



HAL
open science

Paroles des Alpes et de l'Himalaya. Essai de psychologie intuitive sur une anthropologie des ontologies fantastiques dans deux imaginaires narratifs en milieu alpin. Entre Vallée d'Aoste et Népal.

Fabio Armand

► **To cite this version:**

Fabio Armand. Paroles des Alpes et de l'Himalaya. Essai de psychologie intuitive sur une anthropologie des ontologies fantastiques dans deux imaginaires narratifs en milieu alpin. Entre Vallée d'Aoste et Népal.. Linguistique. Université Grenoble Alpes; Università degli studi (Turin, Italie), 2016. Français. NNT : 2016GREAL036 . tel-01864604

HAL Id: tel-01864604

<https://theses.hal.science/tel-01864604>

Submitted on 30 Aug 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

**préparée dans le cadre d'une cotutelle
entre l'Université Grenoble Alpes
et l'Università degli Studi di Torino**

Doctorat de Sciences du Langage

Spécialité : **Linguistique, sociolinguistique et acquisition du langage**

Arrêté ministériel : le 6 janvier 2005 - 7 août 2006

Présentée par

Fabio ARMAND

Thèse codirigée par **Marie-Agnès CATHIARD** et **Enrico COMBA**

préparée au sein de l'équipe **Imaginaire et Socio-Anthropologie de LITT&ARTS** et du dipartimento **Culture, Politica e Società**

dans **les Écoles Doctorales LLSH Langues, Littératures et Sciences Humaines** et **Scienze psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione**

**Paroles des Alpes et de l'Himalaya.
Essai de psychologie intuitive sur une
anthropologie des ontologies fantastiques
dans deux imaginaires narratifs en milieu
alpin. Entre Vallée d'Aoste et Népal.**

Thèse soutenue publiquement le **19 février 2016**,
devant le jury composé de :

M. Jacques BERLIOZ

Anthropologie Historique, Directeur de recherches, EHESS-CNRS, Paris
(Président, Rapporteur)

Mme Giacomella OROFINO

Civiltà e Religioni Indo-Tibetane, Professore, Università degli Studi di Napoli
"L'Orientale" (Rapporteur)

Mme Marie-Agnès CATHIARD

Psychologie Cognitive, MCF-HDR Sciences du Langage, Université
Grenoble Alpes (Directrice)

M. Enrico COMBA

Antropologia, Professore, Università degli Studi di Torino (Directeur)



हिंडै छु

खै तारेनन बैतर्नी अङ्किएर हिंडै छु!! सकिन भुल्लन आत्मा भङ्किएर हिंडै छु!!

बिगारे पछि मति आत्म हत्या गरे पहिले देख्लान भनि बिचमा छडकिएर हिंडै छु!!

माया लाग्छ नातागोता इष्ट अनि उनको बहुला पागल भै कडकिएर हिंडै छु!!

टाढा बस्नआइँ पनि एकैपल पनि सकिन आत्मा बनी पछीपछि फंड्किएर हिंडै छु!!

मनाउन सकेनन परिवार ले पनि खै उता जस्तै यतापनि सङ्किएर हिंडै छु!!

Poème offert par Suresh Karki Nisad, poète de Dāman (Katmandou, octobre 2014)

Je marche.

On n'a pas pu m'aider à traverser le Baitarni¹. Je ne l'ai pas oublié et mon âme troublée continue d'errer.

La vie m'a abandonné, je me suis suicidé. Sans être vu, je me soustrais aux regards.

J'aimais beaucoup mes parents, mes amis, et Elle ; maintenant je vagabonde dans ma folie suspendue.

Je n'ai pas pu rester loin de mon monde, je le parcours comme un fantôme errant.

Ma famille n'a pas pu satisfaire les rituels, j'erre partout dans ce monde, enfermé.

(Traduction littéraire en français réalisée par Sandesh Niroula ; notre version poétique)

¹ La rivière Baitarni ou Vaitarni, mentionnée dans le *Garuda Purāna* et dans d'autres textes religieux de l'Hindouisme, s'écoule entre la Terre et le royaume de Yama, divinité de la mort, et permet d'accéder au portail méridional de la cité de Yama. Seules les âmes des pêcheurs traversent ce fleuve pour se présenter devant ce juge divin et en recevoir le jugement ultime.

Paroles des Alpes et de l'Himalaya. Essai de psychologie intuitive sur une anthropologie des ontologies fantastiques dans deux imaginaires narratifs en milieu alpin. Entre Vallée d'Aoste et Népal.

Résumé. Les objets principaux de notre recherche sont des paroles. De l'acte linguistique à la parole narrative, ce travail s'est consacré à explorer les patrimoines narratifs d'expérience de milieux alpins éloignés, depuis les Alpes francophones, à partir de notre expérience native en Vallée d'Aoste, jusqu'aux territoires himalayens de notre Népal d'adoption. Les documents narratifs de la collecte réalisée par Charles Joisten (1936-1981), éditée dans sa totalité au Musée dauphinois par Alice Joisten & Nicolas Abry (2005-2006), tout comme les enquêtes que nous avons conduites dans nos Alpes valdôtaines ainsi que chez les groupes Bahun-Chhetri et Newar du Népal, nous ont emmené sur les traces des ontologies fantastiques qui hantent les imaginaires narratifs de populations alpines éloignées. A partir de ces documents, nous avons voulu développer une analyse transculturelle d'*anthropologie neurocognitive comparée*, se basant sur une approche qui permette de faire le pont entre le domaine de l'ethnographie de la narration (la *folkloristique*) et les neurosciences cognitives. Par une prise en compte des liens entre les systèmes neurocognitifs des êtres humains producteurs d'imaginaire et leurs inspirations émanant du milieu culturel, nous sommes parvenu ainsi à pouvoir *dire quelque chose* du *sensorium* cérébral, de ses sources spécifiques insoupçonnées (a priori *contre-intuitives*), auxquelles puise la création de telles ontologies imaginaires. Pour ce faire nous avons inséré plus explicitement notre travail dans le cadre du modèle transculturel d'anthropologie neuro-cognitive BRAINCUBUS (élaboré depuis 2011 par Cathiard *et al.* ; Cathiard & Armand, 2014). Ajoutée à notre intention, une modalité autre que l'*intuition* de psychologie intuitive et la *contre-intuition* scientifique : une *sur-intuition* limitée aux expériences contre-intuitives non-délusionnelles.

En tant qu'interface entre le folklore du surnaturel et les plus récentes avancées de la neurophysiologie du sommeil, ce modèle neuro-anthropologique nous a permis de construire notre recherche à partir des ontologies imaginaires repérées de longue date par la folkloristique internationale, pour la plupart générées dans l'*état dissocié* du cerveau qu'est la *paralysie du sommeil*. En partant de ce quatrième état du cerveau, il est ainsi possible de dégager l'origine des différentes phénoménologies qui donnent naissance à l'*anthropodiversité* des ontologies surnaturelles. Ces *corps* dits « *fantômes* » étant pourtant neuralemement bien réels, notre objectif visait à réussir l'*unification* de tels *corps-fantômes* de l'imaginaire narratif humain avec les corps physiques : très concrètement par leurs *cartographies corticales*, comme cela a été possible pour les membres dits « *fantômes* » chez des patients amputés. Dans cette tentative de bouger les limites des connaissances concernant les ontologies fantastiques, nous avons focalisé principalement notre attention sur les deux types principaux de *corps-fantômes* issus des deux composantes fondamentales de la *paralysie du sommeil* : OBE (*Out-of-Body Experience*) et AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*). En partant de la matrice sémantique de cette *paralysie* – qui transparait de façon plus ou moins *intuitive*, voire *sur-intuitive*, selon l'expérience du sujet et le rapport ethnographique, dans les documents narratifs analysés – nous avons été à même de différencier les fondements corticaux des deux phénoménologies universelles de l'*âme-partie-visiter* (voyages extatiques) et du *dormeur-visité* (présence d'êtres incubes), celles-ci se produisant, *latéralisées* respectivement à droite (OBE) et à gauche (AP3S), dans la *jonction temporo-pariétale* (TPJ).

En examinant plus extensivement les déplacements hors-du-corps, nous avons pu mettre en évidence le rôle nodal d'une inquiétude partagée transculturellement, de nos Alpes entre la France et l'Italie jusqu'à l'Australie du « Temps du Rêve », en passant par l'Himalaya népalais. Il s'agit de la *précaution* de ne pas remuer le *corps inanimé* du sujet en paralysie, pour que le *corps-animé* s'y réintroduise. Cette *sur-intuition* physiologique – *mémorisée et transmissible en motif narratif* – devient un savoir-faire, précaution vitale pour qui partage avec le sujet en OBE ses récits et sa couche : l'action de retourner sur la bouche une personne en *paralysie du sommeil* reviendrait à la mettre en danger de mourir par suffocation, car elle ne peut reprendre le contrôle de sa respiration volontaire à cause de la paralysie des muscles intercostaux externes. La *paralysie du sommeil* dont la prévalence est plutôt importante – un peu moins de la moitié de la population a pu faire l'expérience de ce trouble du sommeil au moins une fois dans sa vie – nous a permis d'ancrer les récits dans des expériences neuralemement indéniables de *corps-fantômes*. En intégrant ces données dans une forme neurocompatible, nous avons pu unifier les matrices narratives universelles en partant des *corps-fantômes* fondamentaux OBE et AP3S, dans un modèle de création neurale pour ces ontologies fantastiques, lesquelles, présentes depuis plus de 50.000 ans au moins, vont continuer à hanter nos imaginaires enrichissant le *m/patrimoine* narratif de l'Humanité.

Mots-clés : Alpes et Himalaya, imaginaires narratifs, neuro-anthropologie, paralysie du sommeil, intuition/contre-intuition/sur-intuition.

Parole delle Alpi e dell'Himalaya. Saggio di psicologia intuitiva per un'antropologia delle ontologie fantastiche in due immaginari narrativi in ambienti alpini. Tra la Valle d'Aosta e il Nepal.

Riassunto. I principali oggetti della nostra ricerca sono delle parole. Dall'atto linguistico alla parola narrativa, questo lavoro si propone di esplorare i patrimoni narrativi d'esperienza in ambienti alpini distanti, dalle Alpi francofone, partendo dalla nostra esperienza nativa in Valle d'Aosta, fino ai territori himalayani del nostro Nepal d'adozione. I documenti narrativi della raccolta realizzata da Charles Joisten (1936-1981), pubblicata integralmente al Musée dauphinois da Alice Joisten & Nicolas Abry (2005-2006), come le inchieste che abbiamo condotto nelle Alpi valdostane e nel nostro paese d'adozione, presso i gruppi Bahun-Chhetri e Newar del Nepal, ci hanno portato sulle tracce delle ontologie fantastiche che abitano gli immaginari narrativi di popolazioni alpine distanti. A partire da questi documenti, abbiamo voluto sviluppare un'analisi transculturale di *antropologia neuro-cognitiva comparata*, che si basa su un approccio che permette di fungere da ponte tra il campo dell'etnografia della narrazione (la *folkloristica*) e quello delle neuroscienze cognitive. Tenendo conto dei legami tra i sistemi neuro-cognitivi degli esseri umani produttori d'immaginario e delle loro influenze provenienti dall'ambiente culturale, abbiamo potuto *dire qualcosa* del *sensorium* cerebrale, delle sue insospettabili fonti specifiche (a priori *contro-intuitive*), da cui attinge la creazione di tali ontologie immaginarie. A tale scopo, abbiamo inserito il nostro lavoro nel quadro del modello transculturale d'antropologia neuro-cognitiva BRAINCUBUS (elaborato a partire dal 2011 da Cathiard *et al.*; al quale abbiamo recentemente aderito: Cathiard & Armand, 2014). Abbiamo così aggiunto una modalità altra rispetto all'*intuizione* della psicologia intuitiva et della *contro-intuizione* scientifica: una *sovra-intuizione* limitata alle esperienze contro-intuitive non-delusionali.

In quanto interfaccia tra il folklore del sovrannaturale e i più recenti sviluppi della neurofisiologia del sonno, questo modello neuro-antropologico ci ha permesso di costruire la nostra ricerca a partire dalle ontologie immaginarie individuate da lungo tempo dalla folkloristica internazionale, la maggior parte di esse essendo generate nello *stato dissociato* del cervello detto *paralisi del sonno*. A partire da questo quarto stato del cervello, risulta così possibile declinare l'origine delle diverse fenomenologie che danno origine all'antropodiversità delle ontologie sovrannaturali. Premesso che questi *corpi* detti "*fantasma*" sono neuralmente reali, il nostro obiettivo è diretto a sostenere l'*unificazione* di tali *corpi fantasma* dell'immaginario narrativo umano con i corpi fisici: più concretamente attraverso la loro *cartografia corticale*, come è stato possibile per le membra dette fantasma in pazienti amputati. In questo tentativo di muovere i limiti delle conoscenze riguardanti le ontologie fantastiche, abbiamo focalizzato la nostra attenzione su due tipi principali di *corpi fantasma* generati dalle due componenti fondamentali della *paralisi del sonno*: OBE (*Out-of-Body Experience*) e AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*). Partendo dalla matrice semantica della *paralisi* – che traspare in maniera più o meno *intuitiva*, e perfino *sovra-intuitiva*, a seconda dell'esperienza del soggetto e del rapporto etnografico, nei documenti narrativi analizzati – è stato possibile differenziare i fondamenti corticali delle due fenomenologie universali dell'*anima partita in visita* (viaggi estatici) e del *dormiente visitato* (presenza di esseri incubi), che sono prodotte, *lateralizzate* rispettivamente a destra (OBE) e a sinistra (AP3S), nella *giunzione temporo-parietale* (TPJ).

Esaminando in maniera più estesa gli spostamenti extracorporei, abbiamo potuto mettere in evidenza il ruolo nodale svolto da una preoccupazione condivisa transculturalmente, dalle nostre Alpi tra Francia e Italia fino all'Australia del "Tempo del Sogno", passando attraverso l'Himalaya nepalese. Si tratta della *precauzione* di non muovere il *corpo inanimato* di un soggetto in paralisi, affinché il *corpo-animato* possa ricongiungersi a esso. Questa *sovra-intuizione* fisiologica – *memorizzata e trasmessa come motivo narrativo* – diventa un *savoir-faire*, una precauzione vitale per chi condivide con il soggetto in OBE i suoi racconti e il loro sostrato: l'azione di girare sulla bocca una persona in *paralisi del sonno* significherebbe metterla in pericolo di morte per soffocazione in quanto non potrebbe riprendere il controllo sulla sua respirazione volontaria a causa della paralisi dei muscoli intercostali esterni. La *paralisi del sonno*, la cui prevalenza è piuttosto importante – un po' meno della metà della popolazione può fare esperienza di questo disturbo del sonno almeno una volta nella vita –, ci ha permesso di ancorare i racconti in esperienze neuralmente innegabili di *corpi fantasma*. Integrando questi dati in una forma neuro-compatibile, abbiamo potuto unificare le matrici narrative universali partendo dai *corpi fantasma* fondamentali OBE e AP3S in un modello di creazione neurale per queste ontologie fantastiche che, da più di 50.000 anni, continuano ad abitare i nostri immaginari, arricchendo il *m/patrimonio* narrativo dell'Umanità.

Parole chiave: Alpi e Himalaya, immaginari narrativi, neuro-antropologia, paralisi del sonno, intuizione/contro-intuizione/sovra-intuizione.

Spoken narratives from the Alps and Himalayas. An essay in naive psychology for an anthropology of supernatural ontologies in two mountain imaginaries. Between Aosta Valley and Nepal.

Abstract. The main objects of our research rely on words. From speech intercourse experiences to spoken narratives, this work is dedicated to explore *experience-centered* narrative heritage in faraway alpine environments: from French-speaking Alps, our native experience in the Aosta Valley, to our adoptive Himalayan Nepal. Starting from the largest French collection of belief narratives, result of 30 years of fieldwork by the late Charles Joisten (1936-1981; recently fully published at Musée dauphinois by Alice Joisten & Nicolas Abry; 2005-2010), we focussed on *experienced-centered* reports as a broadening-deepening of our preceding surveys in our Valdostan milieu, and the same during several consecutive field investigations in our long-held longing for Nepal, inside Bahun-Chhetri and Newar groups. Hence we strolled on the trails of fantastic ontologies, the ones that haunt the narrative imaginary of such distant alpine communities. On processing these documents, we developed a cross-cultural analysis in *comparative neurocognitive anthropology*, elaborating a framework that allowed to bridge field folkloristics and cognitive neuroscience. By taking into account the relationships between the neurocognitive systems of human brains as *ontology engines*, be they physical or imaginary ontologies, and their inspirations from the cultural environments, we were enabled to tell something about the cerebral *sensorium*, with its specific, unimagined sources (*a priori counterintuitive*), from which the creation of such imaginary ontologies has drawn. For this purpose, we evaluated more explicitly our working hypotheses in the frame of the cross-cultural neurocognitive anthropological model BRAINCUBUS (developed since 2011 by Cathiard *et al.*; joint chapter publication in the 2nd year of this 3 year PhD: Cathiard & Armand, 2014). Notably we had the opportunity to benefit from the last significant improvements concerning psychological modalities of *intuition* within this framework.

As an *interface* between folklore studies of the supernatural and the latest advances in the neurophysiology of sleep, this model has allowed us to build our research on imaginary ontologies (as landmarked long ago by international folkloristics), by considering that virtually all of which originated in the *dissociated brain state* called *sleep paralysis*. Starting from this 4th state of the brain, it was possible to identify the origin of different phenomenologies which spawn the *anthropodiversity* we meet for supernatural ontologies. Establishing that these so-called “phantom” bodies are clearly neurally real, our purpose was to achieve the unification of main *phantom-bodies* with physical *bodies*, in a very tangible evidence, from their *cortical mapping*, as it was demonstrated for so-called “phantom” limbs in amputees. In this attempt to move the boundaries of current academic *disbeliefs* about fantastic ontologies, we focussed mainly on the two main types of phantom-bodies generated by the two fundamental components of sleep paralysis: OBE (*Out-of-Body Experience*) and AP3S (*Alien Sensed Presence from Self Shadowing*). In the narrative documents we elicited the semantic matrix of paralysis – which is more or less overt, depending on the *degree of intuition*, as the experience of both informants and ethnographers can vary, up to *overintuition*. And we became able to differentiate the cortical sources of the two universal narratives of the “soul leaving the body for visiting” (ecstatic journeys) and of “sleeper visited” (presence of incubus beings), both generated, say “incubated”, in the temporo-parietal junction (TPJ), and *lateralized* respectively to the right (OBE) and to the left (AP3S).

A more extensive examination of OBE journeys allowed us to highlight the nodal role played by a cross-culturally shared anxiety, from our Alps, between France and Italy, to “Dreamtime” in Australia, via Nepalese Himalayas. This is an injunctive *precaution*: do not move the inanimate body of a person in *sleep paralysis*, to allow the animate body to re-enter, avoiding subject’s death. This physiological *over-intuition* – stored and shared in *narrative motifs* – became a *know-how*, an anti-lethal *sapiential care*, advised to those who share such narratized experience reports and the bed with people in OBE. Actually rolling face down a sleep paralyzed person is at high risk of suffocating to death: because s/he can not recover *control of voluntary breathing*, since external intercostal muscles are paralyzed. This *sleep paralysis* phenomenology – whose *prevalence* is high since a little less than half of the population could experience this sleep disorder at least once in life – is widespread enough to fuel transmissibility of narratives grounded in neurally undeniable experiences of *phantom bodies*. When framing these *explicanda* in a neurocompatible format, we were able to *unify* narrative matrices, elaborated from universally experienced OBE or AP3S *phantom bodies* within BRAINCUBUS as a model capable of neural creativity for such fantastic ontologies. Occurring in homeotherm mammalian brains for 70Myrs, and formulated by human wisdom along more than 50,000 years at least, they will continue to haunt our imaginary and enrich the narrative heritage of Humanity.

Keywords: Alps and Himalaya, narrative imaginaries, neuro-anthropology, sleep paralysis, intuition/counter-intuition/over-intuition

Remerciements

En préambule de cette thèse, nous voulons en quelques lignes regarder en arrière ces trois dernières années de travail. Nous avons bien appris qu'une recherche est loin d'être un travail solitaire et que nous n'aurions pas eu la possibilité de porter à terme ce projet sans l'aide de nombreuses personnes qui ont contribué, de manière différente, au développement de nos connaissances. Nous voulons ainsi remercier toutes les personnes qui nous ont apporté leur aide et leur soutien pour la réalisation de ce travail.

Nous tenons à remercier, en tout premier, notre co-directrice de thèse, côté français, Marie-Agnès Cathiard, pour son soutien, ses conseils et sa collaboration constante dans le développement de notre recherche tout au long de ces trois années. Grâce à ses patients enseignements, nous avons pu avancer dans nos connaissances dans le domaine des sciences du cerveau et de la psychologie cognitive et apporter ainsi notre petite contribution au développement du modèle transculturel d'anthropologie neuro-cognitive BRAINCUBUS. Nous remercions notre co-directeur, côté Italie, Enrico Comba pour avoir toujours suivi avec intérêt, depuis notre mémoire de master, notre travail de recherche et nous avoir apporté des réflexions précieuses pour ce qui concerne surtout le domaine du chamanisme et la construction d'une approche comparative touchant différents phénomènes religieux que nous avons pu rencontrer au cours de la période de travail sur le terrain au Népal. Nous remercions Giacomella Orofino et Jacques Berlioz pour avoir accepté de participer à l'examen doctoral de notre travail, avec leur expertises de recherche, la première pour ses compétences dans le domaine des civilisations indo-tibétaines, sur les deux côtés de l'imposante chaîne himalayenne, le second pour sa connaissance des récits de croyance dans les Alpes francophones sur la longue durée du Moyen Âge à nos contemporains.

Une personne importante qui a contribué énormément à l'avancement de notre projet de recherche a été Christian Abry : nous le remercions pour l'amitié qui désormais nous lie, depuis notre première rencontre à la Fête internationale des patois de 2010 à Aoste, et pour les riches apports qu'il nous a toujours offerts et qu'il continue à nous donner. Un grand merci pour nous avoir accompagné pendant toutes ces années. Une autre personne envers laquelle nous avons une dette de gratitude est Alice Joisten : grâce à elle, nous avons pu développer nos connaissances concernant le folklore narratif des Alpes françaises. Sa disponibilité et sa précieuse collaboration nous ont guidé dans l'interprétation des documents narratifs de la collecte de son mari Charles Joisten.

Un remerciement spécial va à notre mère et à son compagnon, Giuseppe, pour leurs encouragements et leur assistance, aussi bien matérielle que morale, qui nous ont permis de mener à terme notre projet de recherche des Alpes françaises jusqu'au plus lointain Himalaya népalais.

Pour ce qui concerne les financements qui nous ont permis de conduire notre recherche sur le terrain himalayen du Népal, nous remercions le bureau des facilités tarifaires de l'Assessorat au tourisme, au sport, au commerce et aux transports de la Région Autonome de la Vallée d'Aoste pour avoir contribué aux remboursements des coûts des billets d'avion pour les deux voyages réalisés au Népal en 2013. Nous remercions aussi l'école doctorale Langues, Littératures et Sciences Humaines (ED LLSH) de l'Université Stendhal de Grenoble pour nous avoir accordé la bourse Aires culturelles, nous permettant ainsi de financer notre premier voyage au Népal de 2014. Côté institutions valdôtaines, nous n'oublions pas la présence bienveillante d'Alexis Bétemps, que ce soit directement ou par ses successeurs, Saverio Favre au BREL et Christiane Dunoyer au CEFP, qui ont toujours

accueilli efficacement nos demandes de renseignements (avec un « *gramassi* » spécial à Rosito Champrétavy qui sait veiller sur la sortie des textes qui lui sont confiés).

Nous avons développé un rapport profond avec le Népal bien longtemps avant le début de notre travail de recherche. Nous remercions ainsi le cher ami Jo Gal pour nous avoir fait découvrir cette terre alpine aux immenses hauteurs enneigées : sans lui, le Népal serait encore un rêve lointain... Et, certainement, notre recherche n'aurait pas pu avancer sans l'appui et l'aide constants de notre famille népalaise d'adoption : les Burlakoti. Nous devons beaucoup à notre *dāi* népalais Rajan Burlakoti qui nous a accueilli comme un frère dans sa maison à Bhaisepati (Lalitpur), en nous fournissant tout le soutien dont nous avons besoin pour l'avancement de notre projet. Un remerciement particulier à ses deux jeunes filles, Rabina et Rejina, que nous avons vu grandir, et à sa femme, Parbati, pour nous avoir nourri au cours de l'année que nous avons partagée dans son habitation. C'est toujours grâce à notre *dāi* Rajan que nous avons pu découvrir celui qui est devenu notre village népalais, *mero gaun* : Salyantar, haut-plateau serti dans les collines népalaises du district de Dhading, aux pieds de la chaîne du Manaslu et du Ganesh Himal. Nous voulons remercier notre *dāi* Rabindra Burlakoti et sa famille qui nous ont accueilli dans leur maison et nous ont offert le privilège de prendre le *bhāi tika*, le *tika* des frères, en nous insérant ainsi formellement dans leur famille comme leur *sānu kāncho*, le frère le plus jeune. Un autre remerciement particulier pour Jyoti Burlakoti qui nous a guidé à la découverte du petit Majh Gaun, au cours de notre toute première visite à Salyantar, en 2011, et pour la belle amitié que nous avons construite au cours de ces quatre ans. Plus généralement, nos remerciements vont à tous les habitants de ce village et, spécialement, aux professeurs de la *Shree Salyantar Highter School* qui encourageaient leurs amis, parents et voisins à partager leurs expériences surnaturelles avec ce jeune « *jhākri* » venu de la lointaine Vallée d'Aoste.

Une autre aide fondamentale pour l'avancement de notre travail sur le terrain est venue d'une autre famille népalaise qui nous a accueilli dans sa maison de Dallyu, au pieds de l'imposante colline de Swayambhunāth. Nous remercions, alors, de tout cœur Pushpa K. C., sa femme Leena, le petit Sarthak, Rishi *bhāi*, Merina et leurs parents. C'est grâce à eux que nous avons pu vivre dans la magnifique Katmandou et rencontrer notre *gurubā*, le *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari, qui nous a guidé à la découverte des nombreuses formes spirituelles qui hantent les imaginaires narratifs népalais et des Newars, en nous permettant de construire une classification de ces ontologies fantastiques. C'est à lui que nous devons les avancements dans la compréhension du chamanisme népalais. Nous remercions aussi Mohan Keimrikh, *swami* Padmasattva, responsable des recherches auprès de la *Meditation, Spiritual Science and Research Foundation* de Katmandou, qui nous a accueilli au sein de son centre de recherche et guidé dans la découverte des pratiques tantriques et à la rencontre des *jhākris* Tamang dans le village de Nayā Gaun, dans les collines de Nagarkot.

De nombreuses autres personnes nous ont aidé dans notre travail de recherche. Nous remercions l'ami Gopal Ojha pour notre longue amitié et pour avoir partagé ensemble un long voyage dans le Far West Nepal pour connaître sa famille et son frère, *dhāmi* dans un village de la jungle du Chaumala V.D.C. Nous tenons aussi à remercier Dipendra Bajracharya, directeur de la *School of Creative Communication*, et sa femme Nagina Shrestha pour nous avoir appris à lire et à écrire l'alphabet *devanāgarī* et nous avoir introduit dans la culture et les traditions des Newars. Un autre remerciement va à la grande famille du Chikusa café, à Jyatha, le meilleur café de Katmandou qui est devenu notre bureau népalais où nous avons rencontré beaucoup d'informateurs et conduit de nombreux entretiens. Nous voulons remercier les amis Kumar Thapa, Suresh Karki Nisad, Rupesh Thapa, Ram Kumar Bhujel, Bobby Sherpa, Pemba Sherpa, Sobin Dhungel, Shiva Lamichhane, Shyam Khakurel, Abishek Shrestha, Jivan Pandey, Shree Bahadur Gurung, Dawa Tamang, Suraj Shakya et tous les autres amis que nous avons rencontrés au Chikusa café depuis notre première visite, en 2010. Trois autres personnes ont été fondamentales pour nos séjours népalais : Roberto Boesi *dāi*, cher ami qui partage avec nous le même amour pour le Népal, Angelica Rosenberg Colorni, qui habite depuis longtemps

Katmandou, et sa fille Maya Khan. Sans leur présence et leur chaleureuse amitié, la vie au Népal, surtout dans les moments les plus difficiles, aurait certainement été bien plus dure.

En revenant au cœur des Alpes françaises, nous voulons remercier les personnes qui nous ont accompagné dans ce parcours de trois ans dans la ville de Grenoble. Nous remercions avant tout le Centre de Recherche sur l'Imaginaire(CRI) pour nous avoir accueilli en nous donnant la possibilité de conduire nos recherches et d'avancer dans la réalisation de notre thèse. Trois amis ont contribué énormément à accueillir un valdôtain francophone et à l'intégrer dans leurs groupes d'amis : nous remercions Andréa Rando Martin pour nous avoir guidé au cours de nos premiers pas à la découverte de la vie en France et Clément Pelissier pour avoir partagé de très beaux moments, devant quelques petits verres, à discuter d'imaginaire. Un remerciement spécial à Xavier Guicher-Delannaz, amateur de rock psychédélique, pour l'amitié que nous avons bâti au cours de ces trois années, entre musique, soirées un peu folles, partages scientifiques et un beau projet de visiter ensemble le Népal, avec une toute petite étape dans le royaume du Bhoutan.

Nous remercions aussi la petite communauté népalaise de Grenoble, notre premier contact et maître de népalais de base, Ramesh Bista, et les amis Manish, Sandip, Sri Prem, Uttam et Bipin. L'ami pakistanais Rana et notre frère indien Tosh méritent aussi des remerciements pour nous avoir amené, sans trop de difficulté, à apprendre quelques éléments de hindi. Nous tenons à remercier tout particulièrement notre *dāi*, Sandesh Niroula, qui nous a aidé maintes fois dans la traduction de nos interviews conduites en népalais et nous a accueilli chez lui comme un vrai frère. Un merci à sa femme Shobha et à la petite Shatabdi, notre *chorī*. Nous remercions aussi un groupe d'amis que nous avons rencontrés suite au terrible tremblement de terre qui a touché le Népal le 25 avril dernier, un événement qui nous a rapprochés inséparablement : notre *dāi* franco-newari Lionel Dode, sa femme Sophie et Céline Bonnet, membres de l'association J'Harisiddhi Népal que nous avons fondée tout récemment. *Tapai haru sabailai dhanyabād chha !*

En tout dernier, les remerciements les plus premiers pour tous les informateurs valdôtains et népalais qui ont permis la réalisation de ce travail de recherche : sans leur collaboration et le partage de leurs expériences, ce travail n'aurait jamais vu le jour !

Table des matières

Intuitions, contre-intuitions, sur-intuitions d'un Valdôtain adopté au Népal, entre ses deux terrains	1
PREMIERE PARTIE	
Théories pour une anthropologie neurocognitive de la narration	7
Chapitre 1. Croire la croyance : un nouveau cadre de travail	9
1. A propos d'une rencontre avec le surnaturel	9
2. Une théorie « <i>experience-centered</i> » de la croyance aux esprits	12
3. Epilogue : un choix des esprits	21
Chapitre 2. Des cauchemars à la paralysie du sommeil	27
1. Le cauchemar : entre surnaturel, médecine et psychanalyse	27
2. Une approche neurologique des états normaux du cerveau humain : éveil, sommeil à ondes lentes et sommeil paradoxal	30
3. Paralysie du sommeil : un état dissocié du cerveau	35
4. Culture et paralysie du sommeil	48
Chapitre 3. Le « <i>cognitive turn</i> » : un mauvais tournant pour le surnaturel	61
1. Le <i>cognitive turn</i> : une nouvelle approche pour l'anthropologie de la religion	61
2. La modularité de l'esprit : intuition et domaines ontologiques	64
a. La biologie naïve	67
b. La physique naïve	69
c. La psychologie naïve	72
d. La sociologie naïve	74
3. Le domaine de la religion et du surnaturel : le contre-intuitif	76
4. Du <i>minimalement contre-intuitif</i> vers le <i>sur-intuitif</i> : une sortie par le haut	86
Chapitre 4. Un cadre heuristique, interface entre le neural et le narratif pour l'unification ontologique des corps et des corps fantômes	91
1. Vers une <i>anthropologie neurocognitive</i>	92
2. L'héritage de Tylor	94
3. Les phénomènes autoscopiques : vers le cadre BISO (<i>Brain Incubator for Supernatural Ontologies</i>)	98
4. Des <i>membres « fantômes »</i> aux <i>corps « fantômes »</i>	104
5. La <i>Jonction Temporo-Pariétale (TPJ)</i> et la création neurale des corps « fantômes » fondamentaux : OBE et AP3S	115
6. BRAINCUBUS : aperçus transculturels sur les fondements du <i>sensorium</i> neuronal de la paralysie du sommeil	123
a. <i>Sensorium</i> visuel	124
b. <i>Sensorium</i> auditif	130
c. <i>Sensorium</i> tactile	131
7. Un chemin neural de l'expérience à la narration	134
8. Un cadre heuristique en anthropologie neurocognitive pour l'étude de la folkloristique	137
9. Une pierre de touche exemplaire : <i>intuition, contre-intuition</i> et <i>sur-intuition</i> du vol	143
10. Le partage du <i>sur-intuitif</i>	146

DEUXIEME PARTIE

Ethnographies narratives du proche au lointain en distants milieux alpins	149
Chapitre 1. Traversée, en narration, des Alpes francophones	153
1. La <i>chauchevieille</i> : présence d'un nom pour le cauchemar dans les Alpes	153
2. Le <i>chaufaton</i> , un lutin-cauchemar des Alpes	156
3. Quand le cauchemar se diabolise	158
4. Croquemitaines alpins en cérémonie	162
5. Voyages alpins en OBE	164
6. Des voyages à une vitesse extraordinaire	169
7. Une neuro-anthropologie de la parenté des ontologies fantastiques : sexuation, alliance et filiation entre loups-garous et <i>cauquemares</i>	171
8. Rencontres valdôtaines : le <i>tseutson</i> et ses homologues	174
9. Les taons prototypes des esprits errants harceleurs : une matrice sémantique pastorale pour les déplacements des <i>corps-fantômes</i> (AP3S en OBE)	183
Chapitre 2. Passages en « inalpage » dans l'Himalaya du Népal : aperçu historique et pratiques religieuses	187
1. Le Népal : contexte historique et anthropologique	188
2. Quelques notations philosophiques concernant la notion d'âme/esprit dans la pensée hindoue	200
3. Les pratiques rituelles de la mort dans les sociétés brahmanes du Népal central et chez les Newars de la vallée de Katmandou	204
4. Une phénoménologie des ontologies spirituelles en transformation	211
5. Chamanismes himalayens	219
6. <i>Ban jhākri</i> et initiations chamaniques en OBE	226
7. Éléments pour une classification des ontologies fantastiques spirituelles du folklore narratif des <i>Bahun-Chhetri</i> du Népal	233
Chapitre 3. Le folklore narratif du Népal : êtres fantastiques et paralysie du sommeil	243
1. Les mots de la paralysie du sommeil	243
2. Les <i>bāyu</i> et la paralysie du sommeil	245
3. La <i>kichkannī</i> , esprit-vampire succube	247
4. Rencontres surnaturelles « <i>on the road</i> » : le folklore routier de la <i>kichkannī</i>	255
5. La <i>boksī</i> et la paralysie du sommeil	259
6. Le folklore des Newars : le <i>khyāk</i>	265
7. La <i>paralysie du sommeil</i> au Népal : une analyse neuroanthropologique	279
Du comparatisme à une Anthropologie neuro-cognitive comparée, ou de Cogne (AO – Italie) à Uluru (NT, Australie) : la tangibilité neurale du patrimoine des narrations d'expérience de l'Humanité	287
Bibliographie générale	297
Annexe 1 : Collectes Alpines	327
I. Le cauchemar (AP3S et apparentés)	327
II. Voyages hors-du-corps (OBE)	341
Annexe 2 : Collecte Himalayenne	351
Publications personnelles	389

Système de transcription pour le népalais

Type de consonne	Consonne	Forme translittérée
vélaire	क	ka
vélaire aspirée	ख	kha
vélaire	ग	ga
vélaire aspirée	घ	gha
vélaire nasale	ङ	ṅa
palatale	च	cha
palatale aspirée	छ	chha
palatale	ज	ja
palatale aspirée	झ	jha
palatale nasale	ञ	ña
rétroflexe	ट	ṭa
rétroflexe aspirée	ठ	ṭha
rétroflexe	ड	ḍa
rétroflexe aspirée	ढ	ḍha
rétroflexe nasale	ण	ṇa
dentale	त	ta
dentale aspirée	थ	tha
dentale	द	da
dentale aspirée	ध	dha
dentale	न	na
bilabiale	प	pa
bilabiale aspirée	फ	pha
bilabiale	ब	ba
bilabiale aspirée	भ	bha
bilabiale	म	ma

Voyelle indépendante	Forme translittérée	Signe vocalique (mAttrAs)
अ	a	
आ	ā	।
इ	i	ि
ई	ī	ी
ए	u	ु
ऊ	ū	ू
ऋ	r̥	ॠ
ॠ	e	ॡ
ऐ	ai	ॢ
ओ	o	ॣ
औ	au	।
अं/अँ	aṃ/añ	ँ
अः	aḥ	ः

Consonne conjointe	Forme translittérée
क्ष	ksha
त्त	tra
ज्ञ	gña

Type de semi-voyelle	Semi-voyelle	Forme translittérée
sonore	इ	ya
sonore	र	ra
sonore	ल	la
sonore	व	wa
muette	श	sh
sonore	ष	ṣa
muette	स	sa
sonore	ह	ha

Nota Bene : Pour la transcription des mots en patois valdôtain, nous utilisons la proposition de graphie que nous avons adoptée dans notre *Petit dictionnaire du francoprovençal valdôtain* (Armand, 2013b).

