

se dirigent vers chacun de nous. Plus important peut-être, les Achuar donnent ici quelques leçons, entre autres sur les rapports des hommes à la nature et sur les notions d'histoire et de divin, enseignements qui permettent à Descola d'ajouter une nouvelle variation à ce que nous connaissons de la nature humaine.

Le livre a aussi l'avantage d'entretenir un certain suspense. Tôt ou tard, selon le flair de chacun, on commence à comprendre que ce récit conduit vers un choix aussi dramatique qu'inéluctable. En bon ethnographe, Descola s'engage en quelque sorte à devenir Achuar (sans doute pas tout à fait, mais le plus possible). Dès lors, le lecteur voit venir le point de non-retour. Un jour ou l'autre, en effet, l'ethnographe devra accompagner ses amis dans une chasse à l'homme, puisqu'en expliquant le cycle perpétuel des vengeances il montre la nécessité de tuer l'ennemi, et combien il s'agit là d'une dimension inexorable de tout apprentissage de la condition achuar. À ce point, Descola refuse, il ne tuera point. Il décide de partir et s'en explique par de mauvaises raisons : « usure du désir de comprendre », « l'heure de la fin du 'terrain' », « découragement ». On croit entendre qu'il hait les voyages ou, selon le passage de Rousseau cité en exergue du Prologue, « que la philosophie ne voyage point ». Il termine sur un sentiment de tristesse « ... je me suis maintes fois demandé ce que je venais faire ici, gaspillant ma vie sur un théâtre obscur pour accumuler des milliers d'observations qui ne seront d'aucune utilité à personne » (p. 418). L'accueil fait à son livre doit l'avoir entièrement rassuré et il faut le remercier pour ce bel ouvrage qui, en atteignant les limites de l'ethnographie, réussit à témoigner de son efficace.

Bernard Arcand
Université Laval, Québec

*

Anne DE SALES, *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du nord*. (Publié avec le concours du CNRS.) Nanterre, Société d'ethnologie, 1991, 339 p., bibl., index, gloss., fig., ill., cartes (« Recherches sur la Haute Asie »).

En 1975, D. Watters, missionnaire et linguiste américain, publiait un article intitulé « Siberian Shamanistic Traditions among the Kham Magars of Nepal » dans la revue *Contributions to Nepalese Studies* (Université de Kathmandou). Ce texte, portant sur une région peu connue du massif du Dhaulagiri, isolée des grandes voies de passage, excita immédiatement la curiosité de tous les himalayisants. Y étaient décrites de spectaculaires cérémonies d'initiation chamanique, apparemment sans équivalent au Népal. Qui plus est : cette tradition religieuse originale présentait des parallèles frappants avec le chamanisme sibérien. Six ans plus tard, Anne de Sales s'installa dans un village de cette région reculée et y vécut dix-huit mois. Son ouvrage nous permet aujourd'hui de saisir de l'intérieur cette « religion chamanique » qui fait la spécificité des Kham Magar (ou Magar du nord).

L'un des objectifs principaux du livre est de dégager la logique symbolique des cérémonies d'initiation des chamanes magar et des rites de guérison. Que trouve-t-on au cœur de ce système de pensée ? Une alliance entre le jeune chamane et la fille des esprits de la forêt. C'est de ce pacte que l'impétrant tire les pouvoirs surnaturels qu'il va mettre au service de la communauté villageoise. Une telle configuration reli-

gieuse s'insère dans une structure sociale fondée sur l'échange matrimonial généralisé. Si le chamane est l'allié des esprits, le gendre, lui, a pour fonction d'amener l'âme du mort dans l'autre monde lors des rites funéraires. L'un et l'autre sont des médiateurs, des « passeurs ». Comme dans beaucoup de sociétés asiatiques à espace social restreint, les ordres sociaux et religieux se confondent ici du point de vue structurel. Les chants rituels accompagnant les séances chamaniques dévoilent par ailleurs un réseau d'oppositions binaires : sec/humide, haut/bas, monde cultivé/monde sauvage, homme/femme, etc., bref, « une certaine organisation de la culture » (p. 213). Le lecteur reconnaîtra là des thèmes courants du chamanisme de la Haute Asie.

A. de Sales a parfaitement mené son entreprise. Ses analyses, toujours brillantes, sont basées sur des descriptions précises et le récit vivant de certaines cérémonies. Elles s'appuient de plus sur une documentation abondante et la traduction de quelque sept mille vers, dont une publication séparée est annoncée. On retiendra aussi le souci d'établir un lien entre cadre de vie, techniques, monde naturel et représentations religieuses, lien d'autant plus incontournable que le monde animal et végétal est partout présent au fil des pages (et constitue les deux plus grosses entrées de l'index). L'ouvrage ne manque pas non plus d'aperçus, sur le langage rituel par exemple, ou sur le particulier et le général que le chamane aurait pour fonction d'articuler. À ce titre, il retiendra l'attention de tous les spécialistes d'anthropologie religieuse. Mon commentaire portera ici sur la structure interne du système et le contexte ethnographique environnant.

