cause à effet entre les deux éléments. Pour la société en question ce rapport passe pour un fait et un fait évident, malgré des contradictions internes perceptibles dans la théorie.

> **CONSEILS POUR DES INVESTIGATIONS PERSONNELLES**
> Collecter des récits de rêves en demandant aux informateurs de noter leurs rêves par écrit ou de les enregistrer électroniquement. À partir d'une bonne collection de tels récits on peut procéder à des comparaisons qui feront apparaître des similitudes et des différences et permettront de reconnaître des structures et explications caractéristiques de contenus de rêves, typiques pour la culture en question.

Une théorie du rêve partant du principe que l'un des doubles de nature spirituelle d'une personne est celui qui vit le rêve, a pour conséquence que des gens ayant ce cadre conceptuel considèrent les processus et les messages des rêves largement comme réels. *On se rend compte à quel point les rêves peuvent être pris pour des réalités quand on voit des chrétiens ayant cet arrière-plan culturel en venir à prendre pour péchés les infractions commises en rêve contre les Dix Commandements.*

Des rêves dont le contenu est pris pour une réalité, peuvent provoquer des tensions sociales. Une femme qui a rêvé que son mari a des relations sexuelles avec une autre, va peut-être lui demander des comptes, accuser publiquement l'autre femme de séduction et, selon le cas, tâcher de la traîner en justice.

Dans certains cas on considère que seuls les egos des rêves des personnes concernées ont eu un contact sexuel. Il peut en résulter l'idée que l'ego des rêves de la femme va se retrouver enceinte, met-

39. Les présages sont des signes dans la nature ou dans l'environnement, dont les gens pensent qu'ils leur annoncent du bien ou du mal. Dans l'Antiquité romaine, rencontrer un chat noir venant de la gauche de l'observateur, était un mauvais présage pour lui (cf. *VCE*, chap. 13).

tre au monde un enfant, de nature spirituelle, qui finit par s'adjoindre à un corps.

Il y a des rêves où des ancêtres décédés, c'est-à-dire des esprits des ancêtres, font comprendre qu'en signe d'attachement et de vénération de la part des vivants, ils attendent un cadeau sous forme de sacrifice ou qu'en vue d'améliorer leur position sociale dans l'au-delà, leurs parents vivants doivent organiser une fête des mérites qui aura pour effet d'élever leur statut social et qui augmentera leur pouvoir dans leur environnement de nature spirituelle.

Si les expériences vécues en rêve sont ainsi reçues comme des révélations au sens le plus large, il n'est pas étonnant que les gens parlent volontiers de rêves avec les autres en considérant cela comme tout à fait naturel.

Dans ces conditions des contenus de rêves peuvent même être interprétés et utilisés comme des directives pour des décisions politiques et privées (Badenberg, 1999). De tels rêves, qu'on pourrait appeler *rêves-révélations,* nous sont connus aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament.

Genèse 41 à 42 nous rapporte un événement vécu en rêve qui annonce au pharaon, maître de l'Égypte à ce moment-là, qu'après une période de surabondance alimentaire (sept vaches grasses et sept épis bien remplis) son pays sera frappé d'une sécheresse et d'une disette de même durée (sept vaches maigres et sept épis rabougris). Joseph, un des fils de Jacob, interprète correctement ce rêve et peut prendre à temps des mesures efficaces contre une famine.

En Matthieu 2.12 ceux qui sont appelés « les mages venus de l'Orient » reçoivent en rêve l'ordre de Dieu, au cours de leur voyage de retour, de ne plus se présenter auprès d'Hérode, comme il avait été convenu auparavant au verset 8; au verset 13 un ange commande en rêve à Joseph et à Marie de fuir Hérode avec leur enfant et de se rendre en Égypte.

L'analyse très intéressante de Demandt (1998) nous fait découvrir à quel point dans l'Antiquité romaine on pensait voir dans les rêves des révélations de l'avenir.

De même dans les sociétés islamiques ou islamisées le rêve-révélation constitue une représentation solidement établie. Chez les Touaregs d'Afrique du Nord, quand des filles veulent savoir comment leur avenir se présentera, elles vont dormir tout près de tombes préhistoriques. Les esprits des morts, pensent-elles, vont leur

révéler en rêve la manière dont se déroulera leur vie (Neumann, 1983, p. 279).