Intuitions, contre-intuitions, sur-intuitions d'un Valdôtain adopté au Népal, entre ses deux terrains

J'étais assis sur une natte en jonc, dans la petite cour devant la maison d'un informateur Newar, à Boksi gāun, un des villages du *ward* 6 de Salyantar, dans le district de Dhading. Au soleil couchant des campagnes perdues dans les collines népalaises, j'attendais une vieille femme qui voulait partager avec moi son expérience de rencontre surnaturelle avec une procession nocturne d'esprits, la *panchabhāya*. Mon carnet froissé et un crayon consumé reposaient à côté d'un verre de *dudh chiyā*, le thé au lait que le fils de mon informatrice avait préparé pour moi. Tout à coup, un coup de tonnerre gronda derrière les collines qui cachent la chaîne himalayenne, d'où seulement la pointe pyramidale enneigée du Manapati sortait des nuages. Un orage était en train de s'approcher du village. Le jeune fils de l'informatrice que j'étais en train d'attendre s'approcha et, avec le peu de mots d'anglais mal appris qu'il connaissait, me fit comprendre qu'il avait besoin de mon aide. J'abandonnais ainsi mon carnet et le crayon sur la natte pour le suivre dans l'espace qui se trouve derrière l'habitation et l'étable, où deux buffles et quelques chèvres reposaient tranquillement, insouciantes de l'orage qui approchait. Deux ou trois cent pailles de riz, le résultat d'une journée de dur travail dans les rizières, attendaient d'être rangées avant que la pluie puisse les mouiller. Une fois que nous les eûmes entassées sous une construction en bois, le jeune me guida vers le petit foyer qui se trouvait à côté de l'étable. La famille était réunie devant un petit feu qui faisait danser les ombres dans le crépuscule. Je m'assis sur un banc en bois, à côté d'une dame qui me tendit un verre de lait, encore tiède, qu'elle venait de traire d'un des grandes buffles grisâtres qui reposaient à quelques pas de nous. En me souriant un peu gênée, elle commença à me raconter, en népalais, l'expérience surnaturelle qu'elle avait vécue, il y avait seize ans, quand elle était en train de rénover la maison où nous étions en train de discuter, à la chaleur du feu de cette soirée pluvieuse d'octobre. Après avoir fermé, comme chaque soir, l'entrée de la cour avec un *bāsko jhāl*, une grille construite avec des bouts de bambou et d'autres « ramailles » (comme on dirait dans mon valdôtain), elle s'était endormie sur le plancher en bois devant l'habitation. Au cours de la nuit, une drôle de musique la réveilla. Elle ouvrit les yeux et perçut, dans le noir, une dizaine de figures, habillées en blanc, debout devant l'entrée de la maison, le long de la route en terre battue qui conduit vers le village voisin des Kumals. Ces présences étaient en train de jouer de la musique avec des *ghanti* (clochette traditionnelle), des *mādal* (tambour à deux peaux de tradition népalaise) et des *dholak* (tambour à deux peaux de type indien). Ces musiciens surnaturels s'arrêtèrent quelques instants

encore devant la grille en bambou pour continuer, ensuite, leur vagabondage dans la nuit. L'informatrice me regarda en souriant et, après quelques instants de silence rompu seulement par la pluie battante, elle ajouta que ces esprits formaient la *panchabhāya* et qu'ils n'avaient pas pu entrer dans la cour car le *jhāl* leur bloquait le passage.

Cette situation ne représente qu'un des épisodes dans lequel un chercheur peut se trouver plongé au cours de ses enquêtes sur son terrain de recherche. Il faut s'imaginer la scène où un anthropologue arrive auprès de la communauté qu'il désire observer, étudier, comprendre, pour en décrire les traditions, les croyances, le système social et culturel. L'aspect fondamental de toute recherche anthropologique devient alors la rencontre. Premièrement, la rencontre avec la richesse de cet univers nouveau que l'on ne comprend pas encore forcément dans sa totalité et que l'on doit apprendre à explorer, avec la timidité révérencielle typique de celui qui se trouve pour la première fois dans un contexte inhabituel. Mais, surtout, c'est la rencontre avec les personnes qui appartiennent à ce monde, à ces traditions et à ces cultures, qui accueillent cet étranger et l'accompagnent, avec disponibilité et attention, dans la découverte de leur univers physique et culturel. Cependant, cette rencontre n'est pas seulement unidirectionnelle. La rencontre avec nos informateurs devient plutôt un processus de construction mutuelle d'un savoir partagé, l'épanouissement d'une curiosité qui naît de cette interférence entre deux mondes différents mais qui reposent sur les mêmes bases d'humanité. Et c'est là alors, dans le respect de l'« autre » et dans le partage, que la connaissance anthropologique peut se déployer.

Les objets principaux de notre recherche sont des paroles. De l'acte linguistique à la parole narrative, notre recherche vise à explorer les patrimoines narratifs en milieux alpins, des Alpes francophones, en partant de notre expérience native de la Vallée d'Aoste, jusqu'aux territoires himalayens du Népal. Nous sommes arrivés au Népal, pour la première fois en tant que chercheur, en février 2013. Nous avons déjà rencontré, depuis 2010, ce pays serti dans les hauteurs enneigées de l'Himalaya et ses populations si accueillantes, quand nous avons partagé quelques semaines en compagnie de vingt-cinq enfants qui habitent un tout petit orphelinat à Nakkhu, juste au-dehors de la *ring road* qui entoure la ville de Katmandou et une partie du district de Lalitpur, dans la vallée centrale de Katmandou. A cette époque, nous étions en train de terminer notre licence universitaire en ethnolinguistique et de rédiger notre mémoire sur la classification des récits de croyance concernant les ontologies fantastiques qui habitent l'imaginaire narratif des Alpes francophones de la Vallée d'Aoste. Cet intérêt pour la littérature orale alpine nous aura, ensuite, conduit sur les traces d'une ontologie fantastique spécifique, le loup-garou, dont nous avons étudié le folklore narratif dans les Alpes francophones, dans le cadre d'un mémoire de master en anthropologie de la religion.

La matière narrative des contes merveilleux et des récits de croyance a longtemps rencontré l'intérêt des chercheurs qui se sont intéressés aux littératures orales d'un point de vue comparatiste, en particulier pour ce qui concerne l'analyse du caractère universel de certains motifs et de la spécificité et l'originalité de certains autres. Toutefois, une approche essentiellement culturaliste ne permet pas de saisir la complexité des phénomènes plus fondamentaux qui sont à comprendre si l'on veut progresser au-delà de ce qui apparaît comme manifeste. En fait, elle se limite à constater, d'une part, la présence d'éléments narratifs communs entre différents répertoires en s'appuyant sur le caractère (quasi) universel de récits-types. D'autre part, elle attribue les variations (« écotypes »), au sein de ces mêmes répertoires, à l'influence de la culture locale avec ses spécificités. Dans ce travail de recherche, nous voulons aborder ces questions en adoptant un nouveau point de vue, en développant une approche qui veut faire le pont entre le domaine de l'ethnographie de la narration et celui des neurosciences cognitives. La construction d'une anthropologie neurocognitive ainsi que notre approche transculturelle – des Alpes à l'Himalaya... et bien au-delà – nous permettront de dire quelque chose à propos de la création neurale des ontologies fantastiques qui hantent les imaginaires narratifs humains et qu'on retrouve dans les genres narratifs repérés par la folkloristique comme récits d'expérience et récits de croyance.

La première partie de notre travail, *Théories pour une anthropologie neurocognitive de la narration*, nous permettra de définir le contexte théorique sur lequel nous bâtirons le modèle neuroanthropologique pour l'étude des ontologies fantastiques, en mettant en évidence le développement des notions et des méthodes fondamentales pour pouvoir envisager la construction de notre approche. Le premier chapitre de notre étude focalisera essentiellement l'attention sur les réflexions conduites par David J. Hufford (1982), auteur de *The Terror that Comes in the Night. An experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, un des travaux pionniers, qui prend en compte, pour la première fois, les liens entre les systèmes neurocognitifs des êtres humains producteurs d'imaginaire et les inspirations émanant du milieu social et culturel. Son œuvre sur le phénomène de la *Old Hag*, abordé, dès les premières années 1970, au cours de son travail sur les archives de folklore à Terre Neuve, nous propose une nouvelle approche empirique pour le travail sur le terrain. Cette nouvelle perspective vise à prendre au sérieux les expériences des informateurs afin de permettre au chercheur de se plonger pleinement dans le système de croyance qu'il est en train de décrire et accepter ainsi le point de vue de l'« autre ». Bref, le chercheur doit « croire la croyance », l'accepter comme raisonnable. Grâce à son approche *experience-centered*, Hufford a pu rattacher les croyances autour de nombreuses ontologies fantastiques à la *paralysie du sommeil*, un *état dissocié* du cerveau humain.

Pourquoi parler de cerveau ? Et qu'est-ce que la paralysie du sommeil ? Le deuxième chapitre de notre travail veut répondre à cette question en parcourant les étapes historiques relatant les découvertes neurophysiologiques concernant le domaine, encore en grande partie cryptique, du sommeil et du rêve. La découverte, à partir des années 1950, d'un troisième état du cerveau, le sommeil paradoxal, a permis d'avancer énormément dans la compréhension des phénomènes du sommeil. Nous proposons alors une approche neurologique sur la base d'états normaux du cerveau qui nous permette d'accéder à une nouvelle interprétation pour un phénomène transculturel, le cauchemar, en mettant en évidence ses stabilités neurophysiologiques et ses variations. Nous relierons ces expériences, transculturellement présentes, à l'*état dissocié* dit de *paralysie du sommeil*, une forme de quatrième état du cerveau, dont la haute prévalence permet à 40-50% de la population d'en faire l'expérience au moins une fois au cours de la vie. Grâce à cette approche neurologique, nous pourrions observer comment une influence réciproque de la culture et de la biologie nous permet de proposer un cadre de travail précis pour l'étude des variations culturelles *narrées* de la paralysie du sommeil.

Le troisième chapitre veut être une discussion concernant le récent tournant cognitif dans le domaine de l'anthropologie et de la sociologie de la religion. Cette nouvelle « science cognitive de la religion » se propose de s'interroger sur l'universalité des modèles cognitifs de l'esprit humain pour pouvoir comprendre comment l'architecture mentale des êtres humains canaliserait la diffusion des croyances et des traditions religieuses. Dans le cadre de notre modèle neuro-anthropologique des croyances surnaturelles, nous ne pouvons pas passer sous silence une approche cognitive des phénomènes religieux qui attire toujours plus d'adeptes et qui, plus spécifiquement, apporte des notions utiles pour la compréhension de notre domaine d'étude. Toutefois, nous devons rappeler que le *cognitive turn* s'inspire essentiellement de la psychologie cognitive, assez peu des neurosciences. En outre, certains aspects de cette théorie – nous pensons, par exemple, à l'hypothèse du *minimalement contre-intuitif (MIC)*, proposée par Pascal Boyer – ne répondent pas aux questions fondamentales sur l'origine des ontologies surnaturelles, en *commençant* même par nier l'existence des êtres et apparitions fantastiques.

Après un bilan critique adressé à cette approche, afin de remplacer l'imprécision conceptuelle et neurale de MIC, par un mode radicalement *sur-intuitif*, bénéficiant de l'accès à des expériences extraordinaires de sujets « ordinaires » (ni « mystiques », ni délusionnels), nous proposerons dans le quatrième et dernier chapitre de la partie théorique de notre thèse, les développements du modèle BRAINCUBUS, élaboré depuis 2011 par Cathiard *et al.* (2011a, 2011b, 2012 ; cf. aussi Cathiard & Abry, 2013 et 2014, Cathiard, 2014 et Cathiard & Armand, 2014). En faisant le pont entre le folklore du surnaturel et les plus récentes avancées de la neurophysiologie du

sommeil, ce modèle transculturel d'anthropologie neuro-cognitive nous permet de construire une étude concernant les ontologies imaginaires générées dans l'*état dissocié* du cerveau qu'est la *paralysie du sommeil*, celles-là même qui ont été repérées de longue date par la folkloristique internationale. En partant de cet état spécifique du cerveau, sans exclure d'autres étiologies (stimulation corticale, lésions irritatives, etc.), il est ainsi possible de dégager l'origine des différentes phénoménologies qui donnent naissance à plusieurs ontologies surnaturelles, des *corps* « *fantômes* » neuralement réels. Notre objectif est de réussir l'*unification* de ces *corps* « *fantômes* » de l'imaginaire narratif humain avec les corps biologiques, très concrètement par leurs *cartographies corticales*, comme cela a été possible pour des membres « *fantômes* » chez des patients amputés. Grâce aux travaux de l'équipe de neurologues dirigée par Olaf Blanke, nous avons pu développer une neuroanthropologie des ontologies fantastiques qui considère le couple des zones gauche et droite de *TPJ* (Jonction Temporo-Pariétale) du cerveau humain comme un véritable *incubateur cérébral d'incubes*, en s'appuyant sur les deux composantes OBE (*Out-of-Body Experience*) et AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*) qui se manifestent dans cet état spécifique du cerveau qu'est la *paralysie du sommeil*.

Nous présenterons, enfin, dans la deuxième partie de cet écrit, *Ethnographies narratives du proche au lointain en distants milieux alpins*, notre travail de recherche et de collecte de documents narratifs conduit au plus près de nos terrains, des Alpes francophones à l'Himalaya du Népal. Un premier chapitre proposera un voyage en narrations dans les Alpes francophones², où nous aborderons les documents narratifs de la collecte alpine de Charles Joisten pour mettre en évidence plusieurs ontologies fantastiques aux fonctions indéniablement cauchemardesques. Nous continuerons notre parcours en analysant des documents que nous avons collectés en Vallée d'Aoste et qui serviront de test sur les degrés de l'intuition dans notre quête d'incubes alpins. Les deux derniers chapitres la matière narrative de l'Himalaya népalais, issue de notre second terrain. Après une présentation du contexte historique, culturel et religieux du Népal, nous focaliserons notre attention sur le folklore narratif des groupes népalais Bahun et Chhetri et du groupe ethnique Newar de la vallée centrale de Katmandou. Nous proposerons une classification des ontologies fantastiques qui hantent les imaginaires narratifs de ces populations, en décrivant plus particulièrement la nature et les fonctions des êtres qui manifestent un comportement d'incube.

Nos ethnographies narratives des Alpes et du Népal nous permettront de développer une analyse comparée, en se situant, comme annoncé, dans le cadre d'une anthropologie neuro-cognitive. Notre but étant d'unifier les matrices narratives universelles, par les corps « *fantômes* »

² Soit, pour l'essentiel du corpus choisi, les Alpes dites occidentales entre France et Italie ; pour la Suisse, le Valais, troisième piémont du Mont-Blanc, n'étant évoqué que par l'exemplaire OBE du légendaire de Théodule (cf. infra).

fondamentaux, issus des composantes OBE et AP3S, de la paralysie du sommeil, une telle ambition n'est plus dans cette optique un rêve comparativiste, mais devient partie d'un programme de *neuroanthropologie comparée*, ni plus ni moins inaccessible qu'une étude d'anatomie ou de psychologie comparée en primatologie.

Nota Bene : Nous devons faire remarquer que, dans le cours de cette thèse, en ce qui concerne les corps fantômes, nous utilisons au pluriel *ontologies* au sens de la neurophilosophie développée notamment par Thomas Metzinger (cf. entre autre Metzinger, 2005, p. 79 et 81). C'est en effet un de ceux qui s'est le plus attaché à définir rigoureusement ces ontologies en tenant compte des résultats de la neurologie, en collaborant avec Olaf Blanke.

PREMIERE PARTIE

Théories pour une anthropologie neurocognitive de la narration

Chapitre 1

Croire la croyance : un nouveau cadre de travail

1. A propos d'une rencontre avec le surnaturel

« *There must be few anthropologists who have not had a brush with the supernatural in the course of their field work in the "high-spirited", exotic communities which they customarily study* » (Lewis, 1974: p. 22). Cette citation, peut-être un peu vieillotte pour ce qui concerne l'association entre le travail de terrain de l'ethnologue et les sociétés exotiques où il est censé conduire ses enquêtes, met bien en évidence la facilité de tomber, au cours d'un travail de terrain, sur des notions liées au monde du surnaturel. Et, souvent, ces rencontres arrivent de manière inattendue dans la vie du chercheur.

Un jour de novembre 2013, j'étais en train de marcher dans les ruelles toujours trop fréquentées d'Asan (Katmandou). J'étais en train de me rendre au temple d'Annapurna Devi pour y prendre quelques photos. Un appel au portable me fait tout de suite revenir sur mes pas pour rentrer vers Dally, de l'autre côté du Bishnumati river : *gurubā* m'avait fait appeler pour que j'assiste à un rituel d'incorporation de son esprit guide, la *nitte* ou *chemā pujā*³. J'arrive chez lui, j'enlève mes chaussures, en les laissant devant la porte de sa maison, et j'entre dans la petite chambre où se trouve l'autel dédié à Mahādev. *Gurubā* est assis à côté du petit autel, il me sourit et me salue, comme d'habitude, avec un poli « *namaskār* ». Ses deux assistants, une femme et un vieil homme sont en train de préparer les dernières offrandes pour le rituel auquel je m'appête à assister. Je m'assieds contre le mur fissuré au fond de la salle et je prépare ma caméra pour filmer cette *pujā*. Des offrandes floréales et des fruits sont offerts au *sunā jhākri*, l'esprit-guide de *gurubā*, accompagnés par le son rythmique de la *ghānti*, la clochette employée au cours des *pujā* pour évoquer les *deva*, et par la récitation continue de *mantra*. Tout à coup, l'atmosphère dans la petite chambre semble changer : *gurubā* commence à trembler (*kāmnū*) visiblement et, après quelques minutes, ses deux assistants commencent à imiter ses mouvements. Une fois que *gurubā* a réussi à contrôler son esprit-guide, il peut mettre son *tika* de chaman et, en soufflant ses *mantra* sur du riz, il

³ Le *Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language* de Ralph Lilley Turner montre que la forme populaire *nitte*, de *nitya*, se traduit par les adjectifs « *perpetual, enduring, undying, everlasting* » et par les adverbes « *always, for ever* » (p. 345), ce qui met en évidence la nécessité de réaliser cette *pujā* chaque jour, quotidiennement. Le mot *chemā* dérive du mot sanscrit *ksama* qui fait référence à l'action de demander pardon : en effet, « *these are called chemā pujā, pujās done for "forgiveness", or more adequately, as Manandhar notes, "to restore the worshiper to a proper relationship to deity". (...) The chemā pujā is addressed to the dangerous gods as a group. As we have noted, asking "forgiveness" of such gods is often associated with the idea that they may have been inadvertently offended, and therefore an act of redress may possibly placate them* » (Levy, 1991 : p. 319).

le jette sur les deux assistants qui se tranquilisent tout de suite, en arrêtant leur tremblement. Le *sunā jhākri* a été apaisé et il est maintenant sous le plein contrôle de *gurubā*⁴.

La rencontre des anthropologues avec le surnaturel revêt toujours un caractère d'ambiguïté et les questions que ces expériences déclenchent semblent toujours être problématiques. Est-ce qu'on doit croire ou pas ce que l'on a vu ? Lewis résume très bien ce comportement ambigu envers les phénomènes « anormaux », comme par exemple la possession, face auxquels le chercheur peut se retrouver sur son terrain d'enquête :

[...] *even the most antireligious of anthropologists betray a touching anxiety to discover whether what they witness in the field is or is not "true possession". Are the magnificently abandoned figures, with then wildly thrashing limbs and their glazed eyes really "possessed"? Or is it all a sham, like the old trick of the "charlatan" shaman?* (Lewis, 1974 : p. 25)

Il s'agit d'une question épistémologique d'une certaine importance. Le fait de considérer « réelles » – ou pas – les rencontres avec le surnaturel n'a pas seulement une certaine influence sur les méthodes et les modes d'inférence employés dans le domaine de la recherche anthropologique mais cela impacte aussi les résultats des enquêtes et leur portée objective.

A ce propos, Edith Turner rappelle que

[...] *in the past in anthropology, if a researcher "went native" it doomed him academically. Vic Turner and I had this dictum at the back of our minds when we spent two and a half years among the Ndembu of Zambia in the 1950's. Ok, our people believed in spirits, but that was a matter of their different world, not ours. Their ideas were strange and a little disturbing, but somehow we were on the safe side of the white divide and were free merely to study the beliefs. This is how we thought.* (Turner, 1993 : p. 9)

Heureusement, avec le temps, cette attitude visant à la séparation nette et définitive entre deux façons différentes de considérer la réalité – le « nous » scientifique, logique et rationnel de l'anthropologue contre l'« autre » exotique, imbibé de superstitions illogiques et surnaturelles, des informateurs locaux – laisse la voie à une nouvelle façon d'interpréter le réel. La subjectivité d'autres visions, plus ou moins adroites, d'interpréter le réel devient centrale dans les réflexions des anthropologues, avec un cadre épistémologique qui met en premier plan un relativisme culturel poussé. Tout de même, ce nouveau tournant relativiste ne permet pas de contourner la question de la compréhension de l'autre et de son système d'interprétation du monde. Au contraire, il semble plonger l'anthropologie dans un « *epistemological vertigo* » qui se traduit en une reconstruction

⁴ Cette performance rituelle a été filmée dans le cadre de nos enquêtes, visant à récolter des informations concernant le monde des esprits liés à l'expérience de paralysie du sommeil (*aithān*), conduites auprès de *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari (né en 1970, à Bhaktapur), dan sa maison de Dāllu (Katmandou), le 17 novembre 2013.

bizarre, exotique et irrationnelle de ces mondes pourtant parfaitement ordinaires pour les personnes qui les habitent (Crapanzano, 1980 : pp. 7-8).

Le développement de cette perspective relativiste ne semble pas avoir trop modifié l'attitude de la plupart des anthropologues qui s'occupent des phénomènes surnaturels. Même si ce mur entre le « nous » et l'« autre » présente désormais plus d'une brèche, il est facile de trouver des positions académiques relatant une différence qualitative entre la croyance concernant les réalités surnaturelles des sociétés exotiques et celles du monde moderne. Anthony Wallace le montre clairement quand, en 1966, il écrit que « *as a cultural trait, belief in supernatural powers is doomed to die out, all over the world, as a result of the increasing adequacy and diffusion of scientific knowledge* » (Wallace, 1966 : p. 265). Le progrès scientifique tout comme les processus de sécularisation qui se sont déroulés dans les sociétés modernes occidentales semblent être en rapport antithétique avec la croyance à une réalité spirituelle. Ce qui se traduit dans l'affirmation marquante de Keith Thomas que « [...] *astrology, witchcraft, magical healing, divination, ancient prophecies, ghosts and fairies, are now all rightly disdained by intelligent persons* » (Thomas, 1971 : p. IX). Le surnaturel et la croyance aux esprits resteraient donc le domaine privilégié de toutes ces réalités lointaines et isolées qui n'ont pas encore été atteintes par la vision matérialiste de ce positivisme de la modernité.

Pour pouvoir bien circonscrire le problème, il faut s'interroger sur la portée réelle de ces affirmations. Comme le note clairement Bennet, dans les sociétés occidentales,

Many people still believe in poltergeists, fetches, wraiths, and warning ghosts, more or less as they did in the sixteenth and seventeenth centuries ». [...] *Commentators who have claimed that supernatural belief is "obviously" much diminished in the Western world today have [...] been deceived by the official rationalist world view into not recognizing the existence of a rather different, unofficial one.* (Bennet, 1999 : p. 2)

L'analyse de nombreux articles collectant les travaux de recherche quantitative réalisés principalement aux Etats-Unis soutient l'hypothèse énoncée par Bennet⁵ à propos d'une tendance différente dans la croyance aux esprits dans les sociétés modernes. McClenon et Nooney nous informent que les documents collectés en North Carolina, auprès d'étudiants de premier cycle universitaire, entre les années 1988 et 1996, consistent en 1446 narrations d'« *anomalous experience[s]* ». Tandis qu'un article plus récent tiré des analyses analytiques conduites, en juin 2005, par l'organisation américaine Gallup, sur un total de 1002 adultes américains, souligne que

⁵ Bennet elle-même rapporte dans son livre les résultats de nombreuses études dans ce domaine (Bennet, 1999 : pp. 9-14).

trois américains sur quatre croient dans les activités paranormales⁶. Ces exemples montrent donc la vitalité, même dans les sociétés modernes, de la croyance dans les phénomènes surnaturels.

Ces réflexions concernant une substantielle diffusion des croyances surnaturelles tant dans les sociétés exotiques que dans celles modernes, nous portent à nous interroger sur la méthode qui pourrait être adéquate pour aborder ces thématiques dans le cadre d'une théorie anthropologique de la croyance aux esprits. Comme nous venons de le voir, l'attitude sceptique et rationalisante décrite précédemment n'a pas permis de développer une approche convaincante dans les études de ce type de croyances, mais, au contraire, a plutôt contribué à élargir la division entre les connaissances « *naïves* » des groupes étudiés et celles « *scientifiques* » des chercheurs. En s'insérant dans une démarche ethnographique se rattachant à l'observation participante, notre but est celui de proposer une théorie visant à *prendre au sérieux* les connaissances intuitives des informateurs rencontrés et à accepter les expériences racontées sans les soumettre à des jugements préalables, afin d'avoir accès à tout leur univers de croyance.

2. Une théorie « *experience-centered* » de la croyance aux esprits

Revenons à la séance rituelle de la *nitte* ou *chemā pujā* que nous avons décrite précédemment. Quand je me trouvais dans la petite chambre aux murs fissurés, imprégné de la forte odeur de l'encens et enveloppé par le son rythmique de la *ghanti*, je suivais attentivement chaque mouvement réalisé par *gurubā*, la récitation silencieuse de ses *mantra*, le tremblement visible si typique du chamanisme himalayen. Mais, quand, à un moment précis de la séance, les deux assistants de *gurubā* ont commencé, en même temps, à trembler aussi, j'ai commencé à me poser quelques questions. Mes lectures ethnographiques m'avaient appris que seul le chaman, le *jhākri*, pouvait incorporer son esprit-guide car lui seul connaît les techniques nécessaires pour avoir le plein contrôle sur les êtres surnaturels. Alors pourquoi ses assistants étaient-ils aussi sous l'influence des esprits ? Il semblerait que l'énergie de cet esprit agissait aussi sur eux. Mais alors, pourquoi j'en étais exempt tout en étant dans la même pièce qu'eux ? Bref, je cherchais à donner une interprétation à ce que j'avais vu en m'appuyant sur les catégories ethnologiques que j'avais examinées avant de partir sur mon terrain d'enquête. Cependant, les autres trois participants à cette séance rituelle ne semblaient pas gênés d'avoir eu un spectateur qui n'avait pas été influencé par les effets de la présence de l'esprit-guide dans la salle.

⁶ David W. Moore, « Three in Four Americans Believe in Paranormal. Little change from similar results in 2001 », 16 juin 2005, <http://www.gallup.com/poll/16915/three-four-americans-believe-paranormal.aspx#1> (site consulté le 22 février 2014).

Pour chercher à comprendre ce double regard croisé sur une même expérience de rencontre avec les esprits, il faut se rappeler que :

Belief in the supernatural or the transcendent is clearly not simply the result of one's experience. Belief systems provide the a priori interpretations for experience. The belief system persists, as though carried along by its own inertia, even if events occur which appear to subvert it. (Miska, 1996 : p. 90)

Cette considération permet de nous interroger sur les rapports qui se développent entre un système de croyance et l'expérience d'un individu particulier sur un événement – normal ou anormal – qu'il a vécu dans la réalité. Une croyance peut être définie comme la certitude que quelque chose est bien vrai. Cette constatation entraîne comme conséquence que, au niveau de l'individu, une certaine croyance doit se conformer aux expériences que l'individu a vécues au cours de sa vie et doit pouvoir être projetée sur la représentation conceptuelle qu'il a de la réalité.

Dans le travail sur le terrain, un ethnologue qui s'intéresse aux croyances surnaturelles se trouvera, la plupart du temps, à collecter des narrations, des récits d'expériences, qui contribuent à proposer une explication à une croyance plus générale – dans notre cas, celle concernant l'existence des esprits – partagée au sein d'un groupe. Les objets d'étude seront donc différents types de récit concernant le surnaturel, dans lesquels le narrateur peut être (ou affirmer être) le protagoniste ou simplement un médiateur entre ce qu'il a entendu raconter par une personne digne de confiance et le chercheur. Vu la nature des matériaux que l'anthropologue a à sa disposition, il est nécessaire qu'il définisse au préalable son approche épistémologique des documents qui lui serviront pour construire la connaissance du phénomène qu'il est en train d'interroger. Comme nous l'avons vu, la plupart des théories académiques adopte une position sceptique vis-à-vis de la croyance au surnaturel : ces systèmes de croyance produisent des inférences fausses ou, au moins, pas fondées empiriquement et non rationnelles. Dans le cadre de notre travail sur le terrain, au contraire, nous avons voulu mettre en évidence une approche totalement différente dont le point de départ concerne le fait que « *much folk belief about spirits is reasonable, that it is rationally developed from experience* » (Hufford, 1996 : p. 11). L'adoption d'une perspective de ce type se traduit par une acceptation des méthodes d'inférence, qui conduisent à la formation d'une croyance concernant les esprits, croyance considérée comme *raisonnable* et valide, bien qu'étant fondée sur l'observation et l'interprétation de la réalité d'un point de vue différent de celui du chercheur. Cette approche ne veut donc pas suggérer que toutes les croyances tournant autour du surnaturel sont rationnellement dérivées par l'expérience – il y en aura certainement de fausses – mais elle veut avant tout plaider contre l'idée, trop diffusée dans le domaine des « *folk-beliefs* », que toutes ces croyances dérivent d'un processus d'inférence erroné et non empirique (Hufford, 1996).