L'originalité du système chamanique des Magar du nord tient en partie à son aspect quasi institutionnel. Les chamanes (*rammā* ou *jhākri*) du village étudié forment un groupe hiérarchisé conscient d'appartenir à une société distincte de celle des gens ordinaires. Le recrutement se fait de manière presque héréditaire, les esprits des chamanes morts se réincarnant tôt ou tard dans un de leurs descendants. À certaines dates du calendrier, les chamanes participent collectivement à l'expulsion des esprits malveillants du territoire communal ou se donnent publiquement en spectacle à la masse des villageois. Pour autant, A. de Sales nous montre bien qu'il n'y a pas lieu de parler de collège ou de confrérie : l'idéologie chamanique magar reste profondément individualiste et se nourrit du modèle héroïque de l'ancêtre prototypique Rammā Puran Can. L'identité du chamane se définit avant tout par ses réussites et ses échecs personnels. Le système oscille par conséquent entre ces deux pôles : ritualisation collective de la société des chamanes et affirmation de valeurs individuelles. Mais faut-il parler d'équilibre, de contradictions, de points de rupture ? On aurait aimé quelques précisions. Pour tout dire, on a parfois l'impression que l'auteur fait la part trop belle à la cohésion structurale du modèle au détriment des conflits internes.

À première vue, les Magar du nord tranchent dans le paysage religieux de l'Himalaya népalais. Ils n'ont ni lama, ni prêtre tribal, ni brahmane. Ce sont les chamanes, et eux seuls, qui prennent en charge le destin spirituel de la communauté. Toutefois, une lecture attentive suffit à se convaincre qu'il s'agit bel et bien d'une population népalaise. Dès le début de l'ouvrage, l'auteur prend soin de relever le contraste accusé entre une tradition chamanique originale, venue du nord selon les Magar eux-mêmes, et le très haut pourcentage de termes népali dans les chants qui véhiculent cette tradition. Ce constat pourrait être poussé beaucoup plus loin. En fait, les thèmes narratifs de ces chants et le calendrier religieux des fêtes sont profondément imprégnés de pensée indienne (ou indo-himalayenne). De toute évidence, les Magar ont beaucoup voyagé avant de s'installer dans cette région et beaucoup emprunté aux populations du sud. Ce contexte aurait mérité d'être davantage souligné.

Ne boudons pas cependant notre plaisir. L'ouvrage, d'une grande maîtrise et d'une rare élégance, est captivant de bout en bout. La richesse des données permettra à l'évi-

dence d'établir de nombreux rapprochements avec d'autres groupes népalais. Non seulement avec les Magar du sud, ces cousins à la fois si proches et si lointains, ou avec les autres chamanes montagnards du moyen pays, mais aussi avec des ensembles culturels plus éloignés, comme ces villages néwar du sud de la vallée de Kathmandou dont la vie religieuse reste encore aujourd'hui dominée par un groupe de danseurs masqués — des dieux vivants — formant une véritable société (secrète) au sein de la société villageoise.

Gérard Toffin
CNRS, UPR 299, Meudon

Marie LECOMTE-TILOUINE, *Les dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Népal central*. Paris, CNRS Éditions, 1993, 396 p., annexes, bibl., index, schémas, tabl., cartes, ph. (« CNRS Ethnologie »).

J'aime beaucoup l'avant-propos de Marie Lecomte-Tilouine qui dit en quelques lignes le bouleversement radical de la société villageoise et des structures de pouvoir que la « révolution démocratique » de 1990 a provoqué au Népal, de telle sorte que son livre pourrait déjà « appartenir à l'histoire ». Quoi qu'il en soit, il est actuellement bien difficile d'échapper sur le terrain à l'impact politique des grands mouvements de revivalisme ethnique qui agitent le pays et signent paradoxalement la fin de certaines traditions. Cette accélération de l'histoire, à laquelle toutes les recherches futures vont être confrontées, appellera sans doute une réorientation des problématiques de l'anthropologie du Népal.

L'étude qui nous est présentée donne pourtant toute sa place à l'histoire, puisqu'elle est consacrée aux transformations, plus lentes et plus anciennes, que les Magar, ethnie tibéto-birmane de l'ouest du Népal, ont connues depuis leur intégration aux principautés hindoues de la région de Gulmi à partir du *xvi*^e siècle. Plus exactement — et c'est l'originalité de ce travail —, l'auteur nous invite à décoder la relation que les Magar ont alors entretenue les hindous de hautes castes (Bahun-Chettri) et les forgerons intouchables Kami. Avec les premiers — les rois Thakuri et leurs chapelains brahmanes — s'est instauré le dialogue des chefs à travers une manipulation de la relation entre pouvoir religieux et pouvoir politique, si fondamentale dans l'hindouisme. Avec les seconds, les Magar ont partagé l'espace très particulier et religieusement connoté de la mine, exploitée de concert jusqu'au début de ce siècle.

Consacré en quelque sorte à l'hindouisme populaire d'une minorité tribale, ce livre s'inscrit dans la principale tendance de l'anthropologie sur le Népal en France, à savoir celle de l'étude des rituels et du religieux, centrée ici sur les fêtes du calendrier et les rituels du cycle de vie, un chamanisme « intégré à l'hindouisme » et l'étude du panthéon régional partagé par tous les habitants quelle que soit leur caste. Comme le suggère le titre, l'argument principal — un des points forts de l'analyse — est la manipulation politique des rituels par les anciens chefs magar, notamment au niveau villageois. Ainsi l'auteur décrypte-t-elle l'émergence du culte rendu à Grame, nouvelle divinité qu'elle refuse de réduire à la classique déesse de village de l'Inde et dont elle fait une « personnification du pouvoir ». Grâce à une analyse synchronique, elle montre comment d'un ancien culte dédié à Bhume, dieu du sol, qui donnait lieu au sacrifice d'un cochon au profit de la maison du chef magar, pôle de la vie politique, on est passé