On rencontre un peu partout des rêves qui sont reçus comme des directives pour l'action et qui appellent à assumer une certaine fonction dans la société, comme celle de chef politique, de prophète, de médium, de chamane, de guérisseur, etc. On les appelle des *rêves-vocations.*

Dans certaines Églises africaines, comme au Cameroun, on trouve une forme particulière de directive : le *rêve-conversion* ou *rêve-adhésion* (« *conversion dream* »). Celui qui a fait ce rêve est de ce fait habilité à devenir membre d'une communauté chrétienne et considère en quelque sorte que Dieu lui ordonne de se joindre à l'une d'elles (Jedrej et Shaw, 1992, p. 17).

La représentation selon laquelle des rêves seraient des directives envoyées par l'au-delà, s'observe aussi jusque dans le passé récent des sociétés occidentales. Thiel (1999, p. 204) raconte que, dans son enfance, dans des régions catholiques les défunts pouvaient se présenter en rêve aux membres de leur famille, s'ils étaient malheureux au purgatoire. Ce rêve était perçu comme une incitation à l'intercession.

On trouve des groupes ethniques dont les théories du rêve indiquent que tous les domaines de leur culture, sans exception, y compris des techniques artisanales spécifiques de leur ethnie et les connaissances qui s'y rattachent, n'ont existé à l'origine que dans l'au-delà; au cours de l'histoire ils ont progressivement été révélés par des rêves aux hommes d'ici-bas. Ainsi chez les Toucouleurs d'Afrique occidentale les tisserands esquissent les dessins de leurs produits à partir d'indications reçues d'êtres spirituels avec lesquels ils disent entrer en contact dans des rêves (Dilley, 1992, p. 78). Müller (1983, p. 18) parle de groupes ethniques qui reçoivent en rêve les dessins de leurs broderies ornées de perles, de même que des paroles et des mélodies de chants. Dans ce contexte on parle de *rêve-inspiration* comme source prioritaire pour des idées et développements nouveaux, c'est-à-dire des *innovations*, dans le cadre de leurs cultures (cf. chap. 15, § 10).

Si l'on compare les théories des rêves des cultures les plus diverses, on s'aperçoit que bien des sociétés sont d'avis que dans le monde spirituel de l'au-delà sont disponibles des connaissances de toutes sortes, absolument indispensables pour résoudre des problèmes de ce monde ici-bas, mais impossibles à se procurer sans autre.

Comme ces sociétés n'ont généralement pas d'instance médicale au sens occidental, une de leurs préoccupations les plus brûlantes est la maladie, plus précisément ses causes inconnues. On veut savoir pourquoi Untel est tombé malade, pour pouvoir prendre des mesures contre cette maladie. S'il y a des raisons de soupçonner qu'elle est due à l'absence de l'ego des rêves, c'est le rêve qui est le plus indiqué pour savoir où il se tient.

Là où le rêve passe pour une fenêtre ouverte sur le monde immatériel de l'au-delà, les *expériences vécues en rêve dans le domaine de la médecine animiste prennent un poids particulier comme directives pour le diagnostic et la thérapie des maladies*.

Les connaissances qui font défaut dans ce domaine, n'importe qui peut les trouver en rêve. Inutile d'avoir des capacités spéciales. C'est souvent une des personnes concernées, un membre de la famille ou une connaissance du malade qui, à la faveur d'un rêve, sera en mesure d'expliquer la genèse de cette maladie. On estime que l'ego des rêves du malade a appris que celui-ci est devenu la victime d'un maléfice ou que cet ego du malade a eu contact avec un être spirituel malveillant, a été égaré quelque part par ce dernier ou a été empêché de retourner à son corps, etc.

Quand ils interviennent comme guérisseurs il arrive aussi aux chamanes et aux médiums de recourir à des événements vécus en rêve pour diagnostiquer des causes de maladie ou pour déterminer des possibilités de thérapie (cf. chap. 14 et 15).