Le développement de cette approche nouvelle dans l'étude du folklore est essentiellement lié aux réflexions conduites par David Hufford depuis ses travaux sur le terrain des premières années 1970, en Terre Neuve. Au cours de ses enquêtes, Hufford tombe sur une tradition très diffusée chez les Terre-Neuviens, qu'il appelle « *Old Hag* ». Dans la description que Hufford fournit dans sa première publication concernant la « *Old Hag* », cette expérience présente les caractéristiques suivantes :

(1) waking up during the night (or occasionally the experience occurs before sleep); (2) hearing and/or seeing something come into the room and approach the bed; (3) being pressed on the chest or strangled and therefore feeling suffocation; (4) being unable to move or cry out until either being awakened by someone or finally breaking through the feeling of paralysis, at which point all of the sensations usually cease. [...] The victim is almost invariably lying on his back during the experience and is convinced that he has been awake throughout. (Hufford, 1976 : p. 74)

L'analyse de ce noyau de croyances continue dans son œuvre la plus connue, *The Terror That Comes in the Night : An experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions* (Hufford, 1982b), où Hufford insère les données qu'il a récoltées sur son premier terrain dans un cadre interculturel plus ample, en mettant en évidence la présence, dans de nombreuses autres traditions tirées du folklore international, d'assauts surnaturels semblables à ceux décrits pour la Terre-Neuve. Il en ressort un modèle interculturel stable, basé sur les caractéristiques que nous avons énoncées plus haut, qui lui permet de rattacher ces récits d'expérience, tout à fait personnels et récoltés par plusieurs chercheurs tout autour du monde, à une catégorie bien précise de la médecine moderne : la paralysie du sommeil. Les croyances relatant cette expérience cherchent à expliquer en terme « traditionnels » ces assauts nocturnes (des théories de la sorcellerie aux modernes *abductions* des OVNI, en passant par la visite d'un fantôme au cours du rêve), mais ce qui est surprenant est que le noyau de base de l'expérience reste toujours invariable : se retrouver soi-même éveillé et paralysé en présence d'une ontologie effrayante. Un dernier aspect important de la question concerne le fait que, dans les documents huffordiens, nous trouvons aussi des cas où le même modèle d'expérience est présent, même en l'absence de ces types d'interprétations culturelles, c'est-à-dire chez des informateurs qui ne présentent aucune connaissance culturelle préalable concernant ces attaques nocturnes. Toutes ces constatations amènent Hufford à conclure que

[...] the conventional expectation has long been that folk belief creates experience (and the illusory appearance of experience) in a self-fulfilling process [...]. But on the contrary, here a host of traditional beliefs actually seem to be produced by a particular kind of experience, the details of which are independent of prior belief or knowledge. (Hufford, 1996 : pp. 13-14)

Ce changement de perspective dans le rapport de formation entre une croyance et l'expérience vécue est essentiellement lié à un processus de révision des démarches empiriques visant à la collecte de documents relatant la croyance au surnaturel. Déjà dans son premier travail sur les traditions de la « *Old Hag* », Hufford avait mis en évidence la nécessité de proposer une nouvelle approche empirique pour le travail sur le terrain :

We should suspend our disbelief and not start wondering immediately what happened – that is, what would be an explanation we would accept. When an informant relates a bizarre but believed experience, we would try to ask some of the questions that his friends and neighbors might, as well as those that occur to a university professor. (Hufford, 1976 : pp. 73-74)

Une démarche de ce type était – et le reste encore aujourd'hui – fort novatrice dans le domaine des « *folk-beliefs* ». Le chercheur doit mettre de côté toutes ses attentes, ses préjugés et son scepticisme vis-à-vis des croyances qu'il est en train de collecter et d'étudier sur son terrain d'enquête. Il ne doit, donc, pas juger ses informateurs mais simplement accepter les expériences qui lui sont racontées. Hufford continue, quelques lignes plus loin, en soulignant que « *after I have obtained this general picture of the Old Hag, I decided to employ the approach that I suggested at the beginning of this paper: to suspend my tendency to disbelief and attempt to seek out the experience itself, rather than the tradition only* » (Hufford, 1976 : p. 75). Cette nouvelle perspective visant à prendre au sérieux les expériences des informateurs permet au chercheur d'entrer pleinement dans le système de croyance qu'il est en train d'analyser et d'accepter le point de vue de l'« autre », ce qui lui ouvre une voie sur des aspects qu'il n'avait pas remarqués et qui autrement seraient restés inobservés.

C'est justement cette difficulté d'approcher les phénomènes surnaturels qui a retardé le développement de ce type d'étude dans le domaine du folklore. A ce propos, Hufford écrit que :

Supernatural belief should be the most interesting and broadly important subject studied by folklorists. And yet it is in fact the least studied of all topics in the discipline. The folk belief literature is fragmented, lacking in conceptual clarity, and focused on materials that are often trivial or marginal or both. (Hufford, 1982a : p. 21)

La cause de ce retard et de la nature fragmentaire des travaux consacrés à ce domaine d'études est assignée à ce qu'il définit, pour la première fois en 1982, comme la « *tradition of disbelief* » (Hufford, 1982c), que nous avons plusieurs fois évoquée le long de ce chapitre. Il s'agit de l'attitude sceptique de nombreux spécialistes de folklore voulant fournir une explication à la question qui flotte sur la plupart de leurs travaux : « *Why and how do some people manage to believe things which are so patently false?* » (Hufford, 1982c : p. 47). Une attitude de ce type évoque une impossibilité à accepter une vision de la réalité qui soit différente des convictions

rationnelles fondées sur les paradigmes scientifiques occidentaux. Tout de même, Hufford ne théorise pas une ouverture mentale totale qui le porterait à reconnaître *a priori* les croyances rencontrées sur le terrain d'enquête comme pleinement vraies et justifiées. Au contraire, il affirme qu'un certain degré de scepticisme se montre utile à la recherche anthropologique quand il se présente « *as methodological doubt, suspension of certainty [and] critical examination of claims* ». En-dehors de ces aspects touchant les méthodes empiriques du travail anthropologique, « *skepticism as fixed disbelief of specific propositions, a sort of anti-credo, is neither rational nor productive in any intellectual activity* » (Hufford, 1995 : p. 6). En effet, une approche de ce type ne fait qu'éloigner le chercheur de son sujet d'enquête, mais, surtout, elle l'éloigne de ses informateurs, la source fondamentale pour tout travail ethnographique. Les mots d'un visiteur Tulalip en visite au village Tse-whit-zen de la tribu des Lower Elwha Klallam, au cours d'une cérémonie de guérison, résume très bien cet écart entre deux visions du monde différentes : « *Sometimes people do not recognize what is dear to us. They never say it is a sacred site to the Klallam people. They say "the Klallan people believe it is a sacred site" – not that it just is* » (Boyd, 2011 : p. 186).

A partir de ces considérations, nous pouvons esquisser deux orientations différentes qui nous permettent d'aborder l'étude des croyances concernant les esprits. Une première approche de l'étude du surnaturel se trouve intimement liée à ce que nous avons indiqué précédemment comme « *tradition of disbelief* ». Supposons, par exemple, qu'un informateur nous relate une expérience extraordinaire de rencontre avec un agent surnaturel qui l'aurait enlevé et détenu pendant plusieurs mois dans une autre dimension, loin du monde des êtres humains, avant de le laisser revenir au sein de son village, porteur de nouvelles connaissances⁷. En s'insérant dans le cadre épistémologique du *disbelief*, un chercheur ayant récolté un tel témoignage s'interrogera principalement sur les motivations qui peuvent pousser des personnes à croire qu'elles-mêmes ou d'autres individus peuvent *réellement* vivre des expériences similaires. Toutefois, pour la personne qui a rapporté son histoire, la réalité de son expérience et de l'agent surnaturel rencontré est bien indéniable.

Hufford met en évidence six catégories d'explications générales qui interviennent dans les tentatives de la part des chercheurs d'interpréter des récits semblables à celui que nous avons indiqué plus haut :

1. No first-person account exists for many such narratives in their present form, the current stories having developed during oral transmission. 2. Others are misinterpretations of ordinary events caused by the action of tradition on the imagination of the one reporting the experience (e. g. marsh gas for Will-o'-the-

⁷ En particulier, nous faisons ici référence aux récits d'initiation des chamans népalais censés passer plusieurs mois dans le monde Autre du *ban jhākri*. Nous analyserons plus en détail cet aspect du chamanisme himalayen dans le troisième chapitre de la deuxième partie de notre thèse.

Wisp). 3. Some are either outright lies or errors of memory in which the one claiming the experience has placed himself in an account he at first heard involving another person. 4. Some are the experiences of those who have been victims of a hoax by someone who has used the tradition as a model (e. g. Ichabod Crane in “The Legend of Sleepy Hollow”). 5. Some are actual experiences caused, often intentionally, by fasting, use of hallucinogens, or other methods known to produce powerful subjective experiences that vary cross-culturally and are shaped by expectation. 6. Some are the experiences of abnormal individuals whose psychotic episodes are shaped by their cultural repertoire. (Hufford, 1982b : pp. 13-14)

Toutes ces hypothèses qui mettent en évidence le rapport entre une expérience personnelle et une rencontre avec le surnaturel ont la caractéristique commune de présenter les récits des informateurs comme des produits fictifs, créés tout court par la tradition ou par une imagination individuelle trop enracinée dans les croyances. Hufford définit ce processus comme « *cultural source hypothesis* » et il souligne comment cette approche cherche à expliquer des expériences de rencontre avec le surnaturel en s'appuyant sur des observations ambiguës de la réalité, influencées par un ensemble de croyances antérieures, présentes dans les modèles transmis par la société à laquelle l'informateur appartient (Hufford, 1982b : pp. 12-16 ; Hufford, 1996 : p. 28). Nous pouvons bien résumer ces considérations avec le schéma proposé par McClenon et Edwards, « *culture + belief + psychological factors = anomalous experience* » (McClenon et Edwards, 1996, p. 3). Il en résulte que les prétentions empiriques des informateurs qui racontent avoir vécu une expérience surnaturelle ne sont que le résultat d'un background culturel, social et psychologique qui aurait modelé leur récits d'expérience individuelle. Ces expériences ne seraient donc que le simple produit de la culture du narrateur.

Toutefois, comme nous l'avons déjà annoncé précédemment, nous trouvons des récits relatant la rencontre avec les esprits qui présentent une structure stable et transculturelle, étant diffusés auprès de groupes humains lointains entre eux dans l'espace et dans le temps. C'est bien le cas de ce que Hufford appelle l'expérience de la « *Old Hag* », où une expérience bien précise – se retrouver soi-même éveillé et paralysé en présence d'une ontologie effrayante – donne origine à une croyance surnaturelle concernant les esprits, commune à toutes les personnes qui l'ont vécue, quel que soit leur background culturel. Cette observation semble en quelque sorte contredire la vision conventionnelle qui montre que ce type de récits d'expérience serait un produit uniquement culturel. Il nous faut donc une nouvelle approche qui nous permette de tenir compte de la présence transculturelle de récits d'expérience ayant une même structure narrative et un contenu semblable.

A ce propos, Hufford énonce qu'une approche alternative à la « *cultural source hypothesis* » est celle qu'il appelle « *experience-centered theory* »⁸. L'aspect principal de cette nouvelle approche concerne la constatation que certaines expériences surnaturelles, comme celle de la « *Old Hag* », présentent des éléments d'expérience importants qui ne peuvent pas être dépendants de la culture. Les travaux conduits sur le terrain par Hufford ont montré l'universalité transculturelle de certaines expériences et ont mis en relief que ces mêmes expériences peuvent se manifester chez des personnes qui n'ont pas de liens forts - ou ne les ont même pas du tout – avec une tradition culturelle précise. Evidemment, Hufford est quand même bien conscient qu'il ne peut pas se passer entièrement d'une influence minimale des traditions sur ces expériences : un exemple est le nom que ses informateurs terre-neuviens donnent à cette expérience (« *Old Hag* »). Toutefois, il veut souligner que certaines expériences se produisent régulièrement dans leur complexité stable en l'absence d'un contact direct avec la tradition car leurs éléments de base seraient « *culture-free* » (Hufford, 1982b : p. 15). Nous pouvons donc résumer cette approche en employant un autre schéma proposé par McClenon et Edwards : « *experience + cultural interpretation = narrative account + belief* » (McClenon et Edwards, 1996 : p. 10). Cette représentation montre que la croyance n'est pas produite directement par la culture et les traditions, comme le soutient la « *cultural source hypothesis* ». Au contraire, c'est l'expérience individuelle, soutenue par les interprétations traditionnelles et culturelles du groupe dont l'individu fait partie, qui produit des croyances, véhiculées par des narrations.

La théorie de Hufford s'enrichit davantage avec l'introduction des concepts de « *core experience* » et de « *core belief* ». Pour comprendre ce développement, nous devons analyser les points fondamentaux de l'« *experiential source theory* » telle qu'elle est formulée par Hufford lui-même :

1. Many widespread spiritual beliefs are supported by experiences that : A. refer independently to spirits without inference or retrospective interpretation, and B. occur independently of a subject's prior beliefs, knowledge, or intention (psychological set). 2. These experiences form distinct classes with stable perceptual patterns. I call experiences meeting these criteria core experiences. 3. Such experiences provide a central empirical

⁸ Il faut noter que, dans ses premières théorisations présentes dans *The Terror That Comes in the Night*, Hufford présentait ce nouveau point de vue comme « *experiential source hypothesis* », une approche épistémologique pour analyser les faits folkloriques concernant le surnaturel, en alternative à la « *cultural source hypothesis* ». Nous trouvons le passage à une élaboration théorique (l'« *experiential source theory* » ou « *experience-centered theory* ») dans l'article « *Being Without Bodies : An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirit* » où l'auteur propose une formulation précise de son approche, en énonçant un ensemble de définitions et de principes et en formulant un vocabulaire précis pour décrire les phénomènes et les objets d'étude dans le domaine du folklore des rencontres avec les esprits. Dans ce texte, nous ferons principalement référence à cette deuxième formulation de l'approche de Hufford.

foundation from which some supernatural beliefs develop rationally. (Hufford, 1996 : p. 28)⁹

Nous ne nous attarderons pas sur le premier point, vu que nous l'avons déjà traité dans les pages précédentes : il s'agit, encore une fois, de la constatation que certaines expériences relatant la rencontre avec des esprits se présentent comme indépendantes des croyances et des connaissances préalable des personnes qui les vivent. Les autres deux points sont d'un grand intérêt pour le déploiement de la théorie. Hufford souligne que les expériences qu'il nomme « *core experiences* » présentent un modèle de perception stable, quelle que soit la culture de base de l'individu qui éprouve cette expérience. Les « *core experiences* » peuvent donc être considérées comme une sorte d'universaux transculturels qui forment la base empirique à partir de laquelle certaines croyances concernant le monde surnaturel, les « *core beliefs* », peuvent se développer rationnellement.

Pour comprendre cette relation entre les « *core experiences* » et les « *core beliefs* », nous devons avant tout nous interroger sur le lien qui se développe entre les expériences individuelles concernant le surnaturel et les interprétations culturelles qui les soutiennent. Comme nous l'avons observé, c'est cette relation qui permet la production de croyances. Nous analyserons ce contexte en empruntant à Hufford un schéma (Hufford, 1996 : p. 32) qui met en scène le rapport entre les « *core experiences* » et les processus d'intégration culturelle auxquels elles sont soumises, ce qui nous permet de comprendre les variations des croyances (« *core beliefs* ») dans les différents cadres culturels.

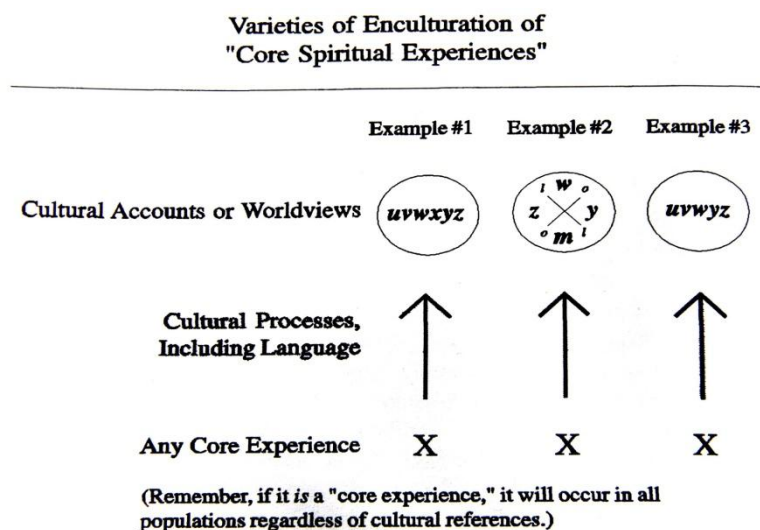


Figure 1. Variantes des processus d'enculturation des « *core experiences* » (Hufford, 1996 : p. 32)

⁹ La même formulation de la théorie, centrée plus précisément sur les croyances surnaturelles, est présente dans Hufford (2001 : p. 19).

Dans cette figure 1, le terme X représente une « *core experience* » qui, nous le rappelons, se produit auprès de toutes les populations, indépendamment des références culturelles propres à chacune d'elles. Les flèches qui partent de ces expériences et pointent vers les « *cultural accounts or worldviews* » montrent le déploiement de la théorie « *experience-centered* » qui souligne que les « *core experiences* » ne sont pas déterminées par la culture mais qu'au contraire, elles modèlent les visions du monde (« *core beliefs* ») qui sont directement issues d'elles. Il faut tout de même admettre qu'un processus d'intégration culturelle intervient au niveau médian de la formation d'un « *core belief* » en caractérisant les interprétations individuelles des « *core experiences* ». Examinons les trois exemples représentés par Hufford dans son schéma en focalisant l'attention sur l'expérience de la « *Old Hag* ». Notre « *core experience* » (le « X ») serait la paralysie du sommeil qui, comme nous l'avons vu, présente un noyau de base invariable – nous le répétons, se retrouver soi-même éveillé et paralysé en présence d'une ontologie effrayante. Dans l'exemple #1, nous reconnaissons dans l'interprétation de l'expérience de base une séquence narrative qui présente le terme « X » accompagné par d'autres embellissements narratifs (u, v, w, y, z). Il en résulte que la croyance issue de l'expérience de paralysie du sommeil ne semble pas trop s'écarter du noyau de base que nous venons de mettre en évidence. L'exemple #2 présente une complexité majeure : on constate que, tout en ayant notre « *core experience* » facilement identifiable, la séquence narrative présente des ramifications complexes qui viennent quand même s'intégrer autour du noyau expérientiel central. Un cas de ce type pourrait être rattaché aux narrations d'expérience de paralysie de sommeil relatant une « *abduction* » réalisée par les OVNI (McNally et Clancy, 2005). Enfin, le troisième exemple #3 propose une séquence narrative où l'expérience de base « X » n'est plus présente directement mais peut être associée aux autres termes qui, supposons-le, sont une des formes que le terme « w » peut prendre. Toutefois, ce troisième exemple devient dangereux pour la démonstration de cette théorie. Le risque est celui de tomber en polythétisme¹⁰, ce que Hufford ne mentionne pas dans son analyse.

A partir de ces considérations, nous pouvons envisager une nouvelle approche pour les études des croyances concernant le surnaturel et, en particulier, les rencontres avec les esprits, approche qui se déploierait en mettant en évidence deux niveaux d'analyse. Le premier est plus facilement accessible et consiste à examiner les croyances, les « *core beliefs* », qui sont produites par les groupes humains, objets d'étude. Il s'agirait donc d'employer des méthodes ethnographiques afin de pouvoir décrire précisément les systèmes traditionnels de croyance d'un certain groupe qui

¹⁰ Pour une discussion des enjeux tournant autour du concept de polythétisme, voir le débat Severi (1992), avec réponse de Ginzburg, à propos de la publication aux éditions Einaudi de « *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* » de Carlo Ginzburg (1989).

soutiennent les narrations relatant l'existence des esprits et la possibilité que ces êtres immatériels puissent développer des rapports avec les êtres humains. Cette approche ethnographique met en scène le chercheur en tant qu'observateur externe, capable de développer « *a view that is naive as would be that of an ethnographer from, for example, the planet Mars* » (Hufford, 1982a : pp. 3-4). Une méthode d'enquête de ce type doit amener le chercheur à considérer les méthodes d'inférences de ses informateurs comme pleinement valables et fondées sur des processus plausibles d'observation et d'interprétation de la réalité. Les croyances concernant le surnaturel peuvent devenir ainsi *raisonnables* car elles se développent en partant d'une expérience vécue comme réelle par l'informateur et interprétée selon des modèles empiriquement valables. Nous précisons que nous ne prétendons pas considérer toutes les croyances concernant les esprits et le monde surnaturel comme expérimentiellement fondées, ni ne soutenons l'idée que les croyances issues des « *core experiences* » sont proprement inférées. L'aspect le plus important de cette approche concerne la constatation que « *many spiritual beliefs do appear to be experientially grounded and to be supported by experiences from which they arise* » (Hufford, 1996 : p. 34). A ce point, nous pouvons passer au second niveau d'analyse qui s'enchaîne directement sur ces prémisses et se développe à partir d'une réflexion sur la nature raisonnable de ces expériences de base. Si nous décidons de prendre au sérieux les narrations d'expérience de rencontre avec les esprits que nos informateurs nous rapportent, il en découle la nature raisonnable des méthodes d'inférences qui les ont portés à la construction d'une interprétation donnant un sens aux expériences vécues. Pour décrire convenablement ce processus de construction de la réalité, nous devons bâtir une approche phénoménographique, qui part du présupposé que la réalité vue par nos informateurs comprend les objets et les expériences tels qu'ils sont perçus et compris par eux-mêmes. Les deux méthodes descriptives que nous avons présentées ici nous permettent de saisir la complexité des études concernant les croyances aux esprits, mais pour comprendre les enjeux profonds de la théorie « *experience-centered* » et son importance dans ce domaine d'études, nous devons considérer ces deux approches épistémologiques comme étant indispensables l'une à l'autre. Ainsi que le résume bien Hufford, « *worldviews must be described through ethnographic methods [°; c]ore experiences must be described through phenomenological methods [, but] understanding each and the processes linking them requires both* » (Hufford, 1996 : p. 34).

3. Epilogue : un choix des esprits

Revenons, enfin, au rituel de pacification (*nitte* ou *chemā pujā*) que nous avons évoqué au début de ce chapitre pour aborder quelques considérations d'ordre ethnographique qui nous amèneront à conduire une réflexion autour de notre première rencontre avec les esprits. Comme

nous l'avons vu, au cours de ce rituel, *gurubā* incorpore son esprit tutélaire, le *sunā jhākri*, mais l'énergie produite par la présence de cet esprit dans la petite pièce influence aussi les deux assistants du chaman, assis en face de lui, qui commencent à trembler (*kāmnū*), en imitant ses mouvements. Tout de même, comme nous l'avons déjà noté, cette puissante énergie spirituelle ne semble pas agir sur moi, tout en me trouvant dans la même pièce qu'eux. S'agit-il d'une expérience partagée parmi les seuls « initiés » au monde des esprits ou y a-t-il d'autres enjeux ?

Pour répondre à cette question, il faut avant tout analyser, d'un point de vue strictement ethnographique, les différentes séquences de cette *pujā*¹¹. Nous pouvons décomposer le rituel en quatre parties principales. La première séquence pourrait être considérée comme une sorte de prise de contact entre *gurubā* et son esprit-guide, le *sunā jhākri* : le but serait celui d'établir une relation communicative entre les deux principaux interlocuteurs. Cet échange communicatif entre le monde des humains et celui des esprits se réalise donc par l'intermédiaire de *gurubā*, en employant la *ghānti*, pour appeler son esprit tutélaire. En même temps, *gurubā* allume de l'encens cérémoniel, *gokhul dhup*¹², sur lequel il souffle des *mantra* dédiés à Mahādev, et asperge de fumée la petite pièce. Après ces salutations préliminaires, il prend une *rudraksha mala*, un chapelet de 108 graines utilisé dans l'hindouisme, et il commence à réciter ses *mantra*, le premier tour (*jab*) de la *mala* ayant comme fonction d'établir ce contact initial avec l'esprit. Si cette première séquence du rituel peut être considérée comme préparatoire à la rencontre avec l'esprit tutélaire, la deuxième séquence concerne le processus d'identification formelle entre *gurubā* et le *sunā jhākri*. Au moment où *gurubā* entreprend son deuxième *jab* de récitation de *mantra*, il commence à trembler (*kāmnū*) visiblement, signe manifeste de son éloignement du monde sensible. Son secouement rituel extériorise en quelque sorte le processus dynamique d'incorporation de l'esprit qui aboutira à son plein contrôle et à un échange mutuel et réciproque entre les mondes que ces deux acteurs représentent. Un aspect intéressant de cette deuxième phase du rituel consiste dans le fait que, dans cette condition de déchaînement liminal, l'énergie de l'esprit tutélaire prend le dessus et agit sur les deux assistants de *gurubā*, déclenchant leur tremblement. La troisième séquence de la *chemā pujā* se caractérise par le plein contrôle de *gurubā* sur l'esprit : il a désormais incorporé son esprit-guide, ce qui permet d'établir avec lui une relation adéquate. Dans cette troisième phase du rite, *gurubā* utilise un nouvel instrument rituel, le *damaru*, un petit tambour à deux peaux en forme de sablier

¹¹ Pour l'analyse du rituel et les interprétations que nous avancerons, nous nous appuyons sur un long entretien en népali (enregistré le 17 novembre 2013, à Dallu) que *gurubā* m'a accordé une fois la *chemā pujā* terminée pour me donner des informations précises concernant les différents objets rituels employés et le contexte mythologique qui sous-tend ce rituel. Nous remercions l'ami népalais grenoblois, Sandesh Niroula, pour l'aide dans la traduction de cette interview.

¹² Selon le *Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language* de Ralph Lilley Turner, *gokhul-dhup*, « A partic. kind of plant, *Ailanthus grandis* » (p. 147)

avec une grosse graine, fixée par une ficelle au centre de l'instrument, qui permet de frapper alternativement chacune des deux peaux¹³. Le son rythmique du *damaru*, accompagné par le tintement de la *ghānti*, guide le tremblement de *gurubā*, jusqu'au moment où il obtient le plein contrôle sur son esprit tutélaire. Cette séquence se clôt par la mise d'un *tika*¹⁴ (*tika lāunu*). La dernière séquence de cette *pujā* consiste dans une offrande finale à la divinité. A partir de ce moment, *gurubā* peut mettre à nouveau ses techniques chamaniques à disposition des êtres humains : il souffle donc des *mantra* sur du riz et le lance sur ses deux assistants qui peuvent, finalement, arrêter leur tremblement. Le rituel se termine par l'apposition d'un *kālo tika*, un *tika* noir obtenu de la cendre des *gokhul dhup* brûlés auparavant, sur le front des personnes présentes dans la petite pièce.

Une description ethnographique – la plus fidèle possible – du rituel auquel nous avons assisté n'est pas suffisante pour analyser convenablement les éléments de croyance qui composent cette expérience de rencontre avec les esprits. Nous devons adopter une approche interprétative qui vise à éclaircir les traits encore cachés de ce tableau complexe. Nous avons indiqué que la *chemā pujā* serait un rituel de pacification à travers lequel *gurubā* demande pardon aux esprits qu'il peut avoir accidentellement offensés : il s'agirait donc d'un acte de réparation pour chercher à renouer les rapports avec les esprits qui aurait pu être blessés. Dans la littérature ethnologique du Népal, nous trouvons une performance de *chemā pujā* dans le rituel d'apprentissage du *mū dhymai* – un tambour membranophone à deux peaux – dont chaque membre de la caste newar Maharjan (ou Jyāpu) doit apprendre à jouer, après une initiation préliminaire appelée *vahālh cvanegu* (Toffin, 1994). La première partie de l'apprentissage de cet instrument, caractérisée par l'acquisition théorique du répertoire musical syllabique et rythmique, se termine par une *chemā pujā*, un rituel de pacification avec la divinité – dans ce cas Nāsaḥdyāḥ, le dieu de la musique – « *intended to solicit Nāsaḥdyāḥ's forgiveness for student's mispronunciation* » (Bernède, 1997 : p. 42). Cette *pujā* aurait donc pour but de demander pardon à la divinité et de rétablir les rapports entre elle et les dévots.

Nous avons voulu présenter ces documents concernant une *chemā pujā* offerte à Nāsaḥdyāḥ pour montrer un autre point de vue se rattachant à la pacification des esprits ou, comme dans ce cas,

¹³ Un aspect intéressant concernant ce nouvel instrument rituel nous aide à comprendre ce que nous avons défini comme « identification formelle » entre *gurubā* et son esprit-guide. Nous devons mettre en évidence le fait que, à partir du moment où *gurubā* commence les préparations pour la *pujā*, le *sunā jhākri* est en train de faire la même chose. Ils développent ainsi une sorte de rapport biunivoque qui fusionne dans un rituel commun – mais réalisé dans deux dimensions différentes – visant à demander pardon à Mahādev. Le seul élément qui semble sortir de cette correspondance biunivoque concerne l'emploi d'instruments à percussion dans la troisième séquence du rite : le *damaru* pour *gurubā* et le *dhyangro* pour le *sunā jhākri* (« *dhyangro jhākrilai bhayo, damaru gurulai bhayo* »). Le *dhyangro* est un tambour sur cadre muni généralement d'une seule membrane, cadeau de Mahādev au *sunā jhākri*, son premier disciple, au moment où il lui a livré la connaissance des *mantra*.

¹⁴ Le *tika* est formé par trois lignes représentant la trinité (*trimurti*) hindou : en partant du haut du front, Mahādev, Visnu et Brahma.

d'une divinité. Nous revenons alors à notre *pujā* décrite au début de ce chapitre pour analyser les motivations qui portent *gurubā* à performer un rituel de ce type. Au cours de l'enquête orale conduite à la fin de la *pujā*, *gurubā* souligne deux principales raisons concernant la réalisation de ce rituel. La première est liée à son activité quotidienne de chaman pour aider ses patients ayant des problèmes avec des mauvais esprits (*naramro sakti*) : au cours de ces interventions, il doit frapper (*kutnu*) le malade pour agir aussi sur l'esprit qui est entré en lui. Son but est de faire ressortir le mauvais esprit et de l'éloigner de son patient (*nikālera phālnu*¹⁵). De cette façon, il fait du bien (*kalya garnu*), mais, en même temps, il peut aussi blesser les bons esprits (*ramro sakti*) ou les divinités qui peuvent se trouver aussi dans le corps du malade. Il est donc compréhensible que *gurubā* doit réaliser un rituel de pacification pour avoir pu blesser un esprit bienfaisant au cours du traitement contre un esprit négatif. La deuxième raison concerne l'importance de la nourriture et de l'eau dans la société népalaise. Au cours des traitements chamaniques, *gurubā* doit souvent asperger avec de l'eau le patient et jeter sur lui du riz, deux éléments sur lesquels il doit souffler ses *mantra*. Le chaman sait bien que des esprits invisibles (*adrisya sakti*), n'appartenant pas au monde sensible, se nourrissent du riz et de l'eau jetés, mais, en même temps, il doit s'excuser pour avoir fait un geste qui, aux yeux de ses patients, pourrait sembler du gaspillage.

Nous avons fourni les éléments nécessaires pour comprendre le sens du rituel de la *chemā pujā*, en nous approchant aussi d'une vision du monde construite sur l'existence de rapports entrelacés entre les êtres humains et les esprits. En partant de ces considérations, nous devons maintenant revenir à la question du tremblement pour chercher à dénouer un aspect important de ce système de croyance : pourquoi, au moment de la rencontre avec les esprits, quelqu'un tremble-t-il et d'autres non ? Pour répondre à cette question, nous devons partir de la théorie générale sur l'être humain que *gurubā* nous a énoncée. Chaque être humain possède en lui une forme d'énergie, la *sakti*, une énergie manifeste qui représente la substance composant tout ce qui a été créé, manifestation du principe créatif. Au cours du processus d'incorporation d'un esprit, une autre forme d'énergie (*sakti*) entre en communication avec notre *sakti* personnelle et interne, en appuyant sur celle-ci et la poussant vers l'extérieur : ce sont cette rencontre dynamique et cette interaction de frottement entre ces deux forces qui provoquent le tremblement du corps. Pour mieux comprendre

¹⁵ Le verbe « *nikālera phālnu* » utilisé par *gurubā* est fortement évocateur pour étudier la représentation du monde des esprits et la manière dont ils peuvent agir sur les êtres humains. A partir du *Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language* de Ralph Lilley Turner, nous pouvons analyser les deux définitions suivantes : pour « *nikālnu* », « *to drive out, take out, cause to come out, pluck out ; remove ; reject* » (p. 343) et pour « *phālnu* », « *to throw out, throw away ; displace, spend* » (p. 405). Comme nous le constatons, les deux verbes se rapportent au même champ sémantique lié à l'action de faire ressortir quelque chose, dans notre cas faire sortir un esprit négatif du corps. En même temps, nous devons mettre en évidence l'importante référence que Turner tire du sanskrit et associe au verbe « *phālnu* » : « *Sk. sphālayati, causes to shake* ». Pour comprendre l'importance de cette constatation et ses enjeux dans la représentation du monde des esprits, nous renvoyons au paragraphe suivant où nous exposerons une théorie du tremblement lié à la rencontre avec les esprits.

ce concept, nous pouvons imaginer un pot rempli à moitié d'eau auquel nous continuons à ajouter du liquide jusqu'à arriver à sa portée limite : si le pot est ouvert, une partie de ce qu'il contient sortira inévitablement ; si, au contraire, nous admettons que le pot est hermétiquement scellé et nous continuons à y introduire du liquide à l'intérieur, il y aura une augmentation de la pression qui appliquera une force opposée et dirigée vers l'extérieur. La rencontre de deux formes de *sakti* à l'intérieur d'un corps humain pourrait être représentée par ce deuxième cas : le tremblement serait ainsi la conséquence de l'augmentation de la pression produite par ces formes d'énergie sur leur récipient, le corps humain. A ce propos, le lien proposé par Turner entre le verbe *phālnu* et le sanskrit *sphālayati*, de *āspal*, est très intéressant car il met en évidence la nécessité de faire ressortir l'esprit du corps pour arrêter le tremblement.

Comme nous l'avons vu, il existe différents types de *sakti* qui peuvent être bienfaites, comme par exemple celle produite par le *devi deuta*, des esprits divins ; ou malfaites, comme celle produites par les *naramro sakti* (différentes formes d'esprit comme le *bhut*, *masan*, *bir*, etc.) ou par les *boksī* (sorcières) et leurs attendants. Les tremblements ne sont pas uniformes mais ils varient selon le type de *sakti* qui est entré dans le corps. Quand *gurubā* entre en relation avec son esprit tutélaire et l'incorpore dans son corps, il réussit à opérer un contrôle sur les deux types différents de *sakti* – la sienne personnelle et celle du *sunā jhākri*, par exemple – qui se somment dans son corps. Toutefois, un individu commun n'arrive pas à opérer ce contrôle et il se trouve donc soumis au tremblement et aux effets que celui-ci peut avoir sur sa santé. Dans ce cas, *gurubā* doit entrer en communication avec cette forme de *sakti*, l'identifier et lui demander les raisons qui l'ont poussée à entrer dans un corps humain. Il devient ainsi un moyen de médiation entre le monde humain et celui des esprits afin de rétablir l'équilibre et faire ressortir – écorcher (*cholnu*) – cette *sakti* du corps de son patient.

Nous avons maintenant une idée plus claire sur l'origine du tremblement mais nous n'avons pas encore répondu à la question qui nous a accompagnés tout au long de ce chapitre. Nous la répétons : pourquoi, au moment de la rencontre avec les esprits, quelqu'un tremble-t-il et d'autres non ? Ce problème est très intéressant pour comprendre de quelle façon un système de croyance continue à persister dans le temps même en présence d'événements qui semblent le subvertir. Dans notre cas, l'expérience de rencontre avec les esprits se manifeste dans le monde sensible par l'action de pression d'une énergie extérieure surnaturelle – un esprit, une divinité ou l'action d'une *boksī* – sur ce que nous pouvons définir, en utilisant un concept philosophique occidental, l'âme d'un individu, son principe vital. Toutefois, nous l'avons vu dans la description de la *chemā pujā*, l'action énergétique de l'esprit ne semble pas agir indifféremment sur les personnes qui se trouvent dans la même pièce où le rituel est réalisé. Il semblerait plutôt que l'esprit puisse opérer une sorte

de choix, en déclenchant le tremblement seulement chez certains individus, dans notre cas *gurubā* et ses assistants. L'esprit serait donc doué d'une agentivité, une capacité d'agir sur le monde sensible et sur ses composantes, en les transformant ou les influençant : il est donc maître de ses actes et il possède une perception directe et consciente de son activité.

Pour appréhender la complexité de l'expérience de rencontre avec l'esprit tutélaire de *gurubā*, nous avons besoin d'un ensemble de connaissances lié au système de croyance partagé par les trois acteurs principaux de cette *chemā puḷā*. Les seules notions que nous avons tirées, avant de partir sur notre terrain d'enquête népalais, de nos lectures ethnologiques ne nous permettaient pas de saisir pleinement les enjeux liés à la performance de ce rituel. Les interrogations gênantes, liées à la constatation du déclenchement du tremblement chez les assistants mais pas en nous, qui nous avaient troublés en observant, pour la première fois, le rituel d'incorporation de l'esprit-guide ne pouvaient pas être prises en compte par les autres acteurs du rituel. Ils n'étaient donc pas gênés d'avoir eu un spectateur qui n'était pas tombé sous les effets du tremblement car leur cadre interprétatif de l'expérience pouvait bien accepter une situation semblable. La connaissance de l'interaction entre deux éléments fondamentaux de la croyance, la théorie de la *sakti* et l'agentivité de l'esprit, était indispensable pour la compréhension du rituel. Toutefois, pour acquérir cette connaissance, il était nécessaire de sortir d'une attitude sceptique et rationalisante, si typique de la *tradition of disbelief*, pour accepter comme *raisonnables* et valides les méthodes d'inférence de *gurubā* dans l'interprétation de cette expérience. Bref, il faut *croire la croyance* : laisser de côté les attentes et les préjugés pour *prendre au sérieux* les expériences des informateurs. De cette façon, le chercheur peut accéder directement au système de croyance qu'il est en train d'étudier et trouver une voie nouvelle vers des éléments qui, autrement, seraient restés inobservés ou incompris.

Chapitre 2

Des cauchemars à la paralysie du sommeil

1. Le cauchemar : entre surnaturel, médecine et psychanalyse

Je dors – longtemps – deux ou trois heures – puis un rêve – non – un cauchemar m'étreint. Je sens bien que je suis couché et que je dors, ... je le sens et je le sais... et je sens aussi que quelqu'un s'approche de moi, me regarde, me palpe, monte sur mon lit, s'agenouille sur ma poitrine, me prend le cou entre ses mains et serre... serre... de toute sa force pour m'étrangler. Moi, je me débats, lié par cette impuissance atroce, qui nous paralyse dans les songes ; je veux crier, – je ne peux pas ; – j'essaye, avec des efforts affreux, en haletant, de me tourner, de rejeter cet être qui m'écrase et qui m'étouffe, – je ne peux pas ! Et soudain je me réveille, affolé, couvert de sueur. J'allume une bougie. Je suis seul. (de Maupassant, 1994 : pp. 39-40)

La nouvelle « Le Horla », publiée en mai 1887 par Guy de Maupassant, deuxième version d'un conte publié quelques mois avant dans le quotidien politique et littéraire Gil Blas, nous accompagne à travers le journal intime d'un homme qui demeure près de Rouen et nous plonge dans son angoisse nocturne, assailli par « Lui, (...) l'Être nouveau, le nouveau maître » (p. 77), le Horla. Ces visites nocturnes, le sentiment de présences invisibles à ses côtés ou la vision d'êtres mystérieux qui apparaissent dans le noir angoissant de la nuit évoquent un modèle expérientiel qui, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, hante l'esprit des Hommes : le cauchemar. Ce passage de Maupassant représente une description prototypique du phénomène du cauchemar : la perception d'une présence mystérieuse qui s'approche de sa victime couchée dans son lit, la regarde de manière menaçante et, enfin, l'attaque. La peur est amplifiée par une sensation de pression au niveau de la poitrine et d'étouffement, accompagnée par une prise de conscience de l'incapacité de se bouger, de crier, bref de faire quoi que ce soit pour contrecarrer cette agression nocturne.

Nous avons voulu ouvrir ce chapitre avec l'expérience décrite par le narrateur de la nouvelle de Maupassant car elle résume bien les bases expérientielles qui accompagnent les récits relatant les visites nocturnes du cauchemar. Le sentiment d'oppression et de poids sur la poitrine, la paralysie et une peur écrasante sont les trois éléments typiques de ce phénomène transculturel « *long range* », se rencontrant en longue distance sur l'encore plus longue durée de l'histoire de l'Homme. Dans ce chapitre, nous chercherons à suivre un parcours transhistorique voulant embrasser la continuité sémiologique de l'interprétation de cette expérience à travers le temps, ce qui nous permettra d'aborder, dans le chapitre 4, le modèle anthropologique neurocognitif BRAINCUBUS. Nous partirons des différentes tentatives, à travers les siècles, de compréhension de ce phénomène : du dualisme entre interprétations naturalistes et surnaturelles pour arriver, en ne touchant que de biais

le tournant psychanalytique freudien, au développement d'une perspective neurologique liée aux différents états du cerveau humain.

Le besoin de comprendre l'expérience angoissante du cauchemar a, comme nous l'avons déjà annoncé, traversé les siècles, en laissant des traces de l'intérêt revêtu par ce phénomène, dans de nombreuses œuvres depuis l'Antiquité. La visite de cet Autre surnaturel si typique du cauchemar a certainement hanté l'esprit des hommes qui en ont été victimes, en entremêlant les éléments expérientiels personnels aux croyances populaires concernant le surnaturel. L'homme avait besoin de se donner des explications pour une phénoménologie qui était hors de l'ordinaire et qui touchait des peurs ancestrales comme celle de la nuit et des esprits. Dans la nouvelle « Lettre d'un fou », publiée en 1885 et considérée comme la clé de lecture pour « Le Horla », Maupassant exprime très bien ce sentiment, très humain, de crainte pour l'inconnu en écrivant que « la terreur confuse du surnaturel qui hante l'homme depuis la naissance du monde est légitime puisque le surnaturel n'est autre chose que ce qui nous demeure voilé » (de Maupassant, 1994 : p. 86).

Nonobstant cet appel au surnaturel, nous devons aussi prendre en considération le fait que des explications naturelles et médicales de ce phénomène ont quand même été avancées depuis l'Antiquité (Fois-Kaschel, 2003 : pp. 19-39). Nous trouvons, en effet, des références précises aux expériences de cauchemar dans la littérature médicale de la Grèce ancienne. En plus, une des explications médicales qui a survécu le plus longtemps, en passant, encore dans le plein de sa fraîcheur, les portes du XX^{ème} siècle, se base sur les observations du physicien grec Galien (II^{ème} siècle apr. J.-C.) qui considérait le cauchemar comme le résultat de troubles gastriques. En résumant les différentes hypothèses se référant à l'approche de Galien, Jones nous dit qu'elles peuvent se diviser grossièrement en deux :

D'un côté les sources d'une irritation périphérique, qui consistent presque exclusivement de différentes nourritures indigestes, joueraient le rôle principal dans l'origine de la maladie. De l'autre, différentes sources mécaniques de gêne de la circulation et de la respiration, principalement un estomac surchargé et une position comprimée, seraient les agents actifs et agiraient en apportant au cerveau un afflux de sang non purifié. (Jones, 2002 : pp. 35-36)

Davies suggère donc que cette dualité dans l'interprétation du cauchemar, l'une médicale et l'autre « magique » ou surnaturelle, ne doit pas surprendre (Davies, 2003 : pp. 187-188). Il est évident, même de nos jours, que des personnes de toute classe sociale et éducation peuvent identifier des explications à la fois naturelles et surnaturelles pour le cauchemar, un choix qui dépend des circonstances particulières et personnelles qui se sont développées au cours de l'attaque. Pour résumer, « *the acceptance of a rational medical explanation did not preclude the possibility of supernatural causation* » (Davies, 2003 : p. 188). A ce propos, une contribution curieuse aux études

sur le cauchemar nous vient d'un article d'Oates qui réfléchit sur un lien qu'elle définit inextricable entre l'indigestion, en tant que cause naturelle du cauchemar, et les superstitions folkloriques concernant la figure sorcellaire du *Mare* (Oates, 2003). Une série de documents médiévaux et du premier modernisme anglais présente un parallèle narratif dans la configuration circéenne de transformation d'hommes en animaux, rapportée par Homère, Apulée et Saint Augustin. Oates note que, dans ces narrations, le fromage semble jouer un double rôle : premièrement, en tant que moyen de transformation sorcellaire ; deuxièmement, en tant que métaphore indiquant, à travers une connotation sexuelle plus ou moins marquée, une femme (Oates, 2003 : pp. 206-207). La présence du fromage dans les traditions sorcellaires et liées au phénomène du cauchemar – une sorcière qui transforme sa victime en animal et la chevauche toute la nuit – et l'association rationnelle du fromage, proverbiallement indigeste, comme déclencheur naturel du cauchemar fortifierait donc l'idée de cette coexistence, à travers les siècles, des deux interprétations, naturelle et surnaturelle, mise en évidence par Davies.

Le développement de la psychanalyse freudienne, au début du XX^{ème} siècle est un tournant dans l'histoire de l'interprétation des rêves. On peut remarquer que Freud a tenu à souligner jusqu'à la date de ce tournant en demandant à l'éditeur de *L'interprétation des rêves*, publiée en 1899, de la dater explicitement de 1900, tenant ainsi à marquer l'apparition d'une nouvelle approche – caractérisée par toute sa modernité dans l'évolution des savoirs – pour le nouveau siècle. Cette approche freudienne des phénomènes oniriques ne part plus d'une réflexion sur un mauvais fonctionnement physique mais repose plutôt sur la notion de conflit mental. Freud développe une théorie métapsychologique des rêves visant à souligner que tout rêve ne serait que l'accomplissement de désirs refoulés (Freud, 1976 : p. 113). Dans son œuvre, Freud ne s'intéresse pas trop au phénomène du cauchemar, qui reste un peu à l'écart de son traité. Il associe le cauchemar au domaine de la psychologie des névroses (Freud, 1976 : p. 495) : dans ce cas, il se développe un conflit entre un désir refoulé et la partie consciente de l'esprit. Le degré de répression du désir refoulé au niveau inconscient étant tellement profond, le rêve représentant la satisfaction de ce désir sera déformé au point de faire naître chez le sujet rêveur un sentiment de terreur et d'angoisse qui l'oblige à se réveiller et à prendre conscience du danger. Pour une analyse précise du domaine du cauchemar dans le cadre de la psychanalyse freudienne, nous devons nous tourner vers l'œuvre d'un des plus célèbres disciples de Freud, *Le cauchemar* d'Ernest Jones, édité en 1931. Dans son travail de très haute érudition, Jones vise à analyser la pathologie du cauchemar et à étudier les rapports entre le cauchemar et certaines superstitions médiévales. La thèse principale de ce travail consiste à vouloir montrer que :

La maladie connue sous le nom de cauchemar est toujours l'expression d'un conflit psychique intense centré sur un désir sexuel refoulé. [...] En] élargi[ssant] la formule que nous venons de donner [...] : *Une attaque de cauchemar exprime un conflit psychique relatif à un désir incestueux.* (Jones, 2002 : pp. 43-44)

Pour Jones, le cauchemar serait donc une réactivation inconsciente des souhaits incestueux de l'enfance, dirigés vers une personne que les forces morales d'inhibition excluent de la sphère érotique, soit le père ou la mère (Jones, 2002 : p. 76).

L'approche psychanalytique avancée par Freud construit un nouveau monde mental au-dehors du cerveau qui s'impose tout au long du XX^{ème} siècle. Comme le note Jouvett, ces « concepts [...] firent fortune et [...] attendent toujours une impossible réfutation expérimentale » (Jouvett, 1992 : p. 40). Toutefois, parallèlement aux avancées freudiennes, un intérêt d'un point de vue physiologique et neurologique pour les mécanismes oniriques a commencé à se développer déjà au cours de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Les études des activités électriques du cerveau au cours du cycle veille-sommeil et les observations de patients victimes de lésions localisées du système nerveux ont permis la définition de trois états normaux du cerveau humain : l'éveil, le sommeil à ondes lentes et le sommeil paradoxal. Le cerveau redevient ainsi le grand protagoniste.

2. Une approche neurologique des états normaux du cerveau humain : éveil, sommeil à ondes lentes et sommeil paradoxal

Les connaissances concernant les bases neurales du cerveau humain sont relativement récentes. La première description des différents états du cerveau date de 1924, quand Hans Berger enregistre pour la première fois l'activité électrique du cerveau humain en appliquant des électrodes sur la surface de la tête d'un sujet et en la mesurant avec différents galvanomètres : il s'agissait de la première électro-encéphalographie (EEG) réalisée sur un patient humain (Millet, 2001). Le rythme électrique spontané du cerveau avait été découvert pour les mammaliens par le physiologiste anglais Richard Caton en 1870. Toutefois, la découverte de ce même rythme mesurable sur un patient humain doit être attribuée exclusivement à Berger, quand il décide de publier, cinq ans après ses premiers enregistrements, les résultats de ses travaux. Cette découverte a ouvert les portes à de nouvelles études qui ont porté ensuite sur la définition plus précise de l'état d'éveil et de celui du sommeil et au développement, surtout à partir des années 1950, d'études portant sur le cycle veille-sommeil qui aboutiront à la découverte du troisième état du cerveau, le sommeil paradoxal.

Les travaux de Berger ont permis l'identification de l'état d'éveil, le premier état du cerveau décrit à partir de ses activités électriques. Durant l'état d'éveil, les yeux fermés, l'EEG d'un sujet normal présente des ondes typiques, dites « ondes alpha », qui varient de 8 à 13 Hz de fréquence (Houdé *et al.*, 2002 : p. 588). Les ondes alpha peuvent être détectées à travers une EEG ou une

magnéto-encephalographie (MEG) et sont produites principalement dans le lobe occipital au cours d'une période de relaxation éveillée les yeux fermés. Lorsque le sujet ouvre ses yeux et se livre à des activités mentales, des ondes de plus de 13 Hz de fréquence apparaissent, appelées « ondes beta ». Dans ce second cas, le sujet est donc alerte et en train de traiter activement des informations. Pour ce qui concerne les conditions qui accompagnent cet état d'attention consciente, il faut mettre en évidence la nécessité d'une intégration de certaines aires corticales associées à l'action excitatrice des structures du tronc cérébral. En outre, cet état du cerveau se caractérise aussi par le développement de phénomènes énergétiques particuliers, comme la consommation de glucose et d'oxygène (Jouvet, 1992 : pp. 123-124).

Suite aux développements des techniques d'enregistrement EEG, il a été possible de mettre en évidence un changement dans l'activité électro-encéphalographique du cerveau, ce qui a permis d'isoler un autre des états normaux de notre cerveau : le sommeil. Le sommeil est un besoin physiologique fondamental qui survient à cause de l'effet synergique de deux processus, celui homéostatique, qui permet l'alternance de périodes d'éveil et de sommeil, et celui circadien, qui suit l'alternance du jour (veille) et de la nuit (sommeil) en provoquant une baisse et une augmentation de la température générale de l'organisme pour favoriser l'endormissement et le réveil, grâce à l'action de régulation opérée par l'hormone de la mélatonine. Durant le sommeil, on distingue deux types de phases : le sommeil lent (ou sommeil à ondes lentes ; en anglais, *NREM sleep*) et le sommeil paradoxal (en anglais, *REM sleep*). Grâce aux développements de l'imagerie EEG, il a été possible de classifier le sommeil lent en quatre stades qui se caractérisent par la présence d'ondes de faible amplitude et de basse fréquence, les « ondes delta », de 4 à 7 Hz de fréquence (Houdé *et al.*, 2002 : pp. 588-589). Le sommeil lent chez l'homme se présente comme une succession de quatre stades qui se caractérisent par un ralentissement des activités électriques. Dans le premier stade de sommeil lent, les rythmes alpha typiques de l'éveil se mêlent à des rythmes plus lents et on retrouve un mouvement rotatoire lent des yeux qui se différencie de celui rapide de l'état d'éveil. Le deuxième stade présente deux rythmes électriques caractérisés par une activité dite de fuseaux (*sleep spindles*), de 11 à 15 Hz de fréquence, d'origine thalamique, et des complexes K, un type particulier d'ondes censées précéder la formation des ondes delta. A partir des stades 3 et 4 du sommeil lent (*NREM*), on rejoint un niveau profond de sommeil qui se caractérise par des rythmes delta de grande amplitude (Pollack *et al.*, 2010 : p. 228). Au cours de ce sommeil lent profond, on assiste à une diminution de l'activité corticale qui ralentit et est envahie par une activité dite de « fuseaux » qui empêche toute possibilité d'intégration consciente et de perception. Quand le sommeil entre dans les stades trois et quatre, les mouvements oculaires sont absents et le tonus postural diminué par rapport à l'état d'éveil. En outre, le sommeil s'accompagne d'une diminution

de la consommation de glucose et d'oxygène par le cortex cérébral et d'un stockage de réserves énergétiques dans les cellules gliales (Jouvet, 1992 : pp. 125-126).

Si les états d'éveil et de sommeil à ondes lentes (*NREM*) furent individualisés et décrits relativement tôt après la découverte de l'imagerie EEG, il a fallu attendre encore deux décades, jusqu'à la fin des années 1950, pour que le rêve soit précisément identifié et inséré dans le cycle veille-sommeil comme le troisième état du cerveau humain. Dans le chapitre « Histoire naturelle du rêve », Jouvet (1992 : pp. 37-64) esquisse l'histoire des découvertes physiologiques et neurobiologiques qui ont conduit à la découverte du rêve, le différenciant précisément du sommeil lent. Nous n'aborderons donc pas ici ces différentes étapes d'histoire de la science mais nous nous bornerons seulement à suggérer quelques aspects intéressants qui permirent la définition du rêve dans le cycle veille-sommeil, en reparcourant rapidement quelques-unes de ces découvertes. La première consiste dans la prise de conscience que le rêve possède une structure temporelle, ce que Jouvet considère comme l'annonce de la neurobiologie moderne. Nous devons cette constatation à Alfred Maury qui, à la fin du XIX^{ème} siècle, conduit des expérimentations sur des sujets endormis, en les réveillant à intervalles réguliers au cours du sommeil et en remarquant que, dans la plupart des cas, il est difficile d'obtenir des souvenirs de rêve. Cette remarque souligne la nature épisodique de l'activité onirique qui ne se déploie donc pas d'une manière permanente au cours du sommeil. Des recherches conduites sur lui-même et publiées dans son œuvre *Le sommeil et le rêve* montrent que le rêve se manifeste soit au cours de l'endormissement (images hypnagogiques), soit sous l'influence de stimuli extérieurs (bruits, stimuli somatosensoriels, etc.), soit avant le réveil (images hypnopompiques).

Un autre aspect intéressant du rêve est mis en évidence par l'individuation, dès 1880, de la narcolepsie, ou maladie de Gélinau. Dans la description de ce trouble du sommeil – que nous analyserons plus précisément par la suite – Gélinau décrit une des caractéristiques principales du rêve, l'absence totale de tonus musculaire. La première partie du XX^{ème} siècle ajouta de nouvelles pièces à ce puzzle de l'activité onirique : la découverte, en 1937, d'une activité électrique corticale rapide très différente de celle lente dans le sommeil des chats et, en 1944, celui d'un cycle d'érection périodique de 25 minutes chaque 90 minutes de sommeil. Comme le note très clairement Jouvet, « abolition de l'activité musculaire au cours de la narcolepsie, érections périodiques et activité corticale rapide au cours du sommeil : ces signes pathognomoniques du rêve ont ainsi été presque tous rassemblés en 1944, mais non assemblés entre eux » (1992 : pp. 42-43).

Un tournant dans l'histoire des études du sommeil et des rêves se réalise, par hasard, en 1953, quand Eugene Aserinsky, un technicien du sommeil de l'équipe de Chicago du physiologiste Nathaniel Kleitman, enregistre l'encéphalogramme de sommeil de sa fille et, en la regardant,

s'aperçoit que ses yeux bougent à grande vitesse sous ses paupières, tandis que l'encéphalogramme présente des ondes lentes de sommeil (Arnulf, 2014 : p. 87). Après avoir enregistré l'électro-oculogramme (le potentiel électrique cornéo-rétinien au sein de l'orbite) chez d'autres patients endormis, il individualise des périodes régulières de mouvements oculaires rapides qui reviennent cycliquement au cours du sommeil, qu'il appelle *REM sleep* (Aserinsky et Kleitman, 1953). A partir de cette découverte, Dement et Kleitman (1957) identifient deux phases cycliques du sommeil : une phase de sommeil *NREM*, sans mouvements oculaires rapides d'une durée de 90 minutes, suivie par une phase de sommeil *REM*, d'une durée de 20-25 minutes, avec une activité corticale rapide semblable à celle de l'éveil avec des mouvements oculaires rapides.

Parallèlement, sur l'autre côté de l'Océan Atlantique, l'unité de recherche INSERM dirigée par Michel Jouvet, à Lyon, était en train de développer des études sur le cycle éveil-sommeil chez le chat. A partir de 1958, l'étude polygraphique du cycle éveil-sommeil par l'implantation d'électrodes au niveau des principales structures cérébrales et de différents groupes musculaires d'un chat permirent d'individualiser deux états de sommeil différents chez le chat : un sommeil à ondes lentes caractérisé par la conservation du tonus musculaire et un sommeil profond, « paradoxal », caractérisé par une activité électrique cérébrale similaire à l'éveil, par des mouvements oculaires rapides et par la disparition totale du tonus musculaire (Jouvet, 1992 : p. 44). Les recherches de Jouvet ont abouti à l'individualisation, dans la région du pont, de signes électriques caractéristiques du sommeil paradoxal. Au cours du sommeil profond, la région préoptique du cerveau est activée par l'influence de la sérotonine ; cette activation va déclencher une série d'inhibitions au niveau du pont, du mésencéphale et du thalamus (Maquet et *al.*, 1996), ce qui permet une diminution de l'activité bulbaire, une vasodilatation accompagnée par une diminution de la chaleur et une diminution du métabolisme. Selon Jouvet :

Une des fonctions du sommeil serait de préparer les conditions énergétiques nécessaires à l'irruption du rêve : diminution de la température centrale (c'est-à-dire diminution de la demande énergétique), diminution de la consommation d'oxygène, et constitution de réserves énergétiques sous la forme de glycogène qui est stocké dans les cellules « nutritives » des neurones, c'est-à-dire les cellules gliales. *Quand, et seulement quand*, un niveau suffisant de réserves énergétiques a été atteint, le rêve peut survenir, et dépenser ces réserves [...]. (Jouvet, 1992 : p. 137)

Maquet semble confirmer les observations que Jouvet fait au niveau du pont, en observant que, au cours du sommeil paradoxal, on assiste à une activation des structures contenant les noyaux du pont et du thalamus. Cette activation met en jeu, au moyen de l'activité PGO (ponto-géniculo-occipitale), situé dans la partie dorso-latérale du pont, qui contrôle l'excitation des systèmes sensoriels et moteurs, deux mécanismes que Jouvet avait déjà notés : d'un côté, l'excitation du système visuel, dans la région du noyau géniculé latéral et du cortex occipital, et du système oculomoteur,

responsable des mouvements oculaires rapides pendant le sommeil paradoxal ; de l'autre, l'activation des systèmes de commande pontique de l'atonie posturale, qui envoient des signaux inhibiteurs des motoneurones de la moelle épinière sous l'influence d'un groupe de neurones, appelé Locus coeruleus alpha afin de paralyser le corps.

L'importance de l'activité PGO dans le sommeil paradoxal a été vérifiée expérimentalement en provoquant une lésion des systèmes de commande pontique de l'atonie posturale chez des chats. Le résultat a été l'annulation de l'atonie musculaire typique du sommeil paradoxal et, par conséquence, la possibilité d'observer le répertoire complet des comportements oniriques mis en action par l'animal au moment où il entrait dans la phase du sommeil paradoxal (Jouvet, 1992 : pp. 91-95 ; Sastre et Jouvet, 1979). Grâce aux enregistrements de l'activité corticale, de l'activité du noyau genouillé latéral (où apparaît l'activité PGO), de l'électro-oculogramme et de l'électromyogramme des muscles de la nuque, Jouvet a pu déceler le sommeil paradoxal sur un enregistrement polygraphique.

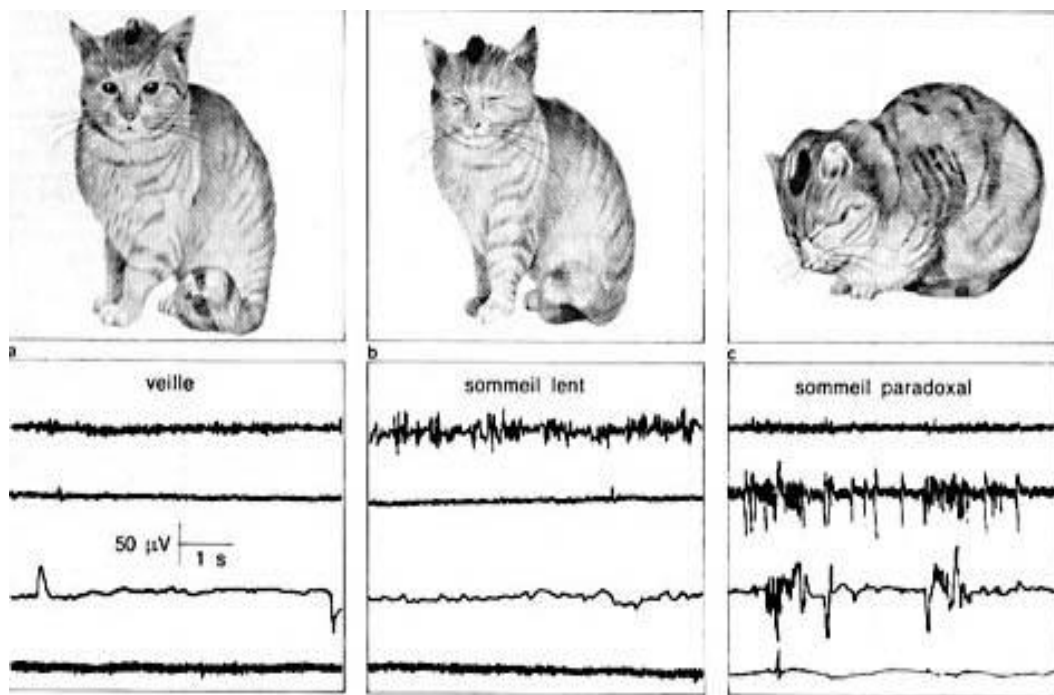


Figure 2. Les trois états de veille-sommeil du chat (Jouvet, 1974)¹⁶ différenciés par les signaux (de haut en bas) de l'activité corticale, l'activité du noyau genouillé latéral (ou apparaît l'activité ponto-géniculo-occipale – PGO – au cours du sommeil paradoxal), l'électro-oculogramme (mouvements rapides des yeux), et l'électromyogramme des muscles de la nuque.

¹⁶ Mise en ligne sur le site https://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/jouvet/la_recherche/fig1b.php consulté le 3 février 2015.

Nous pouvons rapprocher les observations faites par Jouvet sur le comportement onirique du chat mis en scène suite à une lésion du système de commande pontique de l'atonie posturale à l'identification chez l'homme d'un trouble comportemental en sommeil paradoxal (Arnulf, 2014 : pp. 79-83). En 1986, l'équipe du professeur Schenck (Schenck *et al.*, 1986) identifie, pour la première fois chez l'homme, un trouble du sommeil paradoxal qui se caractérise par une perte intermittente de l'atonie typique du sommeil paradoxal, souvent corrélée avec l'apparition d'une activité motrice élaborée associée à l'activité mentale de rêve (ICSD-III R). Au cours du sommeil paradoxal, les patients avec ce trouble se comportent comme s'ils mettent en action leurs rêves, sans que l'atonie musculaire typique de cet état du sommeil puisse les protéger – et protéger leurs proches qui dorment à côté d'eux – de possibles blessures qu'ils pourraient s'infliger – ou infliger aux autres. Leur activité motrice semblerait ainsi s'activer en phase avec l'activité onirique. La prévalence estimée pour ce trouble du sommeil est de 0,5% de la population (Ohayon, 1997) et touche principalement des hommes âgés de plus de 50 ans. Une étude conduite avec imagerie de résonance magnétique (IRM) a confirmé l'hypothèse de Jouvet à propos de l'importance du système du pont (et de l'activité PGO) pour l'inhibition des mouvements au cours du sommeil paradoxal chez l'homme, en montrant que trois sur six patients affectés par ce trouble peuvent avoir des lésions du tegmentum mésopontine dorsal (Desseilles *et al.*, 2008 : p. 789).

Après cette longue dissertation sur les bases neurologiques du rêve, nous pouvons, enfin, résumer les caractéristiques du sommeil paradoxal (*REM sleep*) : 1) présence de mouvements rapides des yeux (*REM*), semblables à ceux de l'état de l'éveil ; 2) totale atonie musculaire, sauf pour les muscles des yeux et du menton ; 3) activité corticale rapide semblable à celle de l'éveil avec la présence d'ondes typiques, dites « ondes theta », de 5 à 7 Hz de fréquence. Comme nous l'avons déjà noté, nous pouvons repérer chez l'homme un cycle qui prévoit une alternance d'une phase de sommeil à ondes lentes (*NREM*) de 90 minutes, suivie par une phase de sommeil paradoxal (*REM*) de 20-25 minutes. Plus précisément, au cours d'une nuit de sommeil – ce qui signifie, en moyenne, quatre ou cinq cycles de sommeil lent + sommeil paradoxal – nous aurons un sommeil lent léger d'une durée d'environ 50% du temps de sommeil total (dont 4-5% pour le stade 1 et 45% pour le stade 2), un sommeil lent profond (stade 3 et 4) d'une durée d'environ 25% et un sommeil paradoxal d'une durée d'environ 25% du temps du sommeil total.

3. Paralyse du sommeil : un état dissocié du cerveau

Une approche neurologique des états normaux du cerveau humain se révèle utile pour pouvoir aborder les développements successifs de l'interprétation du phénomène du cauchemar. Si, jusqu'à présent, nous avons dessiné un parcours qui nous a emmené du dualisme naturel-surnaturel

jusqu'aux réflexions métapsychologiques de la psychanalyse freudienne, nous chercherons maintenant à proposer quelques considérations qui nous accompagneront à la découverte d'un quatrième état du cerveau humain.

Nous repartirons de l'œuvre de Jones, un lien important pour compléter notre histoire de la compréhension du phénomène du cauchemar. Dans son œuvre d'érudition, Jones emploie le mot « cauchemar » (« *nightmare* » dans la version originale en langue anglaise) pour définir une expérience particulière qui se compose de trois caractéristiques principales : 1) une peur torturante ; 2) un sentiment d'oppression ou de poids sur la poitrine qui empêche la respiration d'une façon inquiétante ; 3) la conviction d'une paralysie impuissante (Jones, 2002 : p. 20). La description proposée par Jones se réfère précisément à la signification ancienne de cette expérience nocturne, se rattachant aussi convenablement à l'étymologie du nom : « cauchemar » serait le composé, depuis sa forme ancienne *cauquemare*, des mots « *chauchier* », depuis le latin *calcare*, piétiner, écraser, et *calceare*, chausser, et « *mar* », du germanique « *mahr* », esprit, qui dériverait de la racine anglo-saxonne « *merran* », écraser¹⁷. A partir de l'étymologie du nom, l'accent est donc mis de manière précise sur les sensations de pression au niveau de la poitrine et d'étouffement qui caractérisent les visites nocturnes du cauchemar. Des visites qui, comme nous l'avons déjà noté, sont expérimentées dans un état de conscience éveillée, la plupart des sujets rapportant qu'ils ne dormaient pas au cours de l'agression nocturne du cauchemar.

Toutefois, dans son essai, Jones ne distingue pas l'analyse de cette expérience si particulière des mauvais rêves ordinaires qui peuvent survenir au cours du sommeil paradoxal. Ce défaut de précision est bien compréhensible étant donné que, lorsque Jones édita son œuvre en 1931, on ne connaissait encore rien – ou très peu – des différents stades du sommeil et des phénomènes associés. Toutefois, nous pouvons lui reprocher de ne pas avoir pris en considération un trait important qui caractérise les rapports d'expérience de cauchemar : la conviction du sujet d'être éveillé au cours de l'attaque de l'incube.

Cette constatation nous permet d'ouvrir une discussion pour chercher à repositionner l'expérience de cauchemar dans un cadre d'analyse qui tienne compte de la signification étymologique du terme. En effet, nous devons souligner que, dans l'usage commun, le mot cauchemar indique toute expérience onirique qui entraîne un sentiment d'épouvante et d'oppression chez le rêveur. En faisant appel à une approche neurologique des différents états du cerveau

¹⁷ Comme le note Hufford, le mot « *mare* » ne se réfère pas à la femelle du cheval, comme semblerait le suggérer l'étymologie populaire (Hufford, 2005 : p. 22). Jones, tout en reconnaissant l'étymologie généralement admise dérivée de la racine anglo-saxonne « *merran* », se lance dans une dissertation concernant le parallélisme entre la figure du cheval, se rapportant au démon de la nuit, et la sexualité infantile refoulée qui ne serait autre chose que la source des expériences du cauchemar (Jones, 2002 : pp. 241-338).

humain, nous pouvons développer une définition plus précise des différents phénomènes qui ont été utilisés pour expliquer l'expérience, pourtant si spécifique, du cauchemar. D'un point de vue diagnostique, les phénomènes que nous analyserons de suite ont été classés dans l'« *International Classification of Sleep Disorders* » (ICSD-III R) comme des parasomnies, des troubles qui perturbent le processus du sommeil et étant principalement des manifestations de l'activation du système nerveux central, transmis à travers les muscles squelettiques ou les canaux du système nerveux autonome (ICSD-III R : p. 19).

En partant de l'embrouillement définitoire issu du travail de Jones qui se répercute sur l'usage commun du mot cauchemar, nous voulons distinguer avant tout l'expérience de cauchemar, dans son sens étymologique, des mauvais rêves ordinaires¹⁸. Ces derniers se caractérisent par le fait qu'ils sont des rêves effrayants qui réveillent souvent le sujet de son sommeil paradoxal. Il s'agirait d'un épisode de rêve long et complexe qui devient de plus en plus effrayant au fur et à mesure qu'on s'approche de la fin. L'étude polysomnographique d'un épisode de mauvais rêve met en évidence qu'il peut avoir une durée moyenne d'environ dix minutes et se caractérise par une densité *REM* plus profonde que d'habitude. Le mauvais rêve serait donc un trouble du sommeil paradoxal qui aboutit, comme nous l'avons noté, au réveil abrupt du rêveur (ICSD-III R : pp. 162-165).