Or, cette manière de se procurer des connaissances comporte de nombreux facteurs d'incertitude. Au cours d'un sommeil naturel le rêve est un événement aléatoire. Il ne peut pas être provoqué simplement parce qu'un facteur concret comme la maladie pose des questions qui exigent des réponses spécifiques, coïncidant avec ce cas précis. Il faudrait attendre que quelqu'un fasse le « bon » rêve et ne manque pas de communiquer ensuite son contenu. Or, dans des situations d'urgence on a plutôt besoin d'une sorte de rêve disponible partout et à tout moment, une sorte de rêve « sur commande ». Certes son contenu est également perçu comme des expériences vécues par l'ego des rêves de la personne qui s'est éloigné du corps de celle-ci. Les connaissances ainsi obtenues sont fournies, toujours selon la représentation, exactement pour l'occasion et au moment où on en a besoin. Des rêves de cette sorte ne se produisent pas dans le sommeil naturel, mais dans un sommeil provoqué artificiellement et nommé *transe.*

6. La transe

Beaucoup de sociétés ethniques lient la transe à toute une série de représentations spécifiques. *On appelle transe la disposition psychosomatique d'une personne qui est sans conscience et qui, en règle générale, a provoqué intentionnellement cet état*. Dans la plupart des groupes ethniques ces états de transe se présentent sous des formes variées.

Pour se procurer des possibilités de solution dans des situations d'urgence au moyen de la transe, il faut mettre en œuvre un certain nombre de moyens. Ce n'est donc pas, comme le rêve, à la portée de n'importe qui, mais exige l'engagement d'un *spécialiste*. La transe, c'est le domaine réservé des *chamanes* et des *médiums*.

Les ouvrages scientifiques qui traitent de ces manifestations d'un point de vue psychologique, parlent de dissociation[40] ou d'états de conscience modifiée. Il n'y a guère que ce qu'on appelle les publications de vulgarisation scientifique et les media d'information populaire qui parlent de possession à ce sujet.

Il y a des procédures très diverses pour introduire et déclencher la transe. En Eurasie du Nord et en Amérique du Sud et Amérique centrale on trouve partout ce qu'on appelle les *drogues psychopathogènes* ou *psychédéliques* qui agissent sur le système nerveux central et provoquent des *hallucinations.* Dans cette situation la personne subit des *modifications dans son univers émotionnel,* elle *perd le sens du temps et le contrôle d'elle-même*, elle *se sent une* avec le monde, avec le passé et le futur, elle se trouve comme en *apesanteur*, en lévitation, elle se sent *séparée d'elle-même*, elle a l'impression que *son moi se dissout*, que les *objets se volatilisent* ou *se fondent les uns dans les autres.* Cela entraîne ce qu'on appelle des *synesthésies,* c'est-à-dire qu'en écoutant on a des perceptions de couleurs, en regardant on entend des sons et on voit les objets et les situations autrement que les gens à l'état normal. On a une vision restructurée et sublimée des choses ordinaires (Buchta, 1997-1998, p. 25-26).

Ces phénomènes s'accompagnent d'*expériences lumineuses et colorées* spectaculaires. C'est pourquoi les chamanes et les médiums se déclarent convaincus que ce sont les drogues elles-mêmes qui répandent la clarté et « illuminent » la personne. Ils voient des

40. Ce terme est dérivé du latin *dissociare* « séparer ». Il s'agit de séparer le corps de son ego des rêves.

éclairs, des dessins de kaléidoscope, des étoiles, des personnes, des animaux, des êtres fabuleux, des monstres, mais aussi des paysages qui rappellent le paradis (Baer, 1987, p. 75).

Chez les Ashaninkas du Pérou le chamane déclenche ce genre de transe en faisant bouillir des *feuilles de tabac* pour en faire une boisson amère qu'il va ensuite boire. D'autres emploient toute une série de plantes contenant des *alcaloïdes*, parmi lesquelles il y a ce qu'on appelle les *solanacées*. En Amérique centrale on connaît le *peyotl,* une sorte de cactus dont on extrait la *mescaline*. Les chamanes de Sibérie utilisent la *muscarine* de l'amanite tue-mouche. Parfois on se contente d'*alcool* (Kortt, 1991). Sur ce sujet la littérature pharmacologique connaît actuellement quelque cent types de plantes à travers le monde, certaines étant utilisées dans cette intention comme produits psychédéliques depuis 3000 ans (par exemple : Dittrich/ Scharfetter, 1987).