Les traits oniriques spécifiques d'un mauvais rêve nous aident à construire une différenciation clinique par rapport à un autre trouble du sommeil qui a souvent été utilisé pour expliquer les attaques nocturnes du cauchemar : les terreurs nocturnes. La première différence substantielle concerne le fait que les terreurs nocturnes sont classifiées comme un trouble du sommeil lent profond ou à ondes lentes (*NREM sleep*). Elles seraient caractérisées par un réveil subit du sommeil à ondes lentes accompagné de cris aigus et de manifestations comportementales et motrices de peur intense. Le sujet se trouve souvent assis sur le lit ou debout, au milieu de la pièce où il se trouve, insensible à tout stimulus extérieur et, bien que réveillé, désorienté et confus. L'étude polysomnographique de ce trouble du sommeil met en évidence que les terreurs nocturnes se manifestent principalement, comme déjà noté, au cours des stades 3 et 4 du sommeil lent profond (*NREM*) et prévoient un réveil partiel du sommeil profond avec une manifestation de peur intense qui s'accompagne d'épisodes de tachycardie et tachypnée (ICSD-III R : pp. 147-150). Même si des

¹⁸ Nous devons préciser que, dans le domaine des troubles du sommeil, on utilise souvent le critère de l'éveil pour distinguer entre les mots *nightmare* et *bad dream*, le premier étant un rêve terrifiant qui conduit au réveil du rêveur en le sortant de son sommeil paradoxal, le second, au contraire, un rêve terrifiant qui ne s'accompagne pas d'un éveil brusque du rêveur mais dont reste un souvenir vague des images oniriques terrifiantes au réveil (Schredl, 2010). Comme annoncé, pour le moment, nous utiliserons le mot « mauvais rêve » pour résumer ces deux phénomènes, en spécifiant à chaque fois le critère de l'éveil. Dans son étude sur la paralysie du sommeil, Adler propose d'employer le mot *nightmare* pour un rêve effrayant – le « mauvais rêve » dans le sens que nous employons ici – et *night-mare*, avec le trait d'union, pour identifier l'expérience de paralysie du sommeil (Adler, 2011 : p. 3). Nous utiliserons le mot paralysie du sommeil pour indiquer le cauchemar dans son sens étymologique quand nous aurons introduit les caractéristiques de ce trouble spécifique du sommeil.

éléments de terreur peuvent être présents aussi dans les épisodes de mauvais rêve, il faut mettre en évidence des traits spécifiques des terreurs nocturnes. Le sujet qui fait l'expérience d'un mauvais rêve se souvient en détails du contenu de son rêve, il peut le verbaliser et présente une bonne fonction intellectuelle au moment du réveil, en étant conscient d'avoir rêvé. Au contraire, le sujet qui se réveille suite à un épisode de terreur nocturne est souvent désorienté et complètement amnésique de tout souvenir lié au contenu du rêve ou ne se rappelant que de brefs fragments.

Un autre trouble du sommeil qui nous permet d'avancer dans la compréhension du phénomène du cauchemar regroupe les hallucinations hypnagogiques et hypnopompiques (*HH*). D'un point de vue neurologique, il s'agit d'expériences d'hallucination qui peuvent se produire juste après l'endormissement (hallucinations hypnagogiques) ou immédiatement au réveil (hallucinations hypnopompiques). Au cours de ces expériences, les éléments normaux de l'état somnolent, comme par exemple des pensées vagues ou une légère perception erronée de l'environnement, peuvent se transformer en hallucinations porteuses d'un contenu menaçant qui réveillent le sujet dans un état anxieux, se rappelant du contenu effrayant du rêve.

Si, suivant la vague du courant psychanalyste qui avait limité l'étude du rêve jusqu'aux années 1950, l'expérience du cauchemar avait été interprétée comme une névrose associée à différents conflits mentaux (désirs incestueux refoulés, oppositions entre passivité et agressivité, etc.), le développement des connaissances neurologiques concernant le sommeil et le rêve avait permis d'associer ce phénomène à chacun des différents troubles du sommeil – paradoxal ou non – que nous avons présentés dans les paragraphes précédents. Toutefois, dans notre parcours diachronique à la poursuite d'une explication pour ces phénomènes transculturels, nous avons intentionnellement laissé en dernier une étape fondamentale de ce parcours : une réflexion concernant la paralysie du sommeil. Nous avons déjà rencontré cet état neurologique dans la première partie de ce travail en analysant le lien que Hufford avait établi entre cette catégorie de la médecine moderne et une série de traditions tirées du folklore international relatif à des assauts surnaturels semblables à ceux qu'il avait décrits pour le phénomène de la *Old Hag*, en Terre-Neuve. Nous chercherons maintenant à l'insérer dans un cadre neurologique plus précis.

La paralysie du sommeil (en anglais, *sleep paralysis*, *SP*) est définie comme une incapacité consciente et transitoire à accomplir des mouvements volontaires qui se produit au cours de la transition entre l'état d'éveil et celui du sommeil paradoxal. Même si les sujets sont incapables de faire des mouvements au cours d'un épisode de paralysie du sommeil, ils ont souvent les yeux ouverts, leur sensorium est intact et ils sont conscients de l'environnement qui les entoure et capables de produire des comptes-rendus détaillés des événements qu'ils ont vécu une fois l'épisode terminé. Cet état s'accompagne souvent d'une sensation terrifiante, surtout quand les sujets

ressentent une difficulté à respirer (ICSD-III R : pp. 166-169) ou quand des hallucinations visuelles, auditives, ou somatosensorielles se manifestent.

Historiquement, la paralysie du sommeil a été identifiée comme un des symptômes principaux de la tétrade classique de la narcolepsie. En 1880, dans un article paru dans la Gazette des Hôpitaux, le neuropsychiatre français Jean-Baptiste Gélineau se proposait d'appeler « narcolepsie » un trouble du sommeil qui se caractérisait par une somnolence diurne excessive et une faiblesse épisodique provoquée par des émotions fortes – définie ensuite comme cataplexie –, symptômes déjà décrits quelques années avant par les allemands Westphal (1877) et Fisher (1878). Suite aux observations cliniques sur de nombreux cas de narcolepsie et cataplexie, Daniels a montré, en 1934, que cette affection groupait quatre symptômes principaux, qui seront définis, en 1957 par Yoss et Daly, comme la tétrade de Gélineau : 1) somnolence diurne ; 2) cataplexie ; 3) paralysie du sommeil ; 4) hallucinations hypnagogiques (pour des références historiques : Mignot, 2001). La prévalence de cette affection est de 0,03% à 0,16% dans la population générale (ICSD-III R : p. 40). Depuis les années 1980, on sait que les sujets narcoleptiques perdent des neurones qui produisent un neurotransmetteur de l'éveil, l'hypocretine-orexine (Maret *et al.*, 2003 : pp. 317-318). Une équipe dirigée par Mehdi Tafti a identifié le gène qui permettrait l'expression de la maladie. Une copie particulière de ce gène, baptisé LHA-DQB1, déclencherait la maladie en provoquant une attaque auto-immune qui détruirait les neurones à hypocretine-orexine (Hor *et al.*, 2010).

La cataplexie et la paralysie du sommeil sont des manifestations pathologiques dissociées de l'atonie généralisée des muscles qui caractérise le sommeil paradoxal : au cours d'une attaque cataplexique, un sujet narcoleptique peut souvent faire l'expérience d'épisodes de paralysie du sommeil – dont la prévalence chez les sujets narcoleptiques est de 17 à 40% (ICSD-III R : p. 167) – et d'hallucinations hypnagogiques. Hishikawa et Shimizu (1995) notent que la paralysie du sommeil est causée par une dissociation marquée entre le niveau d'alerte et l'atonie musculaire qui peut se manifester au cours d'épisodes de sommeil SOREMP (*Sleep-Onset REM Period*), un sommeil, typique de la narcolepsie, qui plonge le dormeur directement dans la phase paradoxale du sommeil, sans passer avant par les phases intermédiaires du sommeil à ondes lentes.

Toutefois, la paralysie du sommeil peut aussi se manifester de manière idiopathique et isolée, sans être associée à d'autres affections particulières. Le travail de Binns, « *The anatomy of sleep ; or, the art of procuring a sound and refreshing slumber at will* », édité en 1842, est considéré comme le premier rapport qui décrit un épisode de paralysie qui s'est produit, chez un sujet sain, au cours d'une sieste diurne, d'où la définition de « *daymares* », « *a utter incapacity for motion or speech, difficult respirations, and extreme dread* » (Pearce, 1993). Cette première attestation de paralysie au cours du sommeil montre la possibilité que des épisodes de paralysie du

sommeil peuvent se produire en l'absence de la narcolepsie. Toutefois, cette observation reste méconnue jusqu'à 1933, quand Levin met en évidence seize cas, sur les deux cents cas disponibles à l'époque décrivant une narcolepsie typique, où la paralysie du sommeil jouait une fonction importante dans une situation de narcolepsie atypique, soit sans cataplexie soit sans une excessive somnolence (Levin, 1933 : pp. 2-3). En considérant la description faite en 1876 par Mitchell qui rapportait deux cas de paralysie du sommeil chez deux sujets sains, Goode confirme les conclusions que nous avons tirées, c'est-à-dire que la paralysie du sommeil peut bien se produire chez des sujets sains « *as an isolated phenomenon* » (Goode, 1962). En précédant de deux ans la publication de l'article de Goode, Schneck (1960) avait déjà noté que, dans la plupart des cas, la paralysie du sommeil n'était signalée qu'en combinaison avec la narcolepsie et la cataplexie et, en conséquence, elle n'était mentionnée, sauf quelques exceptions, qu'à l'intérieur d'articles qui portaient sur ces sujets. Il souligne aussi que souvent les patients ne cherchent pas d'aide pour des épisodes isolés de paralysie du sommeil, puisqu'au cours des douze dernières années, il déclare avoir rencontré seulement six patients qui présentaient une forme idiopathique de paralysie du sommeil. Selon ses observations :

Sleep paralysis occurs when a person is falling asleep or awaking. The patient often refers to having felt partially awake and partially asleep. The inability to move is dispelled at times by merely a slight touch. Accompanying the paralysis there is usually a feeling of anxiety, and there may be hallucinations. (...) The patient is usually aware of his environment, but time may undergo distortion. He is generally unable to speak during the attack. (Schneck, 1960: p. 1129)

Comme l'avait déjà noté Schneck, la communauté scientifique n'a commencé que très récemment à s'intéresser au phénomène de la paralysie du sommeil dans sa forme isolée ou idiopathique. Les études récentes utilisent préférentiellement le terme « *Isolated Sleep Paralysis* »¹⁹ (*ISP*) pour distinguer, comme nous l'avons fait, cet état spécifique de la paralysie du sommeil qui se produit comme symptôme auxiliaire de la narcolepsie. La paralysie du sommeil dans sa forme isolée représente un phénomène relativement commun qui présente une prévalence qui varie de 5 à 62 % (Dahlitz et Parker, 1993). A ce propos, nous devons mettre en évidence le fait que la prévalence de ce phénomène n'est pas encore bien connue. Les premières études concernant cet aspect montraient une prévalence très basse qui allait de 3-6 % (Goode, 1962) à 15,4% (Everett, 1963) ou 16,25% (Penn *et al.*, 1981). Des études plus récentes semblent concorder sur une

¹⁹ Terrillon et Marques-Bonham (2001) ont mis en évidence une variante rare de paralysie du sommeil idiopathique et récurrente (*Recurrent Isolated Sleep Paralysis, RISP*), qui se caractérise par des épisodes fréquents et avec une structuration complexe, qui prévoit une séquence d'épisodes entraînant des expériences hors-du-corps (*OBE*) et des rêves lucides, qui peuvent durer même plus d'une heure.

incidence de 25-40% de personnes rapportant une expérience de paralysie du sommeil (Cheyne *et al.*, 1999b ; Fukuda *et al.*, 1987). Le ICSD-III R (p. 166) indique une incidence de 40 à 50% pour ce qui concerne le taux de prévalence au cours de la vie (*lifetime prevalence*), ce qui signifie que 40-50% de la population peut faire expérience d'un épisode de paralysie du sommeil au moins une fois au cours de la vie.

Les raisons de ces imprécisions doivent être reliées principalement aux critères et aux méthodes employés par les chercheurs au cours des enquêtes et dans l'emploi fréquent de petits échantillons de sujets (Cheyne *et al.*, 1999a ; Sharpless et Barber, 2001). Un autre aspect que l'on doit noter concerne le fait que la variabilité de ces données puisse être reliée à la culture des sujets participants aux enquêtes. Un cas intéressant à analyser est celui concernant les résultats obtenus par Bell *et al.* (1984) dans une enquête concernant la population afro-américaine au cours de laquelle il avait trouvé que 41% de la population (108 sujets) avait eu une expérience de paralysie du sommeil, en comparaison des incidences, beaucoup plus basses, disponibles à l'époque. Bell avait avancé l'idée que ces variations pouvaient être expliquées par une détermination raciale influant sur l'incidence de l'expérience de paralysie du sommeil. Fukuda *et al.* (1998) expriment des doutes sur ces avancées, en prenant pour exemple une enquête conduite auprès de collégiens canadiens et japonais dont il ressort une prévalence semblable aux environs de 40% pour les deux groupes. Toutefois, Fukuda *et al.* notent que la caractérisation culturelle de ce phénomène diffère beaucoup dans les interprétations des deux groupes, puisque 55% des sujets canadiens décrivent leur expérience « *as a kind of dream* » contre seulement 15% des sujets japonais. La constatation que la culture puisse influencer l'incidence de ces épisodes auprès d'une population est suggérée par une étude récente comparant les taux d'incidence et les caractéristiques de la paralysie du sommeil auprès de groupes du Danemark et de l'Égypte, rapportant qu'en Danemark moins d'individus (25% d'une population de 223 sujets) déclarent avoir eu cette expérience par rapport aux sujets égyptiens (44% d'une population de 470 sujets). On note aussi un plus grand sentiment de peur, associé à une interprétation surnaturelle de l'expérience, et une plus longue immobilité au cours des épisodes (Jalab et Hinton, 2014).

Les données issues du projet SPAWN (*Sleep Paralysis and Waking Nightmare*) de l'Université de Waterloo, dirigé par Allan Cheyne, ont permis de mettre en évidence les traits principaux de l'expérience de paralysie du sommeil, en s'appuyant sur le partage de plus de 12000 épisodes de paralysie du sommeil collectés au moyen de questionnaires informatisés. Nous conduirons donc une réflexion à partir des éléments issus de l'analyse de ces données, afin de pouvoir mieux appréhender ce phénomène.

Ainsi que nous l'avons déjà noté, la paralysie du sommeil est un état conscient caractérisé par une incapacité temporaire à accomplir des mouvements volontaires associé à la transition entre l'état d'éveil et celui de sommeil paradoxal. Dans la littérature médicale touchant les liens entre la paralysie du sommeil et la narcolepsie, l'idée générale est que les épisodes de paralysie du sommeil se réalisent principalement dans la phase typique du sommeil SOREMP, quand le dormeur passe directement de l'endormissement à la phase de sommeil paradoxal, sans traverser les étapes normales du sommeil à ondes lentes (Hishikawa et Shimizu, 1995). Toutefois, Cheyne met en relief que, chez les sujets sains, des épisodes de paralysie du sommeil peuvent se produire à tout moment de la période du sommeil et avec des incidences similaires pour ce qui concerne les expériences hypnagogiques (au début des phases du sommeil, endormissement), hypnomésiques (au milieu des phases du sommeil) et hypnopompiques (en sortant des phases du sommeil, réveil) (Cheyne, 2002). Dans un travail plus récent (Girard et Cheyne, 2006), les données collectées par Cheyne rapportent que 45% environ des épisodes de paralysie du sommeil se produisent dans les deux heures suivant le coucher, ce qui permet de prendre en considération la tendance qu'un épisode de paralysie du sommeil puisse être lié au réveil au cours du sommeil paradoxal (REM). Cette observation permettrait ainsi de montrer une importante relation entre les épisodes de paralysie du sommeil et la phase SOREMP du sommeil, comme indiqué dans la littérature sur la narcolepsie. En outre, cette idée semble soutenue aussi par une méthode expérimentale qui permet de produire artificiellement une fréquence élevée d'épisodes de paralysie du sommeil idiopathique au cours de la phase SOREMP du sommeil, suite à des interruptions contrôlées du sommeil (Takeuchi *et al.*, 2002).

A ce propos, Cheyne suggère qu'un facteur qui peut contribuer à la manifestation d'un épisode de paralysie du sommeil puisse être relié à une combinaison du cycle circadien éveil-sommeil avec celui des cycles REM-NREM, en donnant une importance plus remarquable à ce deuxième processus (Cheynes, 2002 : p. 227). Une étude récente (Denis *et al.*, 2015) conduite sur l'héritabilité évaluant la part des facteurs génétiques de la paralysie du sommeil idiopathique dans un groupe de jumeaux a mis pour la première fois en évidence – avec toute une série de limitations – que la variation phénotypique du gène PER2, « *one of several « clock » genes that govern circadian rhythms, and act as regulators of the molecular clock* », pourrait être associée à la paralysie du sommeil. A ce propos, Rossin et Neale (2013, p. 9) rapportent que, jusqu'à présent, il ne semble pas exister d'associations génétiques précises pour expliquer les troubles liés à la dissociation du sommeil paradoxal, comme la paralysie du sommeil, mais ils pensent qu'une solution puisse être trouvée dans la variation phénotypique. Si la découverte de Denis *et al.* pouvait être répliquée, les suggestions de Cheyne sur l'importance du cycle circadien et des cycles du

sommeil REM-NREM pourraient trouver une base solide dans l'individualisation d'une composante génétique pour la paralysie du sommeil.

Un autre aspect important à noter concerne le fait que la plupart des comptes-rendus rapportant un épisode de paralysie du sommeil indique que, au cours de l'attaque, le sujet était en train de dormir en position supine. Des études empiriques (Spanos *et al.*, 1995 ; Fukuda *et al.*, 1998 ; Dahmen *et al.*, 2002) ont montré que 58-84% de la population considérée déclare avoir eu une expérience de paralysie du sommeil en se trouvant en cette position. Les résultats obtenus par Cheyne confirment cette tendance, en rapportant que « *the supine position was more than four times more commonly reported during SP than during normal sleep onset* » (Cheyne, 2002: p.171). Cette observation met en évidence que la plupart des sujets se trouve, au cours d'un épisode de paralysie du sommeil, dans une position qui est inusuelle pour eux et différente par rapport à leur position normale (sur le côté ou prône) au moment de l'endormissement. L'expérience de paralysie du sommeil pourrait donc trouver une condition favorable pour se déclencher au moment où un sujet se met en position supine suite à des mouvements qui peuvent se produire au cours du stade de sommeil à ondes lentes, en modifiant sa position initiale au moment de l'endormissement.

Cheyne tisse ensuite un lien entre l'activation, à travers l'amygdale, du système de vigilance du risque (*Threat Activated Vigilance System, TAVS*) et la réponse d'immobilité tonique (*Tonic Immobility*) – souvent en position supine – visible chez les animaux dans une situation de prédation et de danger. La position supine serait ainsi la situation idéale pour le développement de sensations de stress et peur au cours d'un épisode d'attaque de cauchemar, tandis qu'une position prône contribuerait à la réduction du stress (Cheyne, 2002 : p. 170). C'est la raison pour laquelle, un des conseils pour réduire les épisodes de paralysie du sommeil chez des sujets qui manifestent chroniquement ce problème serait celui d'éviter la position supine. Dans une étude concernant le syndrome de l'apnée obstructive du sommeil (*Obstructive Sleep Apnea*), Bignold *et al.* (2009) mettent en évidence les effets délétères d'une posture du sommeil supine en raison d'une plus haute propension à la compression des voies aériennes et de la grande fréquence d'anormalités liées à la respiration. Les auteurs recommandent la *tennis ball technique*, une méthode thérapeutique visant à corriger de façon simple mais efficace la posture du sommeil, en évitant ainsi la position supine. Cette technique consiste à coudre une poche sur le dos du vêtement de nuit et à y introduire une ou deux balles de tennis afin d'éviter des mouvements mettant le dormeur en position supine. Cheyne propose aussi l'utilisation de cette méthode²⁰ pour essayer de prévenir la paralysie du sommeil mais il ajoute de ne pas avoir encore de résultats sur le fonctionnement pratique de cette technique.

²⁰ <http://watarts.uwaterloo.ca/~acheyne/prevent.html>. Site consulté le 9 février 2015.

Comme nous l'avons déjà indiqué, les composantes principales de la paralysie du sommeil sont l'impression subjective d'être réveillé et la sensation d'immobilité, qui peut se manifester de différentes façons (paralysie, sensation de quelqu'un ou quelque chose qui retient, peur d'accomplir des mouvements, etc.). Nous focaliserons maintenant notre attention sur un autre aspect de ce phénomène qui revêt une certaine importance : celui des hallucinations hypnagogiques ou hypnopompiques. Ces types d'hallucinations sont définis comme des expériences sensorielles très saisissantes qui se manifestent au cours des transitions entre éveil-sommeil (hypnagogiques) et sommeil-éveil (hypnopompiques). Nous avons déjà noté que les hallucinations hypnagogiques et hypnopompiques représentent un des traits classiques de la tétrade narcoleptique. Chez des sujets avec narcolepsie et cataplexie, ce type d'hallucinations peut se manifester avec une prévalence de 66% (Billiard *et al.*, 1983) et, comme le note une étude récente (Leu-Semenescu *et al.*, 2011) il est plus fréquent auprès de sujets avec cataplexie (59%) qu'auprès de ceux qui ne présentent pas ce trait (28%). Toutefois, si nous voulons partir des résultats d'Ohayon *et al.* (1996) qui montrent respectivement un taux de 37% et de 12,5% d'expériences d'hallucinations hypnagogiques et hypnopompiques vécues auprès de la population générale, nous devons admettre que cette expérience reste très fréquente, même en-dehors de troubles narcoleptiques.

Cheyne considère la paralysie du sommeil comme un laboratoire naturel unique pour l'étude des expériences hallucinatoires (Cheyne *et al.*, 1999b : p. 319). En effet, une série d'expériences sensorielles anormales, associées à des hallucinations visuelles, auditives et tactiles, accompagne souvent ce phénomène. Le terme d'hallucination semble être pertinent en considérant que, comme nous l'avons déjà noté, les sujets rapportent souvent être en état d'éveil et conscients de leur environnement immédiat quand ces anomalies perceptives interviennent. L'analyse des données collectées au cours des enquêtes du projet SPAWN a mené à l'identification de trois types principaux d'hallucinations associées à la paralysie du sommeil (Cheyne *et al.*, 1999b ; Cheyne, 2003 ; Cheyne, 2005). Le premier groupe a été défini par Cheyne comme « *Intruder* », intrus, et consiste en une perception vague de présence menaçante qui s'accompagne souvent d'un fort sentiment de peur, ainsi que d'hallucinations visuelles, auditives et tactiles. Cette catégorie s'avère être en stricte relation avec la deuxième subdivision, « *Incubus* », l'incube, qui inclut des sensations de pression sur le corps, de suffocation et de difficulté à respirer. Le troisième regroupement, « *Illusory Movement Experiences* », regroupe des expériences de mouvements illusoires, comme par exemple des sensations de flottement, de s'envoler ou de tomber, et des expériences hors-du-corps (*Out-of-Body Experiences, OBE*). Les études conduites par Cheyne visant à mettre en évidence les structures et les dynamiques de ces hallucinations indiquent que 20-40% de la population ayant vécu une expérience de paralysie du sommeil rapporte au moins un épisode

hallucinatoire (Cheyne *et al.*, 1999a ; Cheyne, 2001 ; Cheyne, 2005), mais que seulement 5% rapporte l'éventail complet de ces hallucinations (Cheyne *et al.*, 1999a : p. 316).

L'expérience hallucinatoire la plus commune est celle se référant à la perception d'une présence qui s'accompagne souvent de sensations extrêmes de peur et de terreur (Cheyne *et al.*, 1999a : table 2 et figure 1, p. 315 ; Cheyne *et al.*, 1999b : table 2, p. 325). Cette observation nous permet de comprendre le lien fort qui existe entre les catégories de l'intrus et de l'incube. L'expérience transculturelle du cauchemar présente un modèle de visite nocturne d'une présence ressentie comme effrayante qui pourrait être assez bien représenté par l'interférence sensorielle de ces deux catégories d'hallucinations. Dans la plupart des cas, le sujet en paralysie du sommeil ressent, dans la pièce, une présence qui l'observe et le fixe. Il s'agit de l'expérience de base issue des hallucinations appartenant à la catégorie de l'intrus : une intuition que quelque chose est présent dans la même pièce où se trouve le sujet qui la ressent. Toutefois, fréquemment, le scénario peut changer et devenir plus complexe avec l'introduction d'éléments typiques de la catégorie de l'incube. Dans ce cas, la présence ressentie ne se limite plus à regarder tout simplement le sujet, mais elle devient agentive : elle peut s'approcher et monter sur le lit pour ensuite déclencher chez le sujet toutes ces sensations de pression et d'étouffement typiques de la paralysie du sommeil (Cheyne, 2012). La présence ressentie, la sensation de peur et l'ensemble d'hallucinations visuelles et auditives contribuent sensiblement à modeler les expériences de l'intrus et de l'incube. Cheyne suggère que l'origine de la perception d'une présence et des hallucinations associées dépendent d'un système défensif hypervigilant qui est engendré par une activation paroxystique de différents centres du système limbique, à savoir le complexe amygdaloïde, impliqué dans les expériences émotives, et le cortex cingulaire antérieur, qui gère les connections entre les différentes aires du cortex, en rapport avec les structures du tegmentum pontique (Cheyne *et al.*, 1999b : pp. 329-330).

Le troisième regroupement d'hallucinations – redéfini par Cheyne (2003) « *Vestibular-Motor Experiences* » –, comprenant des mouvements illusoires ou des expériences hors-du-corps, présente peu de rapports avec les deux autres catégories et une fréquence plus basse dans les rapports d'expériences de paralysie du sommeil. Cheyne et Girard (2004) mettent en évidence que le modèle de détection d'une présence ne comporte pas de composantes sensorielles, en étant principalement un état de perception interne qui vient se projeter expérimentiellement dans un espace extrapersonnel. En particulier, les hallucinations de l'intrus se manifestent dans des coordonnées spatiales bien précises, c'est-à-dire dans les environs immédiats (quelques mètres) du sujet en paralysie du sommeil et dans l'espace limité de son cadre visuel. Un aspect intéressant concerne le fait que, dans le cadre de cette étude, 76% des informateurs affirment être capables d'ouvrir les yeux, ce qui pourrait bien leur donner la possibilité de scanner la pièce où ils se trouvent dans le

processus d'identification de la présence intrusive. A ce propos, Hishikawa et Zaneke (1976) avaient déjà mis en évidence l'habileté de percevoir précisément l'environnement au cours d'une expérience de paralysie du sommeil en examinant avec des techniques EEG une série de sujets dans leurs réponses à des stimuli lumineux. Si les hallucinations de l'intrus semblent donc être relativement limitées dans l'espace, les expériences hallucinatoires vestibulaires-motrices se caractérisent, au contraire, par de substantielles excursions du *self* du sujet bien au-delà des limites spatiales de la pièce où il se trouve. Un tiers des sujets ayant fait l'expérience de ce type d'hallucinations rapporte en effet avoir quitté la chambre où ils étaient au cours de mouvements illusoires de vol.

Après avoir analysé les trois aspects principaux qui caractérisent la paralysie du sommeil – à savoir, nous le répétons : 1) l'incapacité transitoire à accomplir des mouvements volontaires ; 2) l'impression subjective d'éveil conscient ; 3) les hallucinations hypnagogiques et hypnopompiques –, nous voulons réfléchir sur les rapports entre la paralysie du sommeil et les trois états normaux du cerveau humain. Nous rappelons qu'un changement important dans les concepts cliniques d'états normaux du cerveau s'est produit dans les années 1950, quand le sommeil paradoxal (REM) a été découvert par les travaux contemporains des équipes de Kleitman-Dement, aux Etats-Unis, et de Jouvet, en France. A partir de ce moment, le sommeil ne pouvait plus être vu comme un phénomène unitaire, considéré simplement comme une absence passive d'éveil, mais il avait été décomposé en deux états, actifs et complètement différents l'un de l'autre : le sommeil à ondes lentes (NREM) et le sommeil paradoxal (REM). Chacun de ces états (éveil, sommeil à ondes lentes et sommeil paradoxal) consiste en une série de variables physiologiques et neurologiques qui, dans des conditions normales, tendent à se produire de concert en caractérisant ainsi chacun des trois différents états conventionnels du cerveau humain (Mahowald et Schenck, 1999 : p. 145).

Toutefois, le développement des études cliniques concernant principalement les troubles du sommeil a permis de mettre en évidence qu'il est possible d'observer des oscillations entre ces différents états dans de nombreuses situations expérimentales et cliniques. Au début des années 1990, Mahowald et Schenck (1991) identifiaient un nouveau syndrome, le *status dissociatus*, qui représentait une forme extrême de la dissociation entre l'éveil et les deux autres états du sommeil, en le décrivant à partir des variations de l'état normal prévalent. Dans les variations de l'éveil, il classait le cas prototypique de la narcolepsie, dont la cataplexie représentait une intrusion idiopathique de l'atonie typique du sommeil paradoxal dans l'état d'éveil. Ils inséraient, dans les variations du sommeil à ondes lentes, les troubles du sommeil du somnambulisme et des terreurs nocturnes, soient des dissociations entre l'état d'éveil et la conscience qui se manifestent au cours des stades 3 et 4 du sommeil à ondes lentes (NREM). Tandis que le trouble comportemental du

sommeil paradoxal (*REM Sleep Behavior Disorder*) représente un cas typique de dissociation du sommeil paradoxal. Nous pouvons ainsi définir un état dissocié comme la perturbation d'un état normal du cerveau causée par la superposition soudaine de variables physiologiques ou neurologiques typiques d'un autre état (Figure 3).

Dissociated States of Wakefulness and Sleep

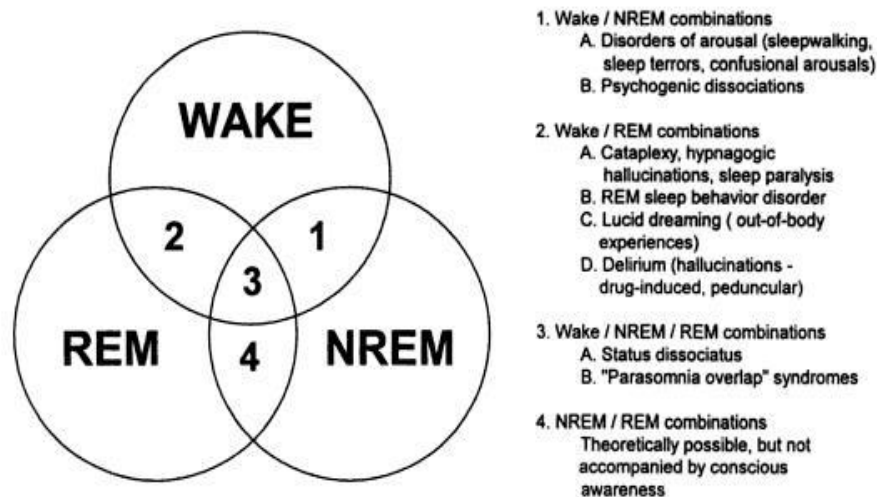


Figure 3. Superposition des états normaux du cerveau humain dans la formation d'états dissociés (Mahowald et Schneck, 1992)

La paralysie du sommeil est un état dissocié du cerveau. Comme nous l'avons déjà noté, elle peut être définie comme une incapacité consciente et transitoire à accomplir des mouvements volontaires qui se produit au cours d'un processus de transition entre l'état d'éveil et celui du sommeil paradoxal. En d'autres termes, le sujet en paralysie du sommeil serait conscient au cours du sommeil paradoxal, caractérisé – nous le répétons – par une atonie musculaire, issue de l'activation des systèmes de commande pontique qui envoient des signaux inhibiteurs de la motricité sous l'influence du locus cœruleus. Cette atonie musculaire est un phénomène physiologique inconscient qui vise à prévenir le sujet dormant qu'il peut mettre en action ses rêves. Toutefois, au cours d'un épisode de paralysie du sommeil, le sujet devient conscient de cette atonie, tout comme il est conscient de l'environnement qui l'entoure : il a les yeux ouverts et son sensorium est intact, lui permettant donc de reconnaître des stimuli extérieurs, mais il est incapable de faire un quelconque mouvement. En analysant les travaux de Cheyne, nous avons aussi mis en évidence que les hallucinations qui peuvent accompagner cet état pourraient être issues de l'activité mentale de rêve typique du sommeil paradoxal. Ces observations nous portent donc à considérer la paralysie du

sommeil comme un état dissocié du cerveau, où l'état d'éveil et celui de sommeil paradoxal se rencontrent.

4. Culture et paralysie du sommeil

Le numéro spécial de *Transcultural Psychiatry*, de mars 2005, « *Sleep Paralysis* », s'ouvre avec un éditorial signé par Hinton, Hufford et Kirmayer (2005a), qui porte le titre « *Culture and Sleep Paralysis* ». Cet article met bien en évidence, dès les premières lignes, une influence réciproque de la culture et de la biologie et propose un cadre de travail précis pour l'étude des variations culturelles de la paralysie du sommeil. Comme le notent les auteurs : « *Across cultures, sleep-related phenomena show intriguing similarities – speaking to a common underlying physiology – but also manifest radical differences ; hence, they provide a special opportunity to study the interaction of physiology and culture* » (p. 5). Après avoir analysé les bases physiologiques et neurologiques de la paralysie du sommeil, nous voulons suggérer un lien important entre ces dernières et des expériences de visitations nocturnes qui présentent un modèle interculturel stable. En même temps, nous sommes conscient de la grande variété d'entrées lexicales et narratives qui traitent des ontologies fantastiques ou surnaturelles qui sont, d'un point de vue folklorique, plus ou moins directement liées à ce trouble du sommeil paradoxal qui touche, tout autour du monde, 40-50% de la population au moins une fois au cours de la vie.

Une des études cruciales qui a permis de considérer les enjeux importants que la paralysie du sommeil pouvait apporter à la compréhension de la transculturalité des expériences du cauchemar est celle de Liddon (1967). En partant de l'œuvre de Jones et des approches psychanalytiques concernant le cauchemar, cette contribution représente bien l'une des premières tentatives visant à mettre en évidence un lien, pour le moment pas encore assez solide, entre la paralysie du sommeil et l'ensemble des superstitions populaires qui lui sont rattachées. Liddon affirme que « *a full comparison of the present day reports (...) with the older descriptions of the nightmare, leaves little room to doubt that sleep paralysis and hypnagogic hallucinations were important features of the nightmare* » (p. 88). Il est en effet facile de retrouver dans ces phénomènes un modèle stable qui regroupe des sensations de paralysie et de suffocation, accompagnées par un sentiment de peur, issu principalement des hallucinations qui peuvent se manifester au cours de ces expériences. Toutefois, Liddon croit que les traits typiques de la paralysie du sommeil et des hallucinations hypnagogiques ont été « enjolivés » par des interprétations surnaturelles conformes à la culture de l'époque qui ont agi sur ces expériences en les transformant en des visitations de démons et d'esprits (p. 88).