En général les chamanes et les médiums ne prennent pas de drogues qui rendent dépendant : cela les mettrait en danger, eux et l'existence de leur groupe. De même la dose respective du produit hallucinogène employé pour déclencher une transe ne dépassera pas ce qui compromettrait leur mémoire, de façon qu'au réveil de l'inconscience ils puissent encore se souvenir de ce qu'ils ont vécu comme réalités d'un autre type (Buchta, 1997-1998).

Dans bien des sociétés on déclenche aussi des états de transe sans aucun produit chimique, en recourant par exemple à l'*autosuggestion*, par une *stimulation rythmique et acoustique.* Des chamanes *dansent, jouent du tambour et chantent* pour entrer en transe en exagérant et en suractivant leur motricité. D'autres utilisent des *techniques respiratoires* comme l'*hyperventilation* pour mettre leur corps dans un état d'exception. Dans ce cas un rôle important revient à la *privation sensorielle* où l'on se soustrait aux impressions normales et équilibrées des sens, en *se stimulant* par exemple *par la douleur ou par la température.* La personne s'expose par un bain à une chaleur ou à un froid difficiles à supporter. Un *jeûne extrême* entraîne des troubles de l'équilibre hydrique du corps, la déshydratation ou un manque glucidique, l'hypoglycémie. Une *privation* prolongée *de sommeil* peut déclencher des hallucinations. Pour entrer en transe certains chamanes passent des semaines dans un *isolement social* absolu en un lieu désolé, dans une i*mmobilité stricte* ou dans l'*obscurité* totale d'une caverne (Jilek, 1987). Il existe des procédés de *concentration mentale*, d'*autosuggestion*, d'*autohypnose.*

Les drogues et autres techniques qui déclenchent des états de transe, peuvent avoir d'importants effets secondaires. La bouillie de tabac des Ashaninkas fait vomir, d'autres produits provoquent la diarrhée et des accès de transpiration. Le jeûne prolongé donne aux chamanes une allure maigre ou totalement efflanquée. Leur mode de vie malsain entraîne toutes sortes de carences et une mort précoce suite au surmenage physique et psychique. Beaucoup passent par des périodes de dépression profonde.

Pour se rendre compte des frayeurs dont peut s'accompagner une transe on lira le récit impressionnant qu'en fait Baer (1987) après avoir lui-même fait un essai. Le chapitre 14 (§ 7) en propose un extrait.

Outre la transe déclenchée volontairement, il existe celle qui se produit *de manière inopinée*. Certains y voient une distinction et une élection particulières de la part d'un être spirituel. Mais parmi les personnes qui vivent cette expérience sans s'y attendre, il en est fréquemment qui disent leur embarras de perdre alors tout contrôle de ce qui leur arrive.

Pour un observateur occidental cette transe qui intervient à la manière d'une attaque surprise est un événement dramatique. Il se sent pratiquement obligé de penser que c'est un être spirituel malveillant, démoniaque, qui prend possession de la personne. Il ne devrait cependant pas perdre de vue que la personne qu'il prend pour manifestement possédée, considère, elle, que cette transe est provoquée par un être spirituel bienveillant qui lui veut tout particulièrement du bien.

7. Caractéristiques fondamentales des théories animistes de la transe

Quelle que soit la manière dont une transe est provoquée, elle se fonde généralement sur l'idée selon laquelle celui qui entre en transe fatigue artificiellement son corps. Cela amène son ego des rêves, ou l'un d'entre eux, à quitter le corps. Il se met en route pour la sphère des êtres et objets de nature spirituelle, ou, plus simplement, il fait une *visite dans l'au-delà*, où il peut rencontrer des parents décédés ou d'autres êtres spirituels considérés comme des esprits protecteurs ou auxiliaires.

La littérature ethnologique spécialisée emploie les termes de *voyage de l'âme* ou de *voyage dans l'au-delà* pour cette manière dont le spécialiste des transes libère intentionnellement son ego des

rêves qui se rend alors auprès de ses esprits auxiliaires. Le chapitre 14 (§ 5) donnera plus de détails sur ce sujet.