Nous pouvons ainsi affirmer que Liddon, tout comme Jones avant lui, pensait que la paralysie du sommeil pouvait être historiquement rattachée aux croyances et aux superstitions traditionnelles. Nous devons pourtant attendre les années 1970 pour que les premiers chercheurs associent une croyance surnaturelle spécifique à l'expérience de paralysie du sommeil. Comme nous l'avons déjà noté, le premier travail de David J. Hufford (1976) conduit, depuis les premières années 1970, en Terre Neuve, avait mis en évidence une tradition très diffusée chez les Terre-Neuviens – celle de la *Old Hag* – qui présentait toutes les caractéristiques d'un épisode typique de paralysie du sommeil : se réveiller au cours de la nuit en ayant la sensation d'une présence dans la chambre, se trouver paralysé, incapable de crier, et ressentir une pression sur la poitrine et/ou une sensation de suffocation. Avant la parution de « *The Terror that Comes in the Night* » en 1982, l'œuvre la plus connue de Hufford qui contribue à fortifier ce lien précis entre paralysie du sommeil et croyances populaires, un autre chercheur, Robert Ness, avait conduit des enquêtes sur ce même terrain et avait rencontré le phénomène de la *Old Hag*, en confirmant les observations de son collègue. Dans son article « *The Old Hag Phenomenon as Sleep Paralysis: A Biocultural Interpretation* » (1978), Ness rapporte que 62% des Terre-Neuviens, habitant la côte nord-ouest de la Terre Neuve, auraient fait expérience d'attaques de la *Old Hag*. L'importance de ce travail consiste principalement dans le fait que, à l'inverse de ses collègues, psychologues et psychiatres, Ness s'oppose à l'idée, répandue à l'époque, que la nature de ce trouble était de nature exclusivement pathologique.

Toutefois, le travail de recherche mené au cours des années par Hufford lui a permis de développer un cadre de travail solide visant à mettre en évidence avec précision les rapports, trop souvent négligés, entre le folklore et la neurophysiologie de la paralysie du sommeil. En effet, jusqu'à très récemment, un sujet souffrant de paralysie du sommeil qui demandait une aide médicale recevait souvent un traitement inapproprié à cause d'un diagnostic inexact dû principalement à un manque d'informations et de connaissances de ce trouble du sommeil. Tout en représentant une des majeures sources de détresse pour bien des personnes – nous le répétons encore : 40-50% de la population peut vivre au moins une fois au cours de la vie une expérience de paralysie du sommeil –, les études rapportant la prévalence de paralysie du sommeil ont, tout au début, clairement sous-estimé le taux réel de cette expérience. Il faut encore souligner que pour la plupart des personnes, une expérience de paralysie du sommeil peut être interprétée essentiellement comme une expérience hors de l'ordinaire, soutenue principalement par des croyances se rapportant au monde des esprits et, de manière générale, à la religion. C'est pourquoi Hufford écrivait :

My central research interest has been to inquire into the reason why SP has proven so difficult to recognize and manage within medicine. These reasons are to be found in the

strong tendency for SP to be experienced as a kind of spiritual experience, and in the tension between spiritual experience and modern medicine, and modern views of spirituality and religion in general. (Hufford, 2005: p. 12)

Ces considérations nous rappellent donc la nécessité de développer une approche de l'étude de la paralysie du sommeil qui tienne compte de la forte interaction entre les élaborations (trans)culturelles et les bases neurophysiologiques de cette expérience.

Nous devons réfléchir au développement de ce rapport entre culture et paralysie du sommeil. Les rapports des sujets ayant vécu un épisode de paralysie du sommeil consistent souvent en des narrations contenant un riche complexe de traits se rattachant au monde surnaturel qui compose leurs croyances. En utilisant le cadre de référence défini par Hufford, soit la *Cultural Source Hypothesis* – dont nous avons discuté dans la première partie de ce travail –, les modèles culturels des groupes humains dont ces sujets font partie contribueraient à modeler les interprétations qu'ils peuvent donner à leurs expériences personnelles. La paralysie du sommeil permettrait ainsi de créer un état particulier de la conscience dans le cadre duquel des processus culturels interviendraient pour produire des images conformes aux croyances personnelles des sujets, en opérant ainsi un travail d'interprétation des hallucinations et des sensations terrifiantes typiques de cette expérience. Toutefois, comme le note Hufford :

The relationship of SP and culture is not what it at first appears. It is not that SP in different cultures is loaded with culturally provided detail, it is rather that cultural traditions of supernatural assault with paralysis, found all over the world, are loaded with knowledge of characteristics inherent in the phenomenology of SP. (Hufford, 2005: pp. 20-21)

Hufford met en évidence un processus relationnel opposé à celui que nous avons présenté dans la *Cultural Source Hypothesis*. Ce ne sont pas les croyances et la culture préexistantes chez le sujet qui lui serviraient de base pour interpréter ses expériences de paralysie du sommeil, le conduisant à les tenir erronément pour réelles. Mais ce seraient bien plutôt ses propres expériences qui agiraient sur la représentation des croyances de l'individu, l'amenant à considérer le surnaturel comme une donnée d'expérience. Ce serait donc l'expérience, dans toute sa réalité neurophysiologique accessible à la conscience, qui donnerait un ancrage significatif aux interprétations culturelles et aux croyances traditionnelles concernant le réputé surnaturel : « *the experiences are compelling real and they produce belief empirically* » (p. 20).

Après avoir mis en évidence les bases neurophysiologiques stables de l'expérience de la paralysie du sommeil, nous présenterons quelques éléments concernant les variations transculturelles de ce phénomène, tout en restant fidèle à l'approche expérientielle proposée par Hufford. A ce propos, un des premiers exemples de variation culturelle de l'expérience de paralysie

du sommeil à avoir été analysé dans le cadre d'une approche d'interaction entre bases neurophysiologiques et culture est celui du *kanashibari* japonais (Figure 4). Dès 1987, Fukuda *et al.* (p. 280) notaient :

In Japan, a set of psychological and physical experiences exists involving paralysis, usually with terror or anxiety and with or without hallucinations, during the transition period between sleep and wakefulness. These experiences have traditionally been interpreted broadly in Japan as a phenomenon called kanashibari that must be symptomatically identical to isolated sleep paralysis.

Les données collectées auprès de 635 étudiants japonais de collège montrent une large diffusion des croyances concernant ce phénomène essentiellement lié à l'attaque d'esprits, puisque 98,4% des sujets affirment avoir déjà entendu le terme *kanashibari*, contre une prévalence de 43% de sujets ayant vécu au moins une expérience de paralysie du sommeil. L'étymologie du terme *kanashibari* souligne un aspect important qui caractérise précisément la paralysie du sommeil : la sensation de paralysie et d'incapacité à accomplir un quelconque mouvement. En effet, ce mot signifie littérairement « contraint (ou attaché, ficelé) dans le métal » (*kana*, métal ; *shibaru*, lier, nouer). Fukuda suggère aussi une autre étymologie qui nous ramène toujours au même champ sémantique de la paralysie : ce terme serait lié à la pratique du *shugendō*, la voie pour le raffinement des pouvoirs spirituels, et, en particulier, à une technique magique visant à paralyser un ennemi, comme s'il était lié par des chaînes. La diffusion de ce terme dans la culture populaire japonaise a été véhiculée par les anciennes traditions des *kaidan*, *ghost stories*, qui ont beaucoup influencé l'attrait contemporain pour les genres de l'horreur²¹ (Schegoleva, 2001).

²¹ Nous rappelons seulement que le récent développement d'intérêt pour le cinéma de l'horreur japonais en Occident nous permet de reconnaître, dans les thèmes typiques du *yūrei* (fantôme) japonais, un lien précis – mais désémantisé – avec la paralysie du sommeil. Nous proposons à titre d'exemple une scène du film américain *The Grudge* (2004), dirigé par Takashi Shimizu comme remake de son *Ju-on* (2000). Dans cette scène, une présence trouble aux longs cheveux descend, du haut du plafond de la pièce, pour agresser une vieille dame qui se trouve apparemment paralysée en position supine, incapable de crier. Ces traits caractéristiques de la paralysie du sommeil – incapacité de bouger et/ou de parler, présence menaçante, sensation d'étouffement et de pression, etc. – deviennent des éléments dont la fonction est simplement celle d'épouvanter mais ils restent complètement désémantisés de l'expérience de base de la paralysie du sommeil.



Figure 4. *Kanashibari* dessiné par Matthew Meyer (www.yokai.com)

Nous voulons mettre en évidence quelques éléments concernant le folklore (*minkan denshō*) du Japon qui nous aideront à mieux encadrer le phénomène du *kanashibari*. En particulier, il est intéressant de constater que les traditions japonaises soutiennent la croyance que certains individus seraient particulièrement sensibles au surnaturel et aux rencontres avec les esprits. D'un côté, nous trouvons ceux qui sont considérés être *reikan no tsuyoi hito* (littéralement, des individus qui ont un fort sens pour les esprits – *reikan*), de l'autre, les personnes qui sont susceptibles d'être attaquées ou possédées par les esprits (*tsuki yasui hito*) (Yoshimura, 2005 : p. 78). Dans le folklore japonais, les esprits ont souvent une nature ambivalente car ils peuvent à la fois être des ontologies bienveillantes et malfaisantes. Un cas intéressant à noter concerne la figure, typique du folklore du nord-est du Japon, du *zashiki warashi* (l'enfant de la chambre, de *zashiki*, chambre, et *warashi*, enfant). Cet être fantastique serait principalement lié à la large famille des divinités gardiennes et protectrices du dharma, *gohō dōji* (Lin, 2004). En particulier, le *zashiki warashi* serait une sorte d'esprit domestique enfant rattaché à une maison spécifique qui est censé veiller sur la maisonnée. S'il est adoré convenablement chaque jour, cet esprit apporte fortune aux habitants de la maison ; dans le cas contraire, il peut décider de laisser la maison en la plongeant ainsi dans le malheur. Toutefois, nous devons aussi noter que le *zashiki warashi* est aussi classé dans la catégorie des *yūrei* (*yū*, évanescence ; *rei*, esprit, âme) et se manifeste ainsi comme l'esprit d'un enfant âgé de deux à dix ans. Cette ontologie, tout comme celle du *kappa*, enfant-vampire au corps visqueux, serait

principalement liée à la croyance rapportant la pratique de déposer les fœtus avortés ou les petits-enfants tués juste après leur naissance sous le plancher en bois de la cuisine (Jolivet, 2004). Iwasaka et Toelken (1994) notent que « *sometimes the zawiki-warashi steals someone's pillow, and sometimes it climbs on a sleeping person and presses the chest (...). Otherwise the zashiki-warashi is not necessarily dangerous, as long as it is properly ritualized and mollified* » (pp. 73-74). Nous retrouvons donc ici une catégorie d'esprits capables de déclencher des épisodes de paralysie du sommeil. Cependant, il est nécessaire de montrer que dans le folklore japonais, la paralysie du sommeil serait plutôt un effet provoqué par la condition de proximité entre un sujet humain et un esprit. A ce propos, Yoshimura explique clairement que :

Kanashibari is not an attribute of one particular supernatural being. Kanashibari is believed to be triggered when one senses the presence of the supernatural. Kanashibari is a human's response to the supernatural in a close proximity rather than something that is inflicted upon a human by the supernatural. (Yoshimura, 2005 : pp. 91-92, note 4)

Ce terme se réfère donc précisément à l'expérience de paralysie du sommeil, en focalisant l'attention principalement sur les sensations de paralysie ressenties par les sujets ayant vécu un de ces épisodes hors de l'ordinaire.

L'emploi d'un terme précis pour identifier la paralysie du sommeil à l'intérieur d'une communauté nous permet de relever beaucoup d'informations concernant les traits importants de ce phénomène pour les sujets appartenant à ce groupe. En analysant, à partir d'une perspective émiq, ces catégories terminologiques, nous pouvons donc accéder aux caractéristiques expérientielles de cette phénoménologie et comprendre quels traits de l'expérience se révèlent plus ou moins importants pour les différents groupes humains. Une approche de ce type nous permet de constater que les traditions folkloriques ont souvent été beaucoup plus en avance par rapport aux développements scientifiques dans la description de la paralysie du sommeil (Hufford, 2005 : p. 21). Le terme japonais *kanashibari*, par exemple, suggère une attention précise pour la sensation de paralysie qui intervient comme élément fondamental de cette expérience. Toutefois, nous devons noter que l'utilisation du trait de la paralysie dans la formation de catégories terminologiques locales reste assez rare. La plupart des cultures a préféré construire le mot local pour définir cette expérience à partir principalement des sensations de pression sur la poitrine ou d'étouffement typiques, elles aussi, de la phénoménologie de la paralysie du sommeil. Au cours de l'organisation de l'exposition « Etres fantastiques. De l'imaginaire alpin à l'imaginaire humain », organisée au Musée dauphinois de Grenoble en 2006, Nicolas Abry (2006a) avait établi un planisphère des appellations du phénomène de paralysie du sommeil que nous avons utilisé comme base pour

encadrer les expériences suivantes. En ne restant qu'en Asie, nous pouvons rapporter les mots *ka-wi-nulitai* (« *scissors pressed* ») pour la Corée (Adler, 2011) ; *bei guai chhak* ou *bei gui ya* (« *being pressed by a ghost* ») ; *yan*, « *being oppressed by ghost at night and paralysed* ») pour la Chine (Wing *et al.*, 1994) ; *khmaoch sângkât* (« *ghost that pushed you down* ») pour le Cambodge (Hinton *et al.*, 2005) ; *phi um* (« *ghost covered* ») pour la Thaïlande (Adler, 2001) ; *diceunton* ou *dicekek* (« *press on* » et « *choked or strangled* ») pour le territoire Aceh de l'Ile de Sumatra (Grayman *et al.*, 2009) ; ou, toujours en restant en Indonésie, les mots *penyebab tindihan* (« être pressé ») ou *direprepi*²² (« être étouffé par un esprit ») (Anurogo, 2012). Nous retrouvons en Afrique le même champ sémantique de la pression : *boratat* (« *someone who presses on you* ») (de Jong, 2005) ou sa variation phonétique *boughatate* (« celui qui enveloppe », tiré d'une communication personnelle de janvier 2014) pour le Maroc ; *kibo kibongal* pour les Fulani de l'Afrique occidentale (de Jong, 2005) ; *al-Jathoom* (de *yajthum*, s'asseoir) pour l'Égypte (Adler 2011) ; *sebeteledi* (« *someone who exerts pressure or force* ») ; *tonka* pour le Mali (« presser sur », tiré d'une communication personnelle de juillet 2015) ou, appartenant au champ sémantique de la paralysie, *setshitshama* (« *that which paralyze* ») (Adler, 2011).

Pour ce qui concerne les langues slaves ou germaniques, nous devons mettre en évidence la formation du mot à partir de la racine « *mar* » qui, comme nous l'avons déjà noté, indique un esprit mais semble aussi apparentée à « *merran* », écraser, peser. Lecouteux ajoute que chez les peuples slaves et germaniques, les noms du cauchemar sont tirés d'une racine qui signifie « mort, revenant » puis « sorcière » et « peste » (Lecouteux, 2004 : p. 66). Nous trouvons donc des formations lexicales rapportant ces racines : *mareritt* en Norvège, *nachtmahr* en Allemagne, *nachtmerrie* en Nederland, sans oublier le *nightmare* anglais et le *cauchemar* français. Pour les langues slaves et de l'Europe centrale et orientale, nous avons : *zmora* en Pologne, *morica* en Croatie, *mòre* en Serbie, *muera* en République Tchèque, *kikimora* en Russie (Davies, 2003). Nous retrouvons aussi une série de termes, de dérivation latine (« *pensare* », peser), se référant à l'action de « peser sur » souvent attribuée au cauchemar : l'ancien français *appesar* attesté dès le XIII^{ème} siècle, l'italien *pesuarole*, l'espagnol *pesadilla* (diffusé aussi au Mexique) ou le portugais *pesadela* (Davies, 2003). Nous pouvons inclure à ce groupe sémantique le latin *incubus*, celui qui se couche dessus, et le grec *ephialtes*, celui qui saute dessus (Lecouteux, 2004). La même sensation de poids est véhiculée par une autre série de termes qui expriment l'action des esprits de chevaucher leur victime : *boszorkany-nyomas* (« *witches pressure* ») en Bulgarie ; *luupainaja* (« *the one who press your*

²² Références au blog <http://fandhyachmadromadhon.blogspot.fr/2014/07/fenomena-sleep-paralysis-tindihan.html> (consulté le 17 février 2015) et à l'article « *Penyebab Tindihan* », <https://jaringanotakkiri.wordpress.com/bahasan-umum/tindihan/> (consulté le 17 février 2015).

bones ») en Estonie ; *painajainen* (« *something wighting upon you* ») en Finlande ; *tromlùi* ou *tromlaige*, dérivés de l'acte de peser ou d'être au-dessus, en Irlande ; sans oublier le terme terre-neuvien *hag-rod* ou celui norvégien *mareritt* qui indiquent précisément cette sensation d'être chevauché comme un cheval (Davies, 2003).

Si jusqu'à présent nous avons focalisé notre attention sur les catégories terminologiques transculturelles se rapportant à la paralysie du sommeil, une approche ethnographique visant à analyser des épisodes de paralysie du sommeil en partant d'une perspective émiq̃ue permet de mettre en relief des processus de personnification. Souvent, les hallucinations multimodales qui peuvent survenir au cours d'un épisode de paralysie du sommeil peuvent être interprétées dans le cadre des croyances typiques du groupe humain considéré. Des hallucinations auditives, comme par exemple entendre le bruit de pas qui s'approchent, peuvent être attribuées à des ontologies surnaturelles, tout comme, nous l'avons déjà noté, la sensation de pression ou d'immobilité peut être associée à l'attaque d'un être qui s'assied sur la poitrine de sa victime. Les *djinn* des traditions islamiques (Blom et Hoffer, 2005), tout comme les esprits *winti* du Surinam (de Jong, 2005) ou le *tokoloshe* poilu de l'Afrique du Sud (Cathiard et Abry, 2011) ne représentent que quelques exemples d'êtres fantastiques, aux traditions complexes, auxquels ont été attribués des fonctions cauchemardesques.

Un des cas les plus intéressants pour analyser les variations culturelles de la paralysie du sommeil est certainement celui concernant les populations Inuit du Canada et leurs interprétations de ce phénomène. En effet, à partir de la fin des années 1990, le Nunavut Artic College avait lancé un programme visant à la sauvegarde des langues et des cultures Inuit, dont une partie consistait dans l'étude des rêves et des phénomènes liés au sommeil. Depuis les premières explorations arctiques, de nombreuses études cliniques concernant des syndromes considérés typiques de l'Extrême nord – comme l'hystérie arctique, « *pibloktoq* » (Brill, 1913), ou le syndrome du « *kayak-angst* » (Gussow, 1963) – ont cherché à aborder ces aspects psychiatriques dans le contexte spécifique des populations Inuit. Pour ce qui concerne la paralysie du sommeil, les premières descriptions de ce phénomène dans la population inuit sont celles de Bloom et Gelardin (1976) qui ont mis en évidence les termes *augumangia*, pour le groupe alaskien Inupik, et *ukomiarik*, pour les Yupik. Ces auteurs montrent que les symptômes de ces troubles du sommeil sont souvent expliqués par les populations locales en rapport avec les relations entre hommes et esprits. Dans les traditions Inuit, les êtres humains possèdent trois types d'âme différents :

The breath soul which animates the body and which disappears in death; the tarniq, which is indestructible and sometimes likened to a bubble (pullaq) that floats within the body and can existe free of the body; and the name-soul, which is carried in the name and bestowed on someone through the act of naming. (Law et Kirmayer, 2005: pp. 94-95)

Au cours du sommeil (*siniktuq*) et des rêves (*sinnaktuumajug*), le *tarniq* devient fragile et il peut être objet d'attaques de la part de chamans malveillants (*angakkuit*). Chez les populations Inuit de la région de Nunavut (Canada), les termes utilisés pour définir la paralysie du sommeil sont *uqumangirniq* et *aqtuqsinniq* : le premier semble caractériser un état particulier où le sujet est conscient mais, en même temps, paralysé, tandis que le second indique plutôt un long rêve avec de fortes composantes de peur et de sensations de paralysie (p. 99). Le concept de *tarniq* est important dans l'interprétation locale de la paralysie du sommeil : s'il quitte le corps – à cause de l'action d'un chaman ou au cours d'un rêve – le sujet peut faire l'expérience d'une paralysie ou vivre des expériences de « dépersonnalisation » ou des OBE (p. 105).

Au cours de ses enquêtes dans la région groenlandaise de Qaanaaq (Thulé), Jean Malaurie rapporte une expérience de paralysie du sommeil :

Il a vu, m'explique-t-il, des couteaux, puis des hommes monstres à tête difforme, énorme, pentagonale, flanquée d'oreilles de lapin toutes droites, denture en avant, se jetant sur lui avec des petits bras pour l'attraper. Ils se tenaient jambes écartées en le fixant, l'œil vague. Sa terreur a été si vive, m'assure-t-il, comme pour s'excuser, qu'il en a été paralysé une partie de la nuit, couché raide, les yeux ouverts, incapable de toucher sa voisine ou d'appeler à l'aide. (Malaurie, 1989 : p. 229)

Selon les traditions locales, les responsables de ces attaques seraient les *Tupilat*, êtres multiformes créés par des chamans afin d'attaquer leurs victimes. Le récit d'expérience que nous venons de citer met clairement en évidence l'aspect d'incapacité consciente à accomplir un quelconque mouvement, si typique de la paralysie du sommeil, et les hallucinations qui lui sont rattachées. Nous pouvons donc retrouver dans les concepts Inuit de paralysie du sommeil, la plupart des traits neurophysiologiques de la paralysie du sommeil.

Toutefois, l'exemple le plus frappant de l'interaction entre culture et paralysie du sommeil nous vient d'une série de morts mystérieuses qui ont commencé à être signalées à partir de la fin des années 1970. A partir du premier cas, en juillet 1977, plus de 100 personnes appartenant à des groupes ethniques originaires de l'Asie du Sud-est et immigrées aux Etats-Unis sont mortes d'une cause qui restait, à l'époque, inconnue, à laquelle on a attribué le nom de SUNDS, *Sudden Unexpected Nocturnal Death Syndrome*. Une incidence forte de ces morts soudaines et inusuelles a été mesurée auprès des immigrés du Laos, en particulier chez les membres de la communauté de réfugiés Hmong. Il est intéressant de noter que, dans d'autres cultures asiatiques aussi, il est possible de trouver des références à des épisodes inattendus de morts nocturnes : le *sih han* des Khmu des montagnes du Laos (Adler, 2011), le *pokkuri* au Japon (Gotoh, 1976), le *laitai* en Thaïlande (Tatsanavivat *et al.*, 1992), le *bangungut* des Philippines (Abad *et al.*, 2014) et l'épidémie de *Popo-Bawa* à Zanzibar (Walsh, 2009).

Suite à de nombreuses investigations cliniques sur ces phénomènes, les équipes médicales qui ont conduit les premières enquêtes sur ce syndrome auprès de la population immigrée des Hmong concluent, dans le Rapport final du *SUNDS Planning Project*, que cinq symptômes semblent accompagner les épisodes mortels de SUNDS et seraient principalement liés à des phénomènes nocturnes passagers : 1) une sensation de peur extrême, 2) une paralysie partielle ou complète ; 3) une sensation de pression au niveau de la poitrine ; 4) ressentir une présence (animale, humaine ou spirituelle) dans la pièce ; 5) des dérangements sensoriels (auditifs, visuels ou tactiles). Adler (1991 : p. 58) met en évidence qu'une formation minimale dans le domaine du folklore aurait permis aux enquêteurs de reconnaître dans ces symptômes les caractéristiques typiques et transculturelles du cauchemar. Il y aurait donc un lien précis entre les SUNDS et la paralysie du sommeil. Adler se propose donc de chercher une possible connexion qui permette de comprendre pourquoi les membres de ce groupe seraient majoritairement atteints par ce syndrome et pourquoi la plupart de ces morts se sont produites après quelques années de relocalisation aux Etats-Unis, tandis qu'elles semblent méconnues en Laos (Adler, 2011 : p. 96).

Grâce à ses enquêtes conduites auprès d'informateurs Hmong émigrés aux Etats-Unis, Adler identifie le terme local qui dénote l'expérience de paralysie du sommeil, *tsog tsuam* (*tsog*, esprit, et *tsuam*, écraser, couvrir, étouffer). Elle serait causée principalement par une catégorie précise d'esprits, *dab tsog*, connus pour visiter les dormeurs au cours de la nuit pour s'asseoir ou s'étendre sur eux, en bloquant ainsi leurs mouvements et cherchant à les étouffer. La religion traditionnelle des Hmong prévoit une série de rituels qui visent à nourrir un étalage complexe d'esprits afin de pouvoir vivre en harmonie avec eux : une catégorie spéciale d'esprits qui doivent être nourris régulièrement comprend les esprits des ancêtres. Si les ancêtres ne reçoivent pas leurs offrandes régulières, ils peuvent se transformer en êtres malfaisants et attaquer leurs parents – surtout les membres de descendance patrilinéaire – coupables de ne pas avoir respecté les rituels traditionnels.

Pour comprendre l'influence des pratiques culturelles et rituelles des Hmong sur les SUNDS, nous devons encore mettre en évidence quelques aspects concernant leur condition d'immigrés. Premièrement, ces populations ont toujours été des groupes semi-migratoires habitant les altitudes du sud de la Chine et les régions septentrionales du Laos, de la Thaïlande et du Vietnam. A partir du XIX^{ème} siècle, suite aux persécutions de la dynastie Manchu, ils commencèrent à s'enfuir vers le Laos. Les Hmong étaient connus en Occident principalement pour leur participation à la guerre du Vietnam, qui se répandait aussi au Cambodge et au Laos, pour combattre contre le parti communiste de Pathet Lao. Après le retrait des troupes américaines en 1973, quand la guerre civile toucha à sa fin en 1975, les Laotiens furent persécutés et commencèrent une forte émigration vers les Etats-Unis (Adler, 1991 : pp. 61-62). Adler montre que le

bouleversement culturel issu de la nécessité de s'adapter rapidement au nouveau style de vie américain, l'atténuation des pratiques rituelles religieuses et la conversion à la nouvelle foi chrétienne ont contribué à développer une condition de stress en relation avec le traumatisme de cette dislocation culturelle (p. 63). Les études concernant la paralysie du sommeil ont souvent mis en évidence que les traumatismes et le stress sont des facteurs qui influencent énormément la fréquence d'épisodes de paralysie du sommeil. Hinton *et al.* (2005b) mettent en évidence que le désordre de stress post-traumatique peut influencer ce trouble du sommeil auprès de populations de réfugiés de récente immigration qui auraient vécu des situations de violence et de guerre. Il focalise principalement son attention sur les réfugiés Khmer du Cambodge et sur leur expérience de *khmaoch sângkât* (« *the ghost that push you down* »). Comme pour les Hmong, les réfugiés Khmer arrivés aux Etats-Unis fuyant les persécutions des Khmer rouge, commencées sous le régime de Pol Pot, se sont trouvés à devoir recommencer une nouvelle vie entre les souvenirs violents de leur passé et le relâchement de leurs rituels religieux traditionnels dans la nouvelle société d'accueil.

Adler montre la forte connexion entre ces types de traumatismes et les interprétations que les immigrés Hmong donnaient pour expliquer la mort soudaine d'un membre de la communauté. En particulier, le déplacement aux Etats-Unis avait en quelque sorte séparé le noyau central de la famille des esprits des ancêtres censés la protéger. Les épisodes de *tsog tsuam* seraient donc causés par l'échec de la performance des rituels traditionnels, ce qui entraînerait l'attaque d'esprits malfaisants (Adler, 2011 : pp. 96-108). Pour comprendre le lien entre la paralysie du sommeil et les SUNDS, Adler insère son étude dans une perspective ethnomédicale, en reprenant le concept de phénomène ethnomédicogène qui montre que les croyances d'un groupe humain peuvent jouer un rôle significatif dans la production de maladie (effet nocebo) et dans les moyens de la soigner (effet placebo) (Adler, 2011 : p. 123). L'effet nocebo, en particulier, « *represents the transformation of meaning and belief into undesirable physiological processes* » (p. 124). Une expérience de paralysie du sommeil pourrait donc être interprétée comme l'attaque d'un esprit malfaisant et le sentiment de terreur extrême qui peut accompagner cet épisode pourrait déclencher les arythmies cardiaques censées être la cause physiologique de ces morts nocturnes inattendues. Le *dab tsog* pourrait donc tuer « réellement » un Hmong en causant un épisode de *tsog tsuan*, tout comme l'attaque d'un *batibat*, créature poilue du folklore philippin, pourrait être le responsable des morts à cause du *bangungut*²³ (Abad *et al.*, 2014) : en bref, les croyances pourraient réellement tuer.

²³ A titre de curiosité, nous signalons que William S. Burroughs cite dans une note de sa nouvelle *The Naked Lunch* une référence à ce trouble, en se rapportant à un article publié sur le *Saturday Evening Post* du 3 décembre 1955 (Nils Larsen M.D., « *The Men with the Deadly Dream* ») : « *Bang-utot, literally, "attempting to get up and groaning..." Death occurring in the course of a nightmare... The condition occurs in males of S.E. Asiatic extraction.... In Manila about twelve cases of death by Bang-utot are recorded each year. One man who recovered said that "a little man" was sitting on his chest and strangling him. Victims often know that they are going to die, express the fear that their penis*

Les SUNDS seraient des troubles endémiques de l'Asie du Sud-est et se définiraient localement par un terme précis, soutenu par un système de croyances magico-religieuses sous-jacentes. Toutefois, en 1986, un cardiologue spécialisé dans les arythmies cardiaques, Pedro Brugada, remarque chez un des ses patients un modèle d'arythmie qu'il n'avait jamais vu auparavant. De nouvelles recherches l'amènèrent à individualiser une série de « *recurrent episodes of aborted sudden death unexplainable by currently known diseases whose common clinical and electrocardiographic (ECG) features define them as having a distinct syndrome different from idiopathic ventricular fibrillation* » (Brugada et Brugada, 1992: p. 1391). Plus récemment, le syndrome de Brugada, défini comme une canalopathie cardiaque lié à la mutation du gène du canal sodique SCN5A qui codifie les protéines des canaux ioniques cardiaques, a été de plus en plus reconnu internationalement comme la cause principale des SUNDS (Gaw *et al.*, 2011). En focalisant l'attention sur le cas des Philippines, Gaw note que ce syndrome et le *bangungut*-SUNDS partagent des éléments communs : des modèles d'électrocardiogramme comparables, une forte prévalence masculine, une mort qui se produit au cours du sommeil après avoir consommé un repas chez des individus avec une structure cardiaque normale. Toutefois, nonobstant le fait que les mécanismes physiopathologiques du syndrome de Brugada puissent expliquer le phénomène du SUNDS, il manque encore des recherches génétiques précises pouvant établir une relation approuvée entre ces deux troubles. En partant d'une perspective bioculturelle, Adler propose une solution à l'identification du lien entre Brugada et les SUNDS :

Sleep paralysis is certainly not fatal; however, under certain conditions dab tsog can kill. [...] A biocultural perspective on the phenomenon sees the interplay between biology (a genetic cardiac conduction disorder) and the meaning (dab tsog as a trigger for cataclysmic psychological stress) at the heart of the Hmong sudden nocturnal deaths. The Brugada syndrome consists of genetic abnormalities of the heart that remain silent or hidden until the stressor, such as dab tsog, supervenes and triggers a cascade of physiological and pathological responses, ending in sudden death. (2011, p. 133)

L'observation des cas de SUNDS, tout comme toute autre expérience de paralysie du sommeil que nous avons présentée ici, nous permet, encore une fois, de mettre en évidence l'interaction forte entre les bases culturelles et neurophysiologiques de ce trouble du sommeil paradoxal. La stabilité neurophysiologique de cette expérience permet de charger de signification les interprétations et les croyances produites localement, en arrivant, dans des cas extrêmes, à tuer

will enter the body and kill them. Sometimes they cling to the penis in a state of shrieking hysteria calling on others for help lest the penis escape and pierce the body. Erections, such as normally occur in sleep, are considered especially dangerous and liable to bring a fatal attack.... [...] Careful autopsies of Bang-utot victims have revealed no organic reason for death. There are often signs of strangulation (caused by what?); sometimes slight hemorrhages of pancreas and lungs -- not sufficient to cause death and also of unknown origin ». Le but de cette citation est de souligner que le monde du rêve et des êtres fantastiques peut souvent faire irruption dans la réalité.

les individus qui partagent ces bases culturelles. La richesse de ces variations transculturelles, accompagnées par la multitude d'êtres fantastiques qui habitent l'imaginaire des êtres humains, ne peut donc être reconnue qu'en partant des expériences vécues par les sujets en état de paralysie du sommeil. La neurophysiologie du sommeil et les interprétations émiques de ces mondes peuplés d'ontologies surnaturelles se rencontrent donc, en fusionnant, pour former un complexe transculturel qui, depuis l'origine de l'Histoire de l'Homme, a traversé le temps et l'espace.

Chapitre 3

Le « *cognitive turn* »: un mauvais tournant pour le surnaturel

1. Le *cognitive turn* : une nouvelle approche pour l'anthropologie de la religion

Afin de pouvoir proposer une réflexion concernant une anthropologie cognitive du surnaturel, nous devons nous pencher sur le soi-disant *cognitive turn* dans le domaine de l'anthropologie et de la sociologie de la religion. Ce terme a été popularisé par Jensen qui note que « *the evolution of the field is irreversible, and in my opinion we face a “cognitive turn” that will have lasting consequences similar to those of the “social turn” (the legacy of Durkheim) and the “linguistic turn” (the legacy of Saussure)* » (2009 : p. 145). Si la vision traditionnelle de l'étude de la religion prévoit une approche essentiellement culturelle et sociale, ancrée profondément dans les sciences humaines, les années 1990 représentent la période au cours de laquelle nous assistons à l'émergence d'un nouveau paradigme qui commence à opérer dans le domaine des religions comparées.