La personne prend conscience de l'hallucination ou de la vision qu'elle vit pendant la durée de la transe de la même façon que de ses expériences en rêve. Ou bien, quand elle sort de la transe et retrouve sa conscience, elle se souvient des expériences vécues par son ego des rêves, ou bien elle les décrit pendant la transe elle-même, de telle manière que les gens présents puissent prendre connaissance de ces expériences.

Cet état d'inconscience provoqué artificiellement et nommé transe ne se distingue donc pas fondamentalement du sommeil normal dans les conceptions des sociétés d'orientation animiste. En effet, dans l'une comme dans l'autre la personne, ou son SSIC, vit ce que son ego des rêves vit à ce moment-là. Chez les Ashaninkas du Pérou, par exemple, cela se vérifie par le fait que leur langue n'a qu'un seul mot pour « sommeil » et « transe ». De même il n'existe qu'un seul terme pour « rêve » et « hallucination » ou « vision ». Il en va de même pour de nombreuses autres ethnies d'Amérique du Sud, comme les Aguarunas, les Rastas et d'autres encore (Brown, 1987; Homiak, 1987; Baer, 1987). Les Européens, eux, font une différence, même dans la langue, entre le rêve comme événement intervenant pendant le sommeil et l'hallucination ou la vision intervenant au cours d'une transe.

La mise en équation du rêve avec la transe dans des sociétés animistes est également attestée par le constat que des personnes dont l'ego des rêves devient extatique au cours d'une transe, racontent leurs hallucinations à la première personne du singulier (Bremmer, 1983, p. 34).

CONSEILS POUR DES INVESTIGATIONS PERSONNELLES

Schnepel (2001, p. 223) fait remarquer à bon droit que le rêve est « une forme particulière de la perception et de l'imaginal, à laquelle on a encore peu prêté attention ». Je recommande donc avec insistance de répondre à sa demande que la recherche « doit pallier cette relative négligence du médium "rêve" pour explorer de manière plus ciblée la signification politico-religieuse des rêves d'un point de vue ethnologique ». D'ailleurs l'article de Schnepel contient une bibliographie avec de nombreux travaux récents sur le sujet du rêve dans les sociétés, régions et religions les plus diverses et en particulier aussi dans l'islam (2001, p. 250-253).

Table des matières

Préface de Marc Spindler ix

Avant-propos xiii

Introduction 1
Ce qu'est ce livre et ce qu'il n'est pas 1
Qui doit être informé sur l'animisme ? 3
Deux manières d'envisager l'animisme 6
Deux exemples de complexes animistes 7
Deux types majeurs d'animisme 9
Connaissances ethnologiques de base 9
Conseils pour des investigations personnelles 10

Chapitre 1. La notion d'animisme 13
1. Champ sémantique et histoire de cette désignation 13
2. La notion d'animisme pose problème 16
3. Ma position quant à l'emploi du terme « animisme » 16
4. Ce que l'animisme n'est pas 17
5. Ligne de partage entre l'occulte et l'animiste 23

Chapitre 2. Approches pour comprendre l'animisme 27
1. L'animisme, une stratégie pour organiser son existence 27
2. Apprendre à comprendre l'animisme 28
3. Importance des structures linguistiques 30
4. Une exigence essentielle et ce qu'il faut retenir à son sujet 30
5. Transition vers le chapitre suivant 32

Chapitre 3. Diversité des sociétés et diversité des conceptions de l'homme 33
1. Qu'est-ce qu'une conception de l'homme ? 33
2. Fonction des conceptions de l'homme 34
3. Typologie des conceptions de l'homme 35
4. Une exigence impérative 35

5. La conception de l'homme typique de l'Occident 35
6. La notion occidentale de « corps » et les possibilités de formes divergentes dans les sociétés extra-européennes 39
7. Les notions occidentales d'« âme » et d'« esprit » et les divergences possibles dans des sociétés extra-européennes 41
8. La conception de l'homme de cultures étrangères dans la recherche ethnologique 44
9. Transition vers le chapitre suivant 50

Chapitre 4. Les visions du monde dans les diverses sociétés 55
1. Qu'est-ce qu'une vision du monde ? 55
2. Les fonctions des visions du monde 56
3. Visions animistes du monde 57
4. Principes fondamentaux des visions animistes du monde 61
5. L'ordre hiérarchique des habitants du cosmos dans les visions animistes du monde 63
6. Les visions du monde dans la littérature ethnologique 64
7. Transition vers le chapitre suivant 64

Chapitre 5. Mana, l'efficacité hors du commun 67
Introduction 67
1. Le terme de « mana » 68
2. La notion de mana en détail 69
3. Comment surgit le mana, comment on l'acquiert ou le perd 73
4. Mana et magie 74
5. Mana et médecine animiste 80
6. Le mana du mauvais œil 81
7. La notion de « baraka » en islam (populaire) 82
8. Mana et sorcellerie 84
9. Le mana et le sacré 86
10. Le mana dans la vie quotidienne 89
11. Courte définition de la notion de mana 89
12. Transition vers le chapitre suivant 90

Chapitre 6. Les êtres spirituels 95
Introduction 95
1. Caractéristiques des êtres spirituels 95
2. Trois sortes d'êtres spirituels 98
3. Transition vers le chapitre suivant 99

Chapitre 7. Les objets spirituels 101
Introduction 101
1. Caractéristiques des objets de nature spirituelle 101
2. La notion de double de nature spirituelle 104
3. Les fonctions du double de nature spirituelle 105
4. Le double de nature spirituelle et la notion de don-sacrifice 106
5. Le double de nature spirituelle et les offrandes funéraires 106

6. Double de nature spirituelle ou « âme » des objets ? 107
7. Double de nature spirituelle des objets et représentations figuratives d'êtres spirituels 108
8. Double de nature spirituelle et structure du cosmos 109
9. Ici-bas et au-delà 110
10. Diffusion et validité du concept de double de nature spirituelle des objets 110
11. Double de nature spirituelle du riz ou « âme du riz » ? 111
12. Le double de nature spirituelle des objets et la notion de « substance de l'âme » 113
13. Des recherches supplémentaires s'imposent 113
14. Transition vers le chapitre suivant 114

Chapitre 8. Les êtres spirituels malveillants 117
Introduction 117
1. Les traits physiques des êtres spirituels malveillants 118
2. Les facultés psycho-intellectuelles des êtres spirituels malveillants 121
3. Les êtres spirituels malveillants, causes de maladies 124
4. Les êtres spirituels malveillants, causes d'états « psychiques » 126
5. Exorcisme 128
6. Êtres spirituels malveillants et normes éthiques 129
7. Les êtres spirituels malveillants, responsables de malformations et de handicaps 129
8. Les esprits des morts, des êtres spirituels malveillants 130
9. Les êtres spirituels malveillants et les démons de la Bible 131
10. Les prétendus esprits de la nature, des formes particulières d'êtres spirituels (malveillants) 132
11. Origine 134
12. Transition vers le chapitre suivant 134

Chapitre 9. Les êtres spirituels bienveillants 137
Introduction 137
1. Traits physiques des êtres spirituels bienveillants 138
2. Traits psychiques et intellectuels des êtres spirituels bienveillants 142
3. Les états « psychiques » provoqués par les êtres spirituels bienveillants 144
4. Où résident les êtres spirituels bienveillants ? 145
5. Les esprits des morts, des êtres spirituels bienveillants (esprits des ancêtres) 147
6. Esprits bienveillants des morts et normes éthiques 151
7. Les êtres spirituels bienveillants, sources de malheur 154
8. Les êtres spirituels bienveillants jouissant d'un statut particulier 155
9. Ceux qu'on appelle les esprits auxiliaires ou protecteurs (du chamane) 158
10. L'Être suprême 160
11. Représentations graphiques des êtres spirituels bienveillants 164

12. L'homme (de mentalité animiste) et son rapport aux êtres spirituels bienveillants 165
13. Origine 166
14. Transition vers le chapitre suivant 166

Chapitre 10. L'homme et son corps (matériel) 169
Introduction 169
1. Le corps humain et son siège des sentiments, de l'intellect et du caractère 170
2. L'instabilité du SSIC 175
3. La possibilité d'influencer le SSIC par des psychotropes de conception animiste 176
4. Le SSIC, lieu des processus d'apprentissage 179
5. Le développement du SSIC 179
6. Transition vers le chapitre suivant 182