Le terme « science cognitive de la religion » (*Cognitive Science of Religion*) commence de plus en plus à être utilisé dans le cadre des recherches se référant à ce nouveau tournant cognitif des études des expériences religieuses. Dans un récent article où il fait le point sur l'état des connaissances de cette nouvelle discipline, Pyysiäinen (2012) nous montre comment à partir de la publication des œuvres *Rethinking Religion*, de Lawson et McCauley (1990), et *The Naturalness of Religious Ideas*, de Pascal Boyer (1994), ce terme a connu un certain succès en regroupant autour de ces auteurs un groupe de travail international adhérant à cette récente approche épistémologique. Cette nouvelle science cognitive de la religion montre son caractère pluridisciplinaire qui s'oppose à la position traditionnelle des sciences humaines que Lawson et McCauley (1990 : p. 13) considèrent protectionniste à l'égard de leur(s) objet(s) d'étude. Ils critiquent ainsi une affirmation d'Eliade qui, en 1963, écrivait :

A religious phenomenon will only be recognized as such if it is grasped at its own level, that is to say, if it is studied as something religious. To try to grasp the essence of such phenomenon by means of physiology, psychology, sociology, economics, linguistics, art or any other study is false; it misses the one unique and irreducible element in it — the element of the sacred. (p. xiii)

Cette accusation portée par les deux auteurs de *Rethinking Religion* veut bien être un dépassement de cette vision traditionaliste des études religieuses qui « *manifests a serious imbalance in favor of interpretation over explanation* » (Lawson et McCauley, 1990 : p. 13). Ces nouvelles sciences

cognitives de la religion se présentent alors comme une révolution pluridisciplinaire qui « *has coordinated, distilled and extended the particular explanatory theories of human cognition provided by cognitive psychology, cognitive anthropology, linguistics, artificial intelligence (AI), philosophy, neuroscience and computer science* » (Lawson, 2000 : p. 338).

Tout en ouvrant un parcours cognitif au sein de l'anthropologie de la religion, les ouvrages de Lawson, McCauley et Boyer ne représentent pas les premières références temporelles dans la construction d'une théorie cognitive de la religion. Dix ans avant l'édition de *Rethinking Religion*, Steward Guthrie publiait *A Cognitive Theory of Religion* (1980) dans laquelle il énonçait une théorie – ensuite reprise dans Guthrie (1993) – qui montrait que la religion pouvait être comprise dans le cadre d'un processus d'anthropomorphisme résultant d'une stratégie de perception particulière. Les religions pourraient ainsi être envisagées comme une application systématique de modèles humains à des phénomènes non-humains :

The strategy is to interpret the world's ambiguities first as those possibilities that matter most. Such possibilities usually include living things and especially humans. Although the strategy leads to mistakes, it also leads to vital discoveries that outweigh them. We see shadows in alleys as person and hear sounds as signals because if these interpretations are right they are invaluable, and if not, they are harmless. (Guthrie, 1993: p. v)

Il s'agit d'une stratégie involontaire et inconsciente qui est partagée aussi par les autres animaux. Guthrie suggère donc que, comme les êtres humains appliquent des modèles humains à des phénomènes non-humains, les animaux aussi développent un modèle de zoomorphisme pour interpréter leur réalité : les chimpanzés, par exemple, semblent activer les mêmes comportements de menace qu'ils emploieraient pour faire face à un adversaire animal contre une tempête, en supposant qu'elle aussi puisse être épouvantée (p. 52). Si l'approche de Guthrie est restée relativement isolée, cette stratégie de perception deviendra un outil utile dans l'élaboration des dispositifs cognitifs nécessaires au fonctionnement du modèle standard de la science cognitive de la religion que nous analyserons plus loin.

Toutefois, le précurseur reconnu d'une approche cognitiviste à l'étude de la religion est Dan Sperber, auteur de *Rethinking Symbolism* (1975). Dans cette œuvre devenue désormais classique, Sperber propose une approche qui s'éloigne sensiblement de la vision sémiotique, jusqu'alors traditionnelle, pour l'étude des formes culturelles. Pour lui, les symboles ne sont pas simplement des signes et leur interprétation ne doit pas aboutir à une recherche de signification à partir de l'analyse d'un code structuré. Il considère plutôt le symbolisme en tant que processus cognitif autonome qui permettrait la construction de la connaissance de la réalité à partir de mécanismes perceptuels et conceptuels : « *symbolism conceived in this way is not a means of encoding information, but a means of organizing it* » (p. 70). Le symbolisme serait donc un système

producteur d'ordre, d'un ordre qui pourra être appréhendé à partir de processus d'homologies, d'oppositions et d'inversions à la base de l'organisation symbolique. L'aspect le plus important qui en dérive concerne le fait que « *the basic principles of the symbolic mechanism are not induced from experience but are, on the contrary, part of the innate mental equipment that makes experience possible* » (p. xi).

C'est cette idée d'équipement mental inné et, nous ajoutons, universel, qui est reprise par les tenants du *cognitive turn*. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss a été récemment décrite comme une approche qui pourrait bien être définie, aujourd'hui, comme cognitive (Hénaff, 1998 : p. 119). Cette position, qui n'est pas partagée par l'ensemble du monde scientifique (cf. Trelmet, 2011), part d'une réflexion conduite par Lévi-Strauss à propos des arts « primitifs ». En particulier, les *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* dirigés par Charbonnier (1969) [version française : 1961] mettent en évidence que, dans une œuvre d'art, la nature est transformée en un système de signes et que cette transformation représente la révélation de la structure des choses. Pour Hénaff, un processus de ce type ne se réalise pas dans les fonctions perceptives ordinaires : en effet, « *the specific effect of a work of art is to isolate, articulate, and manifest features of the object that normally remain implicit or imperceptible* » (p. 191). Ce processus que Lévi-Strauss définit comme la « fonction significative » est rapproché par Hénaff d'une fonction cognitive qui contribuerait à révéler « *[the] structure and functioning of the human mind* » (Charbonnier, 1961 : p. 125).

Cette quête de l'universalité de modèles cognitifs innés de l'esprit humain hante depuis toujours le développement des sciences cognitives. A partir des années 1950, nous assistons à la diffusion de ce paradigme dans différents domaines d'étude, de la linguistique aux neurosciences, en traversant ainsi les limites entre les sciences considérées dures et les Humanités. Pour arriver à comprendre de quelle façon cette approche cognitive peut s'appliquer à la religion, nous devons mettre en évidence la difficulté de pouvoir embrasser dans une seule théorie l'ensemble global de tous les phénomènes qui peuvent être catégorisés sous l'étiquette de « religieux » dans son acception la plus ample (Boyer, 1994 : p. 32). A ce propos, comme le notent Boyer *et al.* (2010),

The very existence of some thing called "religion" is largely an illusion. What I mean by "illusion" is actually very simple, but also rather counter-intuitive and therefore difficult to present in a succinct yet persuasive manner. Most people who live in modern societies think that there is such a thing as "religion", meaning a kind of existential and cognitive "package" that includes views about supernatural agency (gods), notions of morality, particular rituals and sometimes particular experiences, as well as membership in a particular community of believers. In all this, each element makes sense in relation to the others. (p. 9)

Une des principales questions que l'on doit aborder porte plus précisément sur la nature éminemment religieuse (ou pas) des phénomènes énoncés dans le paragraphe précédent : est-ce

qu'un rituel ou une moralité religieux diffèrent d'un rituel ou d'une moralité non religieux ? (Boyer & Bergstrom, 2008 : p. 112). Pour répondre à cette question, nous devons considérer que :

Notions of supernatural agents, of morality, of ethnic identity, of ritual requirements and other experience, all appear in human minds independently. They are sustained by faculties or mechanisms in the human mind that are quite independent of each other, and none of which evolved because it could sustain religious notions or behaviors. (Boyer et al., 2010 : p. 9)

Le caractère indépendant de ces phénomènes permet d'envisager une étude des mécanismes innés et universellement partagés par les êtres humains qui permettent l'élaboration cognitive de ces notions. Cette nouvelle science cognitive de la religion s'intéresse donc à la manière dont l'architecture mentale des hommes canaliserait la diffusion des traditions religieuses (Pyysiäinen, 2012 : p. 6). Ainsi,

One of the basic ideas in the cognitive science of religion is that religious thought and behaviour are made possible by evolved cognitive capacities which are the same for all humans and which thus can explain certain recurrent patterns in religious representations ». (Pyysiäinen, 2002: p. 1)

2. La modularité de l'esprit : intuition et domaines ontologiques

Pour comprendre les croyances et les comportements religieux, il faut donc se tourner vers la façon dont fonctionne l'esprit des hommes. La difficile tâche que la science cognitive de la religion se pose concerne la recherche de fonctions cognitives universelles qui permettraient de révéler ce que Lévi-Strauss définissait comme la structure et le fonctionnement de l'esprit humain. Comme le note clairement Boyer, il ne s'agit pas ici d'analyser simplement ce que pensent les croyants d'une certaine religion, mais plutôt d'envisager la quête d'un universel mental, « [d]es caractéristiques mentales communes à tous les membres de notre espèce dotés de cerveaux normaux, [de] la façon dont fonctionne l'esprit humain en général, qu'il soit féminin ou masculin, français ou finnois, jeune ou vieux » (Boyer, 2011 : p. 11). Nous retrouvons dans ce programme de recherche les deux points les plus importants soutenus par la science cognitive de la religion : une attention pour des processus mentaux innés et universels et une approche vouée essentiellement à l'explication. La présomption qui ressort, à bon droit, du titre de la version anglaise du livre de Boyer, *Religion explained*, souligne bien cette nécessité de comprendre pourquoi la religion existe. Si l'ethnologie moderne a mis en évidence l'étonnante diversité des pratiques religieuses humaines, cette nouvelle science cognitive de la religion cherche plutôt à définir les bases cognitives humaines qui permettent le déploiement d'une telle diversité.

Pour aborder l'étude de la religion sous ce nouveau point de vue, nous devons avant tout nous interroger sur les bases cognitives qui sous-tendent la structuration mentale des êtres humains. Nous devons donc prendre en considération une vision modularisée de l'esprit humain : une théorie qui repose sur des modules cognitifs qui mettent en évidence des systèmes d'inférence et des intuitions qui se trouvent à la base de mécanismes de traitement de l'information spécialisés dans l'explication de problèmes spécifiques. Il en découle que « *the human mind is understood not as an all-purpose problem-solver but as a collection of sub-systems carrying out content-specific operations* » (Ilkka Pyysiainen, 2002, p. 1). Ce qui signifie que l'esprit humain ne fonctionne pas comme une machine qui passe en revue les différents faits afin de leur trouver une explication générale mais qu'il est plutôt composé d'un grand nombre de dispositifs (*devices*) d'explication spécialisés, nommés *systèmes d'inférence*, qui s'adaptent à certains types d'événements précis en suggérant automatiquement des explications à leur propos (Boyer, 2011 : pp. 30-31). Ces systèmes cognitifs opèrent inconsciemment et produisent automatiquement et rapidement des inférences à travers le fonctionnement de dispositifs spécifiques qui permettent l'exécution de certaines fonctions cognitives.

Barrett (2004) organise ces dispositifs cognitifs en trois catégories principales : les « *categorizers* », les « *describers* » et les « *facilitators* ». Les « *categorizers* » sont des outils cognitifs qui permettent de recevoir des informations de nos sens de base (ouïe, odorat, goût, vue, toucher) afin de déterminer quelles sortes d'objets nous sommes en train de percevoir. Par exemple, sur la base de la perception visuelle, nous pouvons déterminer si un objet est un artefact (*artifact identifier*), un animal (*animal identifier*) ou un agent (*agent identifier*). Deux outils spécifiques, qui nous seront utiles plus loin dans la discussion, sont celui qui permet de reconnaître les visages (*face detector*) et celui qui nous donne la possibilité de reconnaître un être agent (*agency detector device*), animal ou humain, qui ne répond pas simplement à l'environnement mais qui organise son action à partir de ses propres états intérieurs, croyances et désirs. Les « *describers* » sont des dispositifs que notre esprit utilise automatiquement pour supposer des propriétés qui caractérisent des objets qui ont été reconnus par les « *categorizers* ». Un des « *describers* » les plus importants est la théorie de l'esprit (*Theory of Mind, ToM*) qui entre en fonction après que le détecteur d'agentivité (*agency detector device*) reconnaît un être ou un objet qui semble produire une action par lui-même, sans répondre de façon mécanique aux facteurs environnementaux. Enfin, les « *facilitators* » s'occupent essentiellement de coordonner des activités ou des comportements qui demandent plus d'informations que celles véhiculées par les deux autres catégories de dispositifs cognitifs.

De nombreux arguments plaident en faveur de cette organisation modulaire de l'esprit. En particulier, si l'on part d'un point de vue évolutionnaire, les différentes adaptations que notre

cerveau humain a connu au cours de l'évolution de notre espèce ont permis le développement de mécanismes cognitifs qui font face à des problèmes spécifiques issus des régularités de l'environnement physique, écologique et social dans lequel l'homme a évolué. Pour comprendre de quelle façon l'évolution du cerveau humain a mené à l'élaboration de ces dispositifs cognitifs innés et universellement partagés par les êtres humains, nous devons aborder, même très rapidement, la question de savoir comment certains processus cognitifs sont plus attractifs que les autres. Il faut partir, comme nous l'avons déjà noté, du présupposé que, d'un point de vue évolutionnaire, il est plus avantageux de disposer de mécanismes de traitement de l'information spécialisés dans la résolution de problèmes spécifiques plutôt que d'une seule solution généraliste. Si, traditionnellement, les psychologues assumaient que les individus venaient au monde dotés d'un ensemble de facultés, comme la mémoire ou le raisonnement, qui pouvait être appliqué d'une manière générale à différents types de problèmes, les études les plus récentes dans le domaine de la psychologie développementale et évolutive soulignent au contraire que les compétences cognitives que les humains possèdent pour comprendre leur environnement naturel et social se basent essentiellement sur différents domaines de compétence. Chacun de ces domaines correspond à des problèmes auxquels l'homme a dû faire face au cours de son évolution et est le résultat d'un parcours développemental spécifique qui trouve des bases dans des structures neurales précises.

Nous devons aussi tenir compte du fait que ces propriétés de la cognition humaine influencent la transmission culturelle. Comme le note Boyer (1999a),

First, human minds comprise a set of ready-made behavioral recipes that are activated by particular cues in the natural and social environment. Whether those cues are present and which capacities are activated may vary from place to place. (...) Second, humans develop universal conceptual structures that constrain the transmission of particular representations. This can be observed even in beliefs and values whose overt content seems culturally variable. (p. 210)

Il en dérive que, nonobstant les contraintes culturelles, sociales et de l'environnement physique qui influencent le développement cognitif des êtres humains, nous trouvons des structures cognitives de base qui sont transmises universellement et forment des modèles mentaux spécifiques pour la compréhension de la réalité.

A ce propos, Boyer (2011 : p. 65) précise une distinction intéressante entre concepts et schémas conceptuels. Les premiers seraient essentiellement liés à l'expérience que chaque individu fait de l'environnement, écologique et socio-culturel, qui l'entoure. Si nous pensons, par exemple, à un concept particulier d'animal comme pourrait l'être celui de morse : il sera partagé par les habitants du Groenland mais pas, peut-être, par ceux du Congo. En vérifiant d'autres concepts particuliers d'animal, nous constaterons que les habitants du Groenland et ceux du Congo ont très

peu de concepts d'animal en commun (p. 67). Toutefois, ils partagent le même schéma conceptuel d'animal, un réservoir abstrait d'éléments qui permet de penser la catégorie d'animal et de la différencier de toute autre catégorie comme, par exemple, celle d'artefact. Le schéma conceptuel d'animal ne varie donc pas énormément en dépit des différences culturelles et environnementales de nos deux populations groenlandaise et congolaise.

Cette constatation nous permet de définir des domaines ontologiques spécifiques à l'intérieur desquels il est facile de voir en action ces mécanismes cognitifs partagés universellement par les hommes. Pour pouvoir analyser ces domaines ontologiques, nous devons introduire un nouveau concept, celui d'ontologie intuitive (*intuitive ontology*) que Boyer et Barret (2005) définissent comme « *a catalogue of broad domains of information, different sets of principles applied to these different domains as well as different rules to acquire more information about those objects* » (p. 96). Comme nous l'avons vu, les êtres humains seraient doués de systèmes d'inférence spécifiques qui se sont développés au cours de l'évolution afin de leur permettre de comprendre la réalité. Ces systèmes d'inférence sont intuitifs car ils ne représentent pas le produit d'une réflexion consciente sur ce que le monde est (p. 96). Ils sont plutôt :

[...] a set of computational devices, each characterised by a specific input format, by specific inferential principles and by a specific type of output (which may in turn be input to other systems). Given information that matches the input format of one particular system, activation of that system and production of the principled output are fairly automatic. (p. 98)

L'*intuitif* est donc réservé essentiellement aux systèmes cognitifs qui sont mis en évidence par la psychologie développementale et regroupe quatre domaines ontologiques principaux : a) la biologie naïve (*folk biology*) ; b) la physique naïve ; c) la psychologie naïve (*folk psychology*) ; et d) la sociologie naïve.

a. La biologie naïve. La biologie naïve peut être définie comme une approche qui vise à étudier comment les personnes classifient le monde organique et raisonnent sur les classifications qu'elles ont développées (Atran, 1999). Partout dans le monde, les êtres humains ont toujours classifié les animaux et les plantes dans des regroupements qui représentent leur propre vision du monde qui les entoure. L'ethnologie, par le développement du courant des ethnosciences, s'est souvent penchée sur l'étude des concepts et des systèmes de classifications de la nature élaborés par les différents groupes humains, en proposant une approche relativiste poussée. Dans le cadre du relativisme culturel, ces taxonomies mettent un accent précis sur le caractère essentiellement local et variable de ces classifications et en décrivent la structure hiérarchique, les catégories utilisées et les fonctions culturelles qu'elles sous-tendent pour les membres des groupes considérés. Les

sciences cognitives se proposent au contraire d'étudier le caractère universel des perceptions du monde biologique. Comme le note Atran,

Humans "conceptually perceive" the biological world in more or less the same way. Processes of perceiving and reasoning about generic species are intimately connected: they are guided by the same knowledge system. The folk-biology module focuses attention on perceptual information that can reveal that an object is a living kind, or organism, by uniquely assigning it to one or another of the fundamental partitions of the readily perceptible biological world. (Atran, 1998: p. 583)

Atran suggère donc qu'il existe des dispositifs cognitifs universels qui permettent l'élaboration de concepts intuitifs concernant le domaine ontologique de la biologie. Un de ces dispositifs permet, par exemple, de distinguer, à l'intérieur de la catégorie des êtres vivants, les animaux des plantes : « *one pair of principles is that every object is either an animal or plant or neither, and that non animal or plant can fail to belong uniquely to a generic species* » (Atran, 1999 : p. 316). Cette observation nous permet de déduire que le niveau d'appartenance animal/plante représente une catégorie de l'ontologie intuitive humaine concernant le domaine de la biologie²⁴.

Dans une étude en psychologie développementale concernant la capacité à reconnaître des similarités entre animaux et plantes, Inagaki et Hatano (1996) démontrent que les enfants de cinq ans possèdent déjà des systèmes de connaissance théorique qui leur permettent d'inférer des rapprochements entre les animaux et les plantes. Ces deux catégories représentent donc une des composantes essentielles du domaine autonome de la biologie. En particulier, les enfants seraient à même de distinguer les animaux et les plantes des objets non vivants, en reconnaissant pour la catégorie des êtres vivants des propriétés vitalistes particulières en terme de développement et de croissance, de nutrition (eau pour les plantes et autres formes de nourriture pour les animaux) et de processus de vieillissement et mort. Toutefois, cette capacité d'identifier des ontologies et des phénomènes biologiques n'est pas la seule composante d'une biologie naïve visible chez les enfants préscolaires. Dans une autre contribution, Inagaki et Hatano (2006) montrent que les enfants possèdent aussi une série de dispositifs cognitifs leur permettant de développer des inférences

²⁴ Au cours de nos enquêtes au Népal, nous sommes tombés sur un cas particulier qui semble mettre en question la distinction animal/plante dans le domaine de la biologie naïve. Dans le cadre d'une *survey* dans le domaine de l'ethnozoologie, nous avons conduit quelques enquêtes sur la perception de la nature du *Cordyceps sinesi*, connu populairement avec le nom de *yarsagumba*, au Népal. Il s'agit scientifiquement d'un champignon ascomycète originaire du plateau tibétain. Le *Cordyceps* est un parasite de la larve d'un lépidoptère qui tue l'insecte, le momifie et pousse à partir de son corps. Ce champignon est réputé pour ses capacités à traiter différentes pathologies liées aux poumons, aux reins et aux dysfonctions érectiles (Chakraborty *et al.*, 2014). Nous avons relevé que, dans la perception naïve des informateurs interrogés, le *yarsagumba* est considéré à moitié animal et à moitié plante, comme une « plante qui peut se déplacer » (communications personnelles). Cette ambiguïté relevée dans la définition de la nature de ce champignon ressort aussi des noms locaux népalais utilisés pour le définir : le plus employé, *yarsagumba*, dérivé du tibétain *Yartsa Gumba*, signifie littéralement « *winter worm, summer grass* », mais on emploie aussi couramment les noms *kira*, insecte, *jhār*, racine, ou *chyau kira*, insecte-champignon (Devkota, 2006).

théologiques ou causales sur des mécanismes physiologiques spécifiques (comme sur l'alimentation nécessaire pour la survie).

Un autre aspect que nous voulons mettre en évidence concerne un autre principe important pour le domaine spécifique de la biologie naïve : l'essentialisme. L'essentialisme est un concept partagé par de nombreuses théories naïves qui adopte le postulat que les membres d'une catégorie donnée partagent une propriété ou un attribut – une essence – qui détermine son identité. Appliqué au domaine de la biologie, l'essentialisme présuppose que les membres d'une même espèce, animale ou végétale, partagent une essence biologique intrinsèque. Ce dispositif nous permet d'inférer, par exemple, qu'un chat ne pourra naître que d'un autre chat et pas d'un chien. Cette prédiction naïve concernant les mécanismes de reproduction et de naissance des animaux est soutenue par le fait qu'un chat naîtra nécessairement d'un autre chat car il partage avec l'ensemble de cette catégorie l'essence même de chat. Cette prédiction se développe chez les enfants préscolaires et les adultes en l'absence d'une théorie de l'hérédité basée sur la transmission génétique. L'essence sera ainsi transmise intrinsèquement d'un membre de la catégorie au nouveau-né et permettra le développement de l'ensemble des caractéristiques typiques de la catégorie d'appartenance.

b. La physique naïve. La physique naïve s'occupe des croyances issues du sens commun concernant la façon dont les personnes comprennent le fonctionnement du monde, en particulier par rapport aux aspects liés à la mécanique classique (Proffitt, 1999). La référence à la mécanique classique se rapporte au fait que, étant la plus ancienne branche de la physique, les systèmes mécaniques dont elle s'occupe restent encore bien visibles au niveau macroscopique, tandis que ceux étudiés par la relativité d'Einstein ou par la physique quantique se fondent sur de nouvelles définitions d'énergie et de matière qui restent essentiellement invisibles. En considérant les notions soutenues par cette branche de la physique hautement contre-intuitives, les chercheurs en sciences cognitives trouvent particulièrement intéressant de regarder la manière naïve, la plupart du temps erronée, dont les individus organisent leurs connaissances du monde de la physique newtonienne (p. 577).

Le domaine dans lequel les psychologues cognitifs ont principalement développé leurs études est celui de la perception du mouvement, c'est-à-dire de comment les corps se déplacent naturellement dans la réalité physique. En particulier, un des modèles les plus employés est celui du « *C-shaped tube problem* » (McCloskey *et al.*, 1980 ; McCloskey, 1983 ; Kaiser & Proffitt, 1985 ; McCloskey, 2014). Au cours de l'expérience visant à résoudre la tâche cognitive du « *C-shaped tube problem* », on montre au sujet interrogé un diagramme qui représente un tube métallique

courbé et on lui demande d’imaginer de mettre une boule de métal à l’un des deux bouts du tuyau et de la lancer à haute vitesse à l’intérieur afin qu’elle sorte de l’autre côté. Le sujet doit ensuite prédire le mouvement de la boule à la sortie du tube. Un problème semblable est résumé dans une autre expérience : on demande au sujet interrogé d’imaginer une personne en train de faire tourner à haute vitesse sur sa tête une boule de métal attachée à une corde ; à un certain moment, la corde à laquelle la boule est reliée se casse : dans quelle direction la boule partira-t-elle ? Pour mieux comprendre ces expériences, nous proposons ces deux diagrammes en Figure 5.

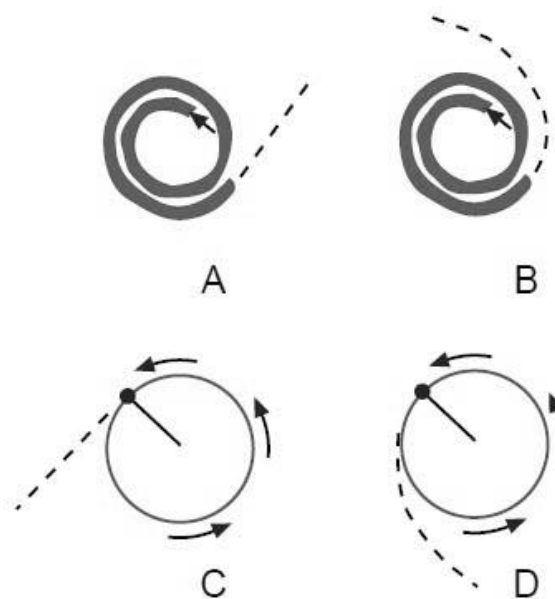


Figure 5. La réponse correcte (A et C) et les réponses incorrectes les plus communes (B et D) pour le problème du « *C-shaped tube* » (Diagrammes tirés de McCloskey, 2014 : p. 301)

Les diagrammes A et B se réfèrent au « *C-shaped tube problem* ». Le premier diagramme (A) met en évidence la solution correcte du problème, tandis que le deuxième (B) indique la solution incorrecte la plus commune partagée par les sujets interrogés. En effet, la plupart des adultes interrogés (51% dans McCloskey *et al.*, 1980) rapportaient que, au moment de la sortie du tuyau, la boule en métal allait continuer son mouvement en suivant un parcours courbé. Le même résultat est évident pour les diagrammes C (solution correcte) et D (solution incorrecte mais partagée par 30% des sujets interrogés dans McCloskey *et al.*, 1980) qui concernent l’expérience de la boule liée à une corde. La première loi des états de Newton énonce que, en l’absence d’une force appliquée précise, un objet en mouvement se déplace en suivant une ligne droite. En conséquence, la boule ressortant du tuyau continuera son mouvement en ligne droite dans la direction de sa vitesse instantanée au moment précis où elle sort du tube. La solution du problème de la boule et de la corde est strictement similaire : au moment de la rupture de la corde, la boule s’envolera en suivant

une ligne droite le long de la tangente du cercle, là où elle se trouvait quand la corde s'est rompue. C'est-à-dire qu'elle continuera à suivre la direction de sa vitesse instantanée au moment de la rupture de la corde.

Les deux études précédentes mettent en relief une remarquable perception erronée dans l'intuition de mouvements d'objets dans des situations apparemment simples. Un autre aspect intéressant de la physique intuitive concerne le développement des intuitions concernant la chute d'objets. La tâche à résoudre consiste à imaginer une personne, tenant une pierre dans sa main, qui marche à un rythme soutenu : que se passe-t-il si, à un moment donné et sans arrêter son mouvement, elle laisse tomber la pierre ? Quel parcours aura la pierre en tombant ? (McCloskey, 1983). La même situation peut être envisagée en considérant le problème de l'avion : un avion voyage à une vitesse constante parallèlement au sol ; à un certain moment, il doit lâcher une boule de métal (ou une bombe) sur une cible précise : le sujet doit dessiner le parcours accompli par la boule en tombant au sol (Kaiser *et al.*, 1985 ; McCloskey, 2014).

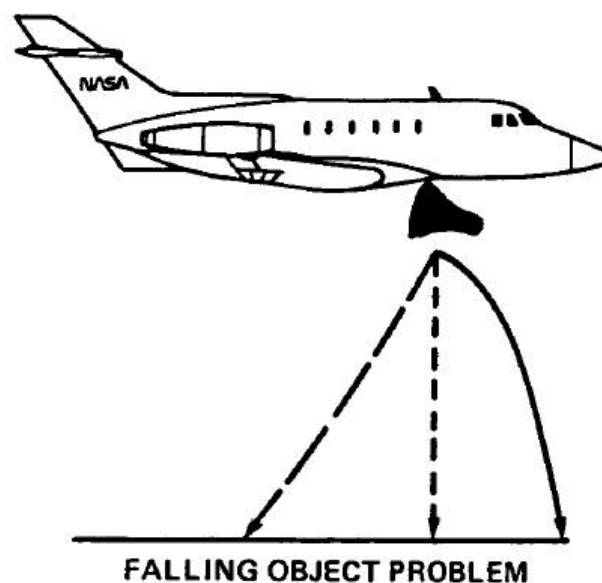


Figure 6. Quelle trajectoire effectue une boule de métal ou une bombe lâchée par l'avion ? La ligne pleine indique la bonne solution et celles en pointillé les réponses incorrectes. (Image tiré de Kaiser *et al.*, 1985 : p. 534).

Une grande partie des personnes interrogées affirment que la pierre/boule/bombe tombera verticalement directement au sol sur le point où elle a été relâchée. En réalité, la physique newtonienne nous dit que la pierre/boule/bombe, au moment précis où elle est relâchée, continuera à avancer dans la direction du mouvement précédent (celui de la personne ou de l'avion) à une

vitesse horizontale égale à celle de son transporteur (Figure 6). Toutefois, après le relâchement, elle subira une accélération verticale constante due à la force de gravité, tout en maintenant sa vitesse horizontale. La combinaison de la vitesse horizontale constante et celle verticale toujours croissante produira un arc parabolique dans le parcours de chute de l'objet considéré.

Ces expériences montrent comme la conception naïve des adultes concernant le mouvement d'objets dans la réalité physique apparaît simpliste. Elle serait guidée essentiellement par le développement de dispositifs cognitifs visant à produire des raisonnements sur la dynamique des corps en partant de concepts physiques, comme celui de gravité ou d'inertie. Des recherches récentes ont mis en évidence que les bébés commencent à développer ces raisonnements intuitifs de base sur le mouvement d'objets à partir de six mois (Spelke *et al.*, p. 1992).

c. La psychologie naïve. La psychologie naïve est une branche des sciences cognitives qui s'occupe de la compréhension de notre propre esprit et de celui des autres. En effet, comprendre les croyances, les désirs et les états intérieurs des autres individus représente la base pour pouvoir entrer en contact avec eux et développer ainsi une relation sociale. Afin de pouvoir interagir convenablement avec les autres, il est nécessaire de pouvoir élaborer des hypothèses sur les états internes (croyances, désirs, intentions, préférences, attentes, peurs, etc.) qui sous-tendent les actions de nos partenaires relationnels. Dans le domaine des sciences cognitives, l'ensemble des dispositifs mentaux nécessaires pour la construction de la représentation des autres et pour la compréhension de leurs comportements est décrit comme une théorie de l'esprit (*Theory of Mind, ToM*). La théorie de l'esprit peut ainsi être définie comme la capacité d'inférer l'éventail complet des états internes qui causent une action. En bref, le fait de posséder une théorie de l'esprit nous permet de réfléchir sur le contenu de notre propre esprit et de celui des autres.

Si l'approche dominante de l'étude de la cognition suggère que les enjeux de la vie en société ont eu une importante fonction d'influence sur l'évolution des structures cérébrales humaines afin de permettre un développement de dispositifs cognitifs capables de gérer les modifications dans nos relations sociales, les études en primatologie visent à observer le développement de ces mêmes outils mentaux chez les grands primates non-humains. Un exemple intéressant concerne l'apprentissage par imitation. Byrne et Russon (1998) suggèrent que, chez les grands primates, il est possible d'observer que les processus d'imitation se déroulent à deux niveaux différents : au niveau de l'action, pour ce qui concerne le développement de la capacité de reproduire des actes séquentiels simples, et au niveau de la programmation. Ce dernier niveau représente un processus d'imitation de niveau supérieur car il permet l'élaboration de mécanismes constructifs qui s'adaptent efficacement à l'apprentissage de compétences complexes. Ces deux

processus d'imitation, même s'ils restent inférieurs par rapport au développement des habiletés humaines, auraient des fonctions importantes dans l'établissement des rôles sociaux à l'intérieur des communautés de primates observées.

L'étude des processus d'imitation chez les enfants suggère l'existence possible de liens innés entre la perception infantine des actions des autres et la perception de leur propre état kinesthésique interne. En regardant un geste, les enfants cherchent à le reproduire par eux-mêmes. En outre, les interactions non-verbales avec les autres se développent à partir des 9 mois en suivant le regard des autres et en pointant, à partir de ce dernier, un objet dans l'environnement. Toutes ces habiletés sembleraient suggérer l'existence de fortes composantes innées dans la théorie de l'esprit (cf. Gopnik, 1999).

Les recherches les plus extensives concernant la ToM sont essentiellement de type développemental. Les enfants semblent comprendre des aspects importants qui concernent l'esprit dès un très jeune âge. Toutefois, cette connaissance est soumise à d'importantes modifications au cours du développement cognitif de l'enfant, surtout à partir de l'âge de trois-cinq ans (Gopnik, 1999 ; Astington *et al.*, 1993). Une des conclusions sur les ToM les mieux documentées concerne le fait que les enfants de moins de quatre ans présentent des difficultés à comprendre des croyances comme potentiellement fausses ou divergeant de personne à personne (cf. Wellman *et al.*, 2001). Le test qu'on propose à l'enfant consiste à lui montrer une confection de sucreries fermée. Quand il l'ouvre, il découvre qu'à l'intérieur il n'y a pas des bonbons, comme il s'y attendait, mais des crayons. L'expérimentateur demande alors à l'enfant de lui dire ce qu'une autre personne dira à propos du contenu de la boîte, avant qu'elle l'ouvre. Les enfants de moins de quatre ans rapportent systématiquement que la personne répondra que la boîte contient des crayons. Cette expérience met en évidence que des enfants de moins de quatre ans ne peuvent pas concevoir que les autres aient d'autres croyances qu'eux, donc, dans ce cas, voyant des crayons dans la boîte, ils ne pourront pas imaginer que d'autres ne pensent pas la même chose qu'eux. Au contraire, dès l'âge de cinq ans, la plupart des enfants comprennent que les autres personnes peuvent avoir des fausses croyances et être ainsi piégées par la boîte contenant en apparence des crayons²⁵. Barrett résume les résultats de cette expérience en disant que :

Children seem to progress from assuming that everyone's beliefs are the same as the child's understanding of reality to understanding that beliefs are representations of what

²⁵ Il s'agit ici d'une modification de l'expérience de Heinz Wimmer et Josef Perner (1983) qui proposaient à leurs jeunes sujets la description de la scène suivante : 1) un enfant revient du supermarché avec sa mère qui lui a acheté du chocolat ; 2) la mère dit à l'enfant de déposer le chocolat dans une boîte bleue afin qu'il puisse le retrouver plus tard. L'enfant met le chocolat dans la boîte et il sort de la scène ; 3) quand l'enfant est absent, la mère prend le chocolat et le déplace dans une boîte verte qui se trouve à côté de la précédente. Elle sort de la scène ; 4) l'enfant revient pour prendre le chocolat : dans quelle boîte le cherchera-t-il ?

might be the case. In other words, they begin with a default assumption that beliefs are infallible and must then learn that beliefs can be wrong. (Barrett, 2004 : p. 78)

Le développement de ces dispositifs cognitifs de psychologie naïve liés au ToM permet de comprendre les fonctions mentales du cerveau humain. Toutefois, nous devons prendre en considération une interprétation de l'autisme comme une incapacité à se représenter les états internes des autres : nous devons donc nous demander si les enfants autistiques développent une théorie de l'esprit (Baron-Cohen *et al.*, 1985 ; Baron-Cohen, 2001). Selon ces auteurs, les enfants autistiques auraient un déficit du système de psychologie intuitive et auraient ainsi des difficultés à maîtriser les interactions sociales. Pour eux, l'environnement social reste incompréhensible et imprédictible, si bien qu'ils n'arrivent pas à traiter les personnes autrement que comme des objets : ils seraient donc imperméables aux états mentaux des autres, ce qui est la base pour élaborer la construction d'une relation sociale. Pour cette raison, Baron-Cohen (1995) considère l'autisme comme une « cécité mentale ». Ces brèves considérations sur l'autisme nous permettent de mieux comprendre l'importance des outils cognitifs en rapport avec la théorie de l'esprit pour la compréhension des autres et pour le développement de rapports sociaux avec d'autres personnes.

d. La sociologie naïve. Le dernier domaine ontologique que nous voulons présenter concerne un aspect fondamental de la vie des êtres humains. Comme le notait, il y a longtemps, Aristote, l'homme est un animal social et, en raison de cela, il a élaboré une connaissance précise et articulée de l'univers social dans lequel il est plongé. Un aspect central pour développer une réflexion autour de ce milieu social concerne les dispositifs de compréhension et de reconnaissance utilisés par les êtres humains pour raisonner sur la formation de groupes d'individus qui composent l'univers soci(ét)al. La sociologie naïve peut donc être définie comme une étude des processus cognitifs qui sous-tendent les convictions et les intuitions de tous les jours concernant les groupes humains et leur affiliation. Le développement de la sociologie naïve a ainsi permis de considérer la possibilité que l'acquisition et la représentation de ces catégories sociales puissent être gouvernées par des dispositifs cognitifs spécialisés dans l'élaboration de ces types de raisonnements.

Les regroupements humains et leur construction sont essentiellement culturels et varient énormément d'une société à une autre. Toutefois, cette variabilité culturelle repose sur des processus cognitifs qui ont permis aux personnes appartenant à une société précise d'en identifier les membres (*in-group*) par rapport aux individus qui sont laissés en-dehors de ce regroupement (*out-group*). Pour opérer cette catégorisation, les individus disposent d'outils mentaux qui permettent de développer des inférences touchant aux signes distinctifs qui autorisent le découpage de différents groupes sociaux. Ces outils ressemblent bien à la notion d'essentialisme que nous

avons déjà mise en relief pour ce qui concerne la biologie naïve et l'identification des animaux ou plantes de la même espèce. Hirschfeld (1995 ; 1996) applique cette notion dans une étude conduite auprès d'enfants âgés de quatre ans pour vérifier leur conception naïve des regroupements sociaux pour ce qui concerne les différences entre individus noirs et blancs. Les résultats de ce travail ont abouti au développement du « *switched-at-birth paradigm* ». La tâche à vérifier consiste à demander aux participants si un enfant noir adopté par un couple de blancs aurait développé les propriétés raciales de ses parents biologiques ou celles de ses parents adoptifs. La plupart des enfants âgés entre trois et quatre ans prévoient que les enfants adoptés répondent plutôt aux propriétés raciales des parents biologiques. Ce raisonnement implique que les enfants croient que la race est quelque chose de semblable à une « essence » transmise biologiquement par les parents :

In the folk view, a child does not simply resemble its parent in being black, it is black in virtue of having black parents. In this sense, the biological expectations associated with race more closely resemble naive conceptualization of interspecies difference than intraspecies (i. e., individual) variation. (Hirschfeld, 1995: p. 216)

Les caractéristiques physiques extérieures des divers groupes peuvent ainsi être tracées à partir d'une essence intrinsèque et inaliénable appartenant à chacun des groupes considérés.

Une autre série d'études développées dans le cadre du « *switched-at-birth paradigm* » a été conduite par Mahalingam (2007a ; 2007b) afin d'examiner le développement des attentes intuitives concernant la subdivision en caste auprès d'enfants indiens appartenant aux regroupements Brahmanes et Dalits (Intouchables). Les résultats montrent que les enfants des deux castes essentialisent la notion de caste. Toutefois, chez les adultes, on assiste au développement de comportements diversifiés pour les deux catégories : les Brahmanes, groupe dominant dans la hiérarchie des castes²⁶, tendent à penser l'identité de caste comme quelque chose qui est transmise biologiquement par les parents. Au contraire, les Dalits, se trouvant au pôle opposé de la dite hiérarchie, pensent plutôt que l'identité de caste est acquise à travers la socialisation, n'étant donc pas liée à la transmission biologique. Une autre étude (Mahalingam et Rodriguez, 2006) conduite auprès de Brahmanes et de Dalits utilise la tâche cognitive de la transplantation du cerveau. On demande au sujet interrogé d'imaginer un hypothétique cadre de travail où un changement de cerveau entre un Dalit et un Brahmane peut être réalisable : le comportement de l'individu changera-t-il après l'opération de transplantation du cerveau ? Si, pour les sujets Dalits, le changement de cerveau modifie le comportement de l'individu dans les deux cas (cerveau Dalit → individu Brahmane et cerveau Brahmane → individu Dalit), les sujets Brahmanes répondent asymétriquement à la même question. Pour eux, le Brahmane qui reçoit le cerveau Dalit se

²⁶ Pour une introduction sur le système de castes indien, voir Dumont, 1966.

comportera comme un Dalit, mais un Dalit qui reçoit un cerveau Brahmane ne pourra jamais se comporter comme un Brahmane. Cette réponse met en évidence la nature intrinsèquement « essentielle » de la notion de caste – et, de manière plus générale de race – qui repose, pour le Brahmane, sur l’anxiété sociale liée aux concepts d’impureté et de pollution : l’impureté du cerveau Dalit peut bien affecter la pureté du comportement Brahmane mais la pureté du cerveau Brahmane n’arrivera pas à purifier la nature impure fondamentalement ancrée dans l’identité Dalit.

3. Le domaine de la religion et du surnaturel : le contre-intuitif

Dans l’approche cognitive élaborée par Pascal Boyer, les domaines ontologiques que nous avons décrits dans les pages précédentes représentent les bases intuitives sur lesquelles nous devons nous appuyer pour aborder l’étude de la religion. Comme nous l’avons noté, l’intuition représente un ensemble de processus cognitifs qui permettent aux êtres humains d’élaborer des inférences concernant certains domaines de la réalité qui les entoure. En effet, une personne ne peut pas analyser à chaque fois toutes les combinaisons possibles d’éléments présents dans l’environnement physique, écologique ou social qui l’entoure. Grâce aux processus cognitifs d’intuition agissant sur des domaines ontologiques précis, cette complexité environnementale peut être maîtrisée sans devoir, à chaque fois, faire intervenir des dispositifs mentaux conscients. Nous pouvons ainsi affirmer que ces mécanismes de cognition intuitive représentent fondamentalement des systèmes de connaissance et de compréhension concernant certains aspects du monde. Barrett (2004) décrit les processus de connaissance de la réalité comme réflexifs (agissant consciemment) ou non-réflexifs (agissant implicitement). Selon les partisans du courant du « *cognitive turn* », de nombreux domaines ontologiques seraient *intuitifs* car ils sont issus du fonctionnement de dispositifs cognitifs non-réflexifs qui agissent sur les éléments de la réalité sans toutefois amener les élaborations mentales de codification de la réalité vers une attention consciente.

Les domaines ontologiques regroupent les attentes intuitives que nous possédons sur ce que le monde – considéré comme environnement physique, biologique et social – est. Comme nous l’avons vu, nos mécanismes cognitifs nous permettent de développer des attentes intuitives concernant les domaines spécifiques de la biologie, de la physique, de la psychologie et de la sociologie. Dans ce cadre intuitif, l’environnement où nous vivons est le lieu où les êtres vivants (animaux et plantes) doivent se nourrir pour survivre, où les objets solides ne passent pas l’un à travers l’autre (Baillargeon, 1987) et où des êtres agents ont des croyances, des désirs et des intentions qui dirigent leurs actions.

Toutefois, selon Boyer, le domaine du surnaturel et, en général, de la religion viole certaines de ces attentes spontanées et intuitives de la cognition humaine. Ces violations portent sur certaines

des catégories ontologiques que nous avons décrites. Malgré la forte efficacité déployée par les processus cognitifs intuitifs pour la compréhension de l'environnement humain, de nombreux concepts religieux semblent avoir eu une vaste diffusion en devenant culturellement bons à penser nonobstant l'apparente violation de la connaissance intuitive. Par exemple, un chat qui ne peut jamais mourir représente pour Boyer un concept religieux car il viole l'aspect de la biologie naïve qui prévoit la mortalité comme caractéristique fondamentale de tout être vivant. La catégorie ontologique d'animal – et plus généralement d'être vivant – dont le chat fait partie décrit certaines caractéristiques que tous les membres de ce regroupement doivent absolument posséder. Un chat, comme tout autre animal, naît d'un autre chat (essentialisme), il doit se nourrir pour pouvoir survivre et grandir et, enfin, il meurt. Le chat que nous avons décrit dans notre exemple se différencie par rapport aux autres car il ne mourra jamais. Pour Boyer, les concepts religieux « décrivent (plus ou moins clairement) un nouvel objet en spécifiant (i) sa catégorie ontologique et (ii) des traits spécifiques qui sont différents de ceux des autres membres de la même catégorie ontologique » (Boyer, 2011 : p. 92).

Ces violations, nous l'avons vu, portent sur certaines catégories ontologiques universellement partagées. Ce que Boyer montre est le fait que, pour avoir une représentation religieuse, il suffit de violer d'une façon minimale les attentes intuitives ou ordinaires concernant le monde qui nous entoure. En revenant à l'exemple du chat immortel, ce concept religieux ne viole qu'une seule assomption de la catégorie ontologique d'animal à laquelle le concept de chat appartient. Un autre exemple intéressant qui nous aide à mieux comprendre ces violations ontologiques est celui d'un arbre qui parle. Dans ce cas, nous assistons à une violation particulière car ce sont les limites entre différentes catégories ontologiques (celles de plante et de personne) qui sont mises en cause : nous avons ici un transfert d'une assomption appartenant à la catégorie de personne sur celle de plante. Ce domaine des violations ontologiques est défini par Boyer comme *contre-intuitif*.

La *contre-intuitivité* joue un rôle fondamental dans les explications de la religion soutenues par le « *cognitive turn* ». Cependant, nous devons mettre en évidence le fait que ces violations catégorielles ne sont pas de n'importe quel type. Premièrement, elles ne doivent pas être en nombre illimité sinon on risquerait de perdre tout lien avec la catégorie ontologique intuitive de départ. Boyer trace les limites de ces concepts religieux en s'appuyant sur la notion de « *minimally counter-intuitive* » (MCI) définie par Barrett (2000). Comme nous l'avons déjà noté, le « *cognitive turn* » se propose d'appréhender la religion en tant que constellation de phénomènes humains qui peuvent être compris comme un produit naturel de processus cognitifs *ordinaires*. Il est donc important de maintenir un lien précis entre les *attentes intuitives* qui règlent la compréhension du monde

ordinaire et le développement, à partir de ces dernières, d'un concept *contre-intuitif* : comme le note Boyer lui-même, « *religious concepts (...) are constrained by their connection to what could be called an "intuitive ontology" : a set of broad categories about the types of things to be found in the world, together with quasi-theoretical assumptions about their causal powers* » (1999b : p. 58).

Cette première constatation nous permet de comprendre la manière dont se forment des concepts contre-intuitifs religieux. Pour résumer, nous pouvons construire un concept minimalement contre-intuitif en violant une propriété (ou un petit nombre de propriétés) intuitive d'un concept ordinaire (ex. notre chat immortel) ou en transférant une propriété d'une catégorie ontologique à une autre (ex. notre arbre parlant). Pourquoi ces violations doivent-elles être minimales ? Si une première explication vise à mettre en évidence la nécessité de ne pas perdre le lien entre la catégorie ontologique de départ et la nouvelle modifiée contre-intuitivement, nous devons ouvrir une autre réflexion pour aborder un aspect cher aux tenants du « *cognitive turn* » : la mémorabilité et la transmission d'un concept. Boyer et ses collègues ont été à même de montrer que, dans les processus de transmission culturelle, les concepts contre-intuitifs possèdent un avantage mnémonique. Pour simplifier, les concepts dans lesquels les propriétés de nos ontologies intuitives sont violées – nous ajoutons, *minimalement* – sont plus mémorables que les concepts qui ne présentent pas ce type de violations²⁷ et seraient ainsi plus facilement transmissibles. Au contraire, un concept qui violerait de trop nombreuses propriétés de nos ontologies intuitives (*maximally counter-intuitive*) se détacherait trop de la catégorie intuitive d'origine en minant la structure même du concept. Par exemple, un chat immortel, avec des ailes, pouvant traverser les objets solides et crachant du feu serait trop contre-intuitif et perturberait donc le lien avec la catégorie ontologique de départ, celle de chat ordinaire. C'est la raison pour laquelle Boyer parle d'un *optimum cognitif*, la construction d'un équilibre ontologiquement satisfaisant entre les assomptions intuitives et une violation minimale de ces dernières afin de produire un concept marquant et ainsi mémorable et transmissible. Nous pouvons donc affirmer que parmi l'ensemble des représentations contre-intuitives possibles, seulement une partie correspondant à cet optimum

²⁷ Pour vérifier la mémorabilité des concepts contre-intuitifs, Boyer et ses collègues ont organisé des tests basés sur des tâches de rappel mnémonique libre. Ces expériences consistent à développer un récit contenant une liste de descriptions de différentes situations intuitives et contre-intuitives. Ces narrations présentent une structure narrative de base correspondant à un début et une fin et décrivant un protagoniste qui vit diverses vicissitudes. La structuration assez simple de ces récits permet aux enquêteurs d'intervenir pour insérer une série de situations qui n'ont pas un effet particulier sur le déploiement de l'intrigue mais qui visent à vérifier les tâches mnémoniques voulues. Le texte est présenté aux sujets, en leur demandant de le lire attentivement et, ensuite, ayant couvert le texte, de noter les situations dont ils se souviennent le plus facilement. Un exemple intéressant est l'expérience conduite par Boyer et Ramble (2001) en France, au Gabon et au Népal visant à tester la mémorabilité de concepts intuitifs et contre-intuitifs concernant la catégorie d'artefact et de personne. Le résultat indique, pour les trois différents groupes culturels considérés, une tendance stable dans le processus de rappel des concepts contre-intuitifs, mieux rappelés que ceux simplement intuitifs.

cognitif aurait la possibilité de se transmettre avec une grande facilité et donc de s'étendre et de se propager²⁸.

Conscient de l'évidente importante diversité déployée dans les concepts religieux, Boyer (2000) précise que la formation de ces concepts surnaturels se développe essentiellement à partir d'un modèle spécifique de représentation qui se base sur la structure suivante : 1) une étiquette lexicale ; 2) une référence précise à une catégorie ontologique intuitive ; 3) une représentation explicite d'une violation des attentes intuitives qui s'organise autour a) d'une rupture d'une attente importante de la catégorie considérée, ou b) d'un transfert d'une attente associée à une autre catégorie ; 4) un lien aux attentes non violé de la catégorie ontologique considérée ; et 5) un emplacement pour des informations encyclopédiques additionnelles (p. 101). Ce schéma pour la construction d'un concept surnaturel ou religieux semble, à première vue, très abstrait. Pour chercher à mieux comprendre les enjeux liés à la formation de ces types de concepts, nous analysons un cas plus concret. Nous cherchons, par exemple, à reconstruire le processus de formation du concept d'esprit/fantôme, si typique des traditions narratives et religieuses de tout le monde. L'esprit/fantôme (1) est catégorisé ontologiquement comme (2) une personne qui viole (3) la physique intuitive, associée généralement à sa catégorie, car il peut traverser des objets solides comme, par exemple, les murs. Cependant, (4) il maintient les attentes psychologiques typiques des personnes (théorie de l'esprit, ToM) et il peut être décrit comme un être qui revient de l'au-delà pour vivre dans les lieux où il habitait avant sa mort. Notre esprit/fantôme appartient ainsi à la catégorie ontologique de personne et partage toutes les caractéristiques typiques de cette catégorie (agentivité, théorie de l'esprit, etc.), à l'exclusion des attentes pour la physique naïve, en étant capable, par exemple, de traverser les objets solides, chose que les autres personnes ne peuvent jamais faire. L'esprit/fantôme est donc un concept minimalement contre-intuitif de personne car il ne viole qu'un seul principe de la catégorie dont il fait partie.

Ce modèle de formation du domaine religieux permet de produire des prédictions sur la gamme de concepts surnaturels qui peuvent être transmis plus facilement et, ainsi, se propager dans l'univers culturel des groupes humains. En outre, cette constatation montre que, en définitive, il n'y a pas beaucoup de types possibles d'ontologies religieuses ou surnaturelles qui présentent aussi une

²⁸ Cette idée de transmission culturelle des concepts religieux se réfère fondamentalement à l'élaboration de la notion de contagion des idées introduite par Dan Sperber (1996). Sperber élabore un modèle épidémiologique des représentations culturelles en observant que toutes les représentations culturelles n'ont pas une chance égale de se répandre et se propager à l'intérieur d'une population humaine car elles sont filtrées par les capacités cognitives humaines. Le choix opéré par ces mécanismes cognitifs universels repose sur la « tendance à optimiser le rapport effet/effort – et donc la pertinence des représentations transmises » : en particulier, « dans le processus de leur transmission, les représentations se transforment (...) non pas de façon aléatoire, mais en direction de contenus qui demandent un effort mental moindre et qui entraînent un effet cognitif plus grand » (pp. 75-76). En conséquence, « des informations qui soit enrichissent, soit contredisent les croyances modulaires fondamentales ont une plus grande chance de connaître le succès culturel (...) [et] acquièrent de ce fait une visibilité et une pertinence qui contribuent à leur robustesse culturelle » (p. 194).

bonne adaptation culturelle. En effet, les violations des attentes intuitives d'une catégorie ontologique peuvent se développer principalement à l'intérieur de trois domaines ontologiques principaux : la biologie naïve, la physique naïve et la psychologie naïve. Ce que Boyer (2001) appelle le *catalogue des schémas conceptuels surnaturels*, qui épuise l'éventail des concepts culturellement établis, est par conséquent assez mince :

Les personnes peuvent être présentées comme ayant des propriétés physiques spéciales (comme les fantômes et les esprits), des propriétés biologiques spéciales (comme ces dieux qui ne vieillissent ni ne meurent jamais) ou des propriétés psychologiques spéciales (des facultés perceptives illimitées ou le don de prescience). Les animaux, les plantes et les objets naturels aussi peuvent avoir ces caractéristiques. Les artefacts peuvent être dotés de propriétés biologiques (les statues qui saignent) ou psychologiques (elles entendent les prières). (pp. 115-116)

Pour Boyer, la combinaison d'une seule violation ontologique et la préservation d'un arrière-plan d'inférences intuitives seraient donc la situation optimale pour qu'un concept surnaturel devienne bon à penser (p. 127) et soit ainsi transmissible à l'intérieur d'une communauté²⁹. En considérant qu'en raison de l'universalité des dispositifs cognitifs humains, les intuitions ontologiques sont semblables partout, de même les violations minimales de ces intuitions pourront être considérées comme universellement partagées.

Nous focaliserons maintenant notre attention sur un groupe particulier de concepts religieux : celui d'*agent surnaturel*. Les religions et le folklore narratif ont partout dans le monde mis en scène de nombreuses ontologies fantastiques telles que des divinités, des esprits, des ancêtres ou des sorcières. La plupart des ontologies contre-intuitives présentes dans les systèmes de croyances religieuses peut être définie comme des agents intentionnels. Nous pouvons donc affirmer que la notion d'agent surnaturel est culturellement diffusée et universellement transmise. Comme nous l'avons déjà vu pour le cas de l'esprit/fantôme, ces êtres surnaturels sont « construits » sur la catégorie ontologique de personne en développant des propriétés contraires à nos intuitions. Guthrie (1980 ; 1993) avait mis en évidence la capacité des êtres humains à détecter dans leur environnement des agents aux traits humains qui pourraient ne pas exister. Quand les informations perceptives de l'environnement où nous nous trouvons sont ambiguës, nos dispositifs cognitifs tendent à identifier la présence d'agents intentionnels comme cause première d'un phénomène inexplicable (un bruit inattendu derrière nous, le mouvement d'un buisson, etc.). Nous

²⁹ Comme nous l'avons indiqué, un concept minimalement contre-intuitif serait donc plus mémorable que des concepts intuitifs ou maximalement contre-intuitifs. Barrett (2008a) a organisé une méthodologie qui permet d'évaluer la contre-intuitivité d'un concept en comptant le numéro de violations (ou transfert) des attentes qu'un concept possède. Si le concept ne possède aucune violation, il est classé simplement comme *intuitif*. S'il possède un maximum de deux violations, il est considéré comme *minimalement contre-intuitif* ; tandis que, s'il possède plus de deux violations, il sera considéré *maximalement contre-intuitif*.

possédons donc un système de détection d'agents hypersensible (*Hyperactive Agent-Detection Device, HADD*). L'organisation de ce dispositif cognitif est facilement explicable par l'évolution de notre espèce, notre héritage étant celui d'organisme à la fois prédateur et proie. Il est donc bien plus avantageux de surdétecter la présence d'agents – surtout s'ils peuvent être des prédateurs – que de la sous-estimer. Le coût de l'erreur (voir un agent là où il n'y en a pas) est minime car nous sommes capables très rapidement de renoncer à notre intuition erronée ; tandis que le coût de la non-détection d'agents pourrait être, au contraire, très haute (qu'ils soient proies ou prédateurs) (Boyer, 2001 : pp. 207-208).

Pour ce qui concerne l'emploi de cette notion au sein de l'approche cognitive pour la science de la religion, nous devons à Barrett (2004) d'avoir décrit précisément les enjeux de ces dispositifs hypersensibles de détection d'agents dans la formation d'ontologies surnaturelles minimalement contre-intuitives. Ces dispositifs cognitifs seraient activés par différents types de stimuli environnementaux ambigus, comme par exemple un mouvement qui semble apparemment dirigé vers un but, en produisant des attentes intuitives sur le type d'agent qui est supposé l'avoir provoqué. Plus précisément,

When HADD perceives an object violating the intuitive assumptions for the movement of ordinary physical objects (such as moving on non-inertial paths, changing direction inexplicably, or launching itself from a standstill) and the object seems to be moving in a goal-directed manner, HADD detects agency. (p. 33)

Après avoir détecté l'agentivité, ces dispositifs cognitifs se mettent à la recherche d'un agent qui puisse être responsable du stimulus de départ. Si un candidat, une personne ou un autre agent connu, est reconnu comme responsable de ce stimulus, les dispositifs de détection se désactivent, en ayant trouvé une explication valable pour le phénomène ambigu. Autrement, d'autres outils cognitifs s'activeront pour travailler en stricte collaboration avec le HADD afin de trouver une réponse au fait inexplicable.

A propos de cette dernière considération, Barrett soutient que cette tendance du HADD à attribuer une agentivité à des objets qui, normalement, ne possèdent pas cette propriété est souvent à la base de la formation de concepts surnaturels ou religieux. La façon la plus simple pour opérer cette attribution consiste à identifier quelque chose d'ambiguë, comme par exemple une forme nuageuse ou une ombre en mouvement, comme un agent intentionnel. Un des processus cognitifs qui intervient le plus fréquemment est celui, étudié à fond par Guthrie (1980 ; 1993), de l'anthropomorphisme qui consiste, nous le répétons, en l'application de modèles humains à des phénomènes non-humains. En particulier, avec l'assistance des dispositifs cognitifs de détection des visages, les personnes peuvent percevoir, dans l'environnement, des formes humaines qui ne sont

pas réellement présentes. Nous proposons un exemple tiré de nos enquêtes conduites en Vallée d'Aoste où notre informatrice croit reconnaître une bête menaçante qui l'attend à chaque fois qu'elle rentre chez elle... dans une pierre.

A ci ten lé n'ayet de boscaiol que travaillavon pe coppé lo bouque [...] et prégnavon lo lacè avouë no. Tcheut le dzor, dei lo nèt, la mamma me mandave bà. Dze passavo bà lo lon di torron, pe lo tsemeun, pe porté lo lacè à cice boscaiol. Quan dz'allavo bà l'ère euncò de dzor. Et mè quan dze vègnavo su l'ère pouë dza tot nèt et dze véyavo an bêtche lé, aper di torron, que me eitchave et me eitchave. Mè n'ayo tan pouëre de passé su. Et pi dze la eitchavo et pi la veiyavo boudjé. Adon dze me bettavo pouë euncò à galopé et su ! Aprè n'è deut à la mamma « dze vo pamë bà perché quand vou bà la véo pa et quan vègno su n'at sempre çalla bêtche outre lé ». La mamma n'at deut « ma vâ ! Adon deman dze vo pouë bà eunco mè eunsemblo avouë té pe vére queunta bêtche l'est ». Adon, lo lendeman, la mamma l'est vergnà bà eunco llie avouë mè. Et pe allé bà... na, l'est pa : n'en tot eitchà et n'en pa vulla. Eun vègnen su n'è deut « ouè, l'est belle lé ! ». L'ère blantse et neye et eun grou mouro. Adon mamma l'at deut « allen outre vére... L'est pa an bêtche cen-lé ! ». L'ère eun grou berrio, tcica à forma d'an bêtche, tcica pae lo mouro. Et mè n'ayo pouëre de cen! Te vei, tan de cou, on n'a pouëre pe gneun ! » / « A cette époque, il y avait des bûcherons qui travaillaient pour couper du bois [...] et ils prenaient le lait chez nous. Tous les jours, à l'arrivée du soir, ma mère me mandait en bas. Je passais en bas, le long du torrent, suivant le chemin, pour porter du lait à ces bûcherons. Je descendais que c'était encore jour. Et, quand je remontais chez moi, c'était déjà tout sombre et je voyais une bête, là, proche du torrent, qui me regardait fixement. J'avais très peur de remonter chez moi. Et plus je la regardais, plus il me paraissait qu'elle bougeait. Alors, je commençais à courir. Après, j'ai dit à ma mère « je ne descends plus en bas parce que quand je descends je ne la [la bête] vois pas et quand je remonte il y a toujours cette bête par là ». Ma mère m'a dit « Tu parles ! Alors demain je descendrai avec toi pour voir aussi de quelle bête il s'agit ». Alors, le lendemain, ma mère est venue en bas avec moi. Et, en descendant, non, il n'y avait pas [de bêtes] : nous avons tout bien regardé et nous ne l'avons pas vue. En remontant, j'ai dit « La voilà ! Elle est bien là ! ». Elle était blanche et noire, avec un grand museau. Alors ma mère a dit « allons voir... Ce n'est pas une bête celle-là ! ». Il s'agissait d'une grande pierre, un peu à forme de bête, avec une sorte de gros museau. Et moi que j'avais tant peur ! Tu vois, bien des fois, on a peur pour rien ! (Martina Chabloz, de Messigné – Nus, interview du mois d'août 2007)

Dans ce document, nous voyons bien le fonctionnement de nos dispositifs cognitifs pour la reconnaissance de visages et pour l'attribution de propriétés agentives à des éléments de l'environnement. En particulier, nous pouvons constater que le HADD, en collaboration avec d'autres dispositifs cognitifs, ne se limite pas à nous transmettre des évidences perceptives associant à ces éléments environnementaux des caractéristiques basées sur un modèle humain, comme pourrait l'être un visage ou, dans le cas de notre pierre/bête, un museau. Mais il suggère aussi que ces éléments seraient des ontologies agentives qui agissent en suivant des impulsions, des pensées, des sentiments. Voilà donc qu'une pierre peut devenir une bête qui continue à suivre du regard, d'une façon menaçante, la jeune fille qui rentre chez elle.

L'attribution d'une agentivité prévoit que l'être agent décide intentionnellement de commencer une action sur la base de ses impulsions internes et pas seulement d'une façon

mécanique, en répondant simplement à des événements de l'environnement où il se trouve. Afin de pouvoir être reconnu comme un agent réel, une fois que l'HADD identifie quelque chose comme un agent, il communique cette information intuitive à une autre série de dispositifs cognitifs, dont le plus important est la théorie de l'esprit. La théorie de l'esprit a comme fonction d'attribuer des croyances, des désirs et d'autres états mentaux à l'agent considéré pour chercher à donner un sens à son action et afin de prédire ses actions futures (Barrett, 2004: p. 97). Nous pouvons ainsi affirmer que, pour qu'un élément indéfini de l'environnement puisse être reconnu comme un être agent, nous avons besoin de deux conditions fondamentales : 1) que le HADD lui attribue une agentivité et 2) qu'ensuite le ToM s'occupe de transférer sur cette être reconnu comme agent des états mentaux qui puissent justifier son action. Suite à ce processus d'indentification, d'autres outils cognitifs plus complexes interviennent pour permettre d'établir un rapport d'interaction avec cet être agent. Ainsi, notre fillette, après avoir reconnu la bête/pierre comme un agent qui la regardait fixement et, potentiellement, de façon menaçante, aurait développé une attitude précautionnelle de crainte pour se rapprocher de cet être ambigu.

Toutefois, nous devons mettre en évidence que le degré de sensibilité des dispositifs de détection d'agents peut varier sur la base des contextes environnementaux et personnels. En particulier, si les traditions orales d'un certain lieu rapportent des récits de croyance concernant la présence d'un être fantastique ou surnaturel censé habiter un certain endroit, les dispositions à la croyance d'individus différents pourront modifier la sensibilité à détecter un agent surnaturel dans les alentours du lieu hanté. En bref, si une personne croit en l'existence des fantômes, elle aura plus de chances d'interpréter un bruit de pas dans une vieille maison vide comme le produit de quelques entités spirituelles. En plus, si, dans son milieu social et culturel, des rumeurs concernant le fait que cette maison soit hantée circulent, il sera encore plus probable que, dans l'impossibilité de rattacher la source du bruit à une cause certaine (un agent humain, animal, etc.), elle croira davantage avoir à faire avec le monde du surnaturel. En effet, le HADD produit des expériences perceptives qui, dans certains cas, peuvent contribuer à la transmission d'une idée ou d'une croyance, avant ou après l'exposition à cette même idée ou croyance. Pour comprendre ce passage, nous présentons un autre document collecté en Vallée d'Aoste, auprès de la même informatrice, rapportant la croyance au diable, dans ce récit « celui aux oreilles rouges » :

Quan mè you mèinou, tan de ten fé, yavoun cinq intre frère et sèroi, et fijavon tsica le estchapin. Lo pagan et la magan no dijavon todzor : « ètade sayo, pa fèye inradzè, que lo nèt veun pouè ci di bouègno rodzo vo s-accapè ». [...] Adon lo nèt faillè allé outre prendre dou sedzelin [d'euve] et n'ayaon pi tan pouère, l'ère tep, adon n'ayè pa tan de cllière pe lo tsemin. A pèina arrevaye aoutre ou boueil ni vu galoppè vià an bètse. Su lo moman n'è ay pouère, aprè n'è vu que l'ère un tsat, l'at finque fime compagni. Attenden que boccavo lo sedzelin de l'euve, avèitsavo per lé intor damun lo boueil n'ayè tsica de foille de boèisson,

n'è vu an clliéye lé pe le foille. Adon ni vitto pensou: « sarè ci di bouègno rodzo, pa gn'un que lo tsat l'est scappou, l'ayet pouère incò lliu ». Adon n'è quettou lé le dou sedzelin et si scappaye incò mè yà a gran galop outre i mètso [...] [elle raconte à sa mère ce qu'elle a vu et la mère décide de l'accompagner jusqu'à la fontaine pour voir ce qui l'avait tant épouvantée]. Outre vère et m'a deut : « na ço l'est un vermouè, bêtse que cllièrion lo nèt » [...] basta, aprè i mètso çalla nèt n'è belle inco sondjà a ci di bouègno rodzo » / « Quand j'étais enfant, il y a longtemps, nous étions cinq frères et sœurs et nous étions un peu malins. Le grand-père et la grand-mère nous disaient toujours : « restez tranquilles, ne faites pas les malins, sinon la nuit celui aux oreilles rouges viendra vous prendre ». [...] Alors, le soir, on devait aller prendre deux seaux d'eau et on avait très peur. C'était tout sombre : à cette époque, il n'y avait pas encore de lumières sur la route. A peine que j'étais arrivée à la fontaine, j'ai vu s'échapper une bête. Sur le moment j'ai eu peur, mais après j'ai vu qu'il s'agissait d'un chat, et il m'a même fait compagnie. Quand j'étais en train de remplir le seau, je regardais aux alentours, juste dessus la fontaine, il y avait des feuilles de buissons et j'ai vu une lumière dans les feuilles. Alors j'ai tout de suite pensé : « il serait peut-être celui aux oreilles rouge, voilà pourquoi le chat s'est échappé, il avait peur lui aussi ». Alors, j'ai laissé là les deux seaux et je suis rentrée en toute hâte à la maison [...] [elle raconte à sa mère ce qu'elle a vu et la mère décide de l'accompagner jusqu'à la fontaine pour voir ce qui l'avait tant épouvantée]. Nous sommes allées voir et [ma mère] m'a dit : « non, il s'agit de vers luisants, des animaux qui brillent dans la nuit [...] ». Bon, le soir, à la maison, j'ai même rêvé de celui aux oreilles rouges. (interview tiré de Armand, 2004 : pp. 127-128)

Ce document nous permet de considérer l'influence d'un récit de croyance sur l'interprétation d'une expérience perceptive produite par le dispositif de détection d'agents. En effet, c'est le récit concernant le croquemitaine aux oreilles rouges qui a amené l'informatrice à