Chapitre 11. L'homme et son double spirituel 185
Introduction 185
1. Un modèle simple pour aider à comprendre des conceptions animistes de l'homme 187
2. Le double de nature spirituelle prééminent vu comme l'ego des rêves 188
3. Ego des rêves, image portée et image-miroir 191
4. Caractéristiques et fonctions de l'ego des rêves 193
5. L'absence de l'ego des rêves loin du corps et ses conséquences 198
6. Garantir la présence de l'ego des rêves près du corps 204
7. Caractéristiques et fonctions des doubles de nature spirituelle non prééminents 205
8. Excursus : Brève histoire des représentations de l'ego des rêves 207
9. Origine de l'ego des rêves et des autres doubles de nature spirituelle de l'homme 213
10. Plusieurs personnes partagent le même ego des rêves 216
11. Certaines personnes possèdent plusieurs egos des rêves 216
12. La conception animiste de l'homme et la notion de « relation d'aide » 217
13. Bilan 218
14. Transition vers le chapitre suivant 218

Chapitre 12. Les théories animistes du sommeil, du rêve et de la transe 223
Introduction 223
1. Théories du sommeil 223
2. Le rêve et le sommeil 224
3. Le rêve et les représentations de l'au-delà 224
4. Caractéristiques fondamentales des théories animistes du rêve 225
5. Contenu des rêves et réalité 226
6. La transe 232

7. Caractéristiques fondamentales des théories animistes de la transe 234
8. Transition vers le chapitre suivant 236

Chapitre 13. La mort du corps et la destinée de l'ego des rêves 239
Introduction 239
1. Formes et causes de mort 241
2. La différence conceptuelle entre les vivants et les morts 244
3. L'exclusion stricte des défunts 244
4. La séparation du défunt 245
5. Les diverses formes d'enterrements 248
6. L'ego des rêves entre la mort du corps et l'ensevelissement 249
7. La transformation de l'ego des rêves en esprit de mort 253
8. Le voyage dans le monde des morts 258
9. Comparaison des biographies du corps et de l'ego des rêves 260
10. Bilan 261
11. Transition vers le chapitre suivant 262

Chapitre 14. Contacts entre vivants et êtres spirituels (1) 267
Introduction 267
1. Les raisons de ce besoin de contacts 268
2. Méthodes d'acquisition du savoir disponible dans l'au-delà 269
3. Le chamane, représentant de l'animisme de type 1 270
4. Représentations du contact du chamane avec des êtres spirituels 272
5. Représentations de ce qui se passe au cours du voyage du chamane dans l'au-delà 272
6. Les circonstances extérieures entourant une transe chamanique 275
7. L'activité du chamane, un lourd fardeau pour l'individu 277
8. Le chamane, une menace pour sa communauté 278
9. Vocation du chamane et son évolution dans sa fonction 279
10. Le néochamanisme 282
11. Bilan 283
12. Transition vers le chapitre suivant 283

Chapitre 15. Contacts entre vivants et êtres spirituels (2) 287
Introduction 287
1. Les raisons de ce besoin de contacts 288
2. La méthode d'acquisition du savoir disponible dans l'au-delà 288
3. Le médium, représentant de l'animisme de type 2 289
4. Les représentations du contact du médium avec les êtres spirituels 289
5. Les représentations de ce qui se passe lors du contact direct entre des hommes et des êtres spirituels par l'intermédiaire d'un médium 293
6. Les structures fondamentales d'une séance médiumnique sur Chuuk 295
7. La personnalité du médium 303
8. La vocation du médium et son évolution dans sa fonction 305
9. Cas particuliers 307

10. Importance du médium pour sa société 307
11. Bilan 308
12. Transition vers le chapitre suivant 309

Chapitre 16. Qu'est-ce donc que l'animisme ? 311
1. Bilan final 311
2. Transition vers le dernier chapitre 313

Chapitre 17. Monde animiste et monde occulte : le coin de l'humour 315

Bibliographie générale 319

Index des sujets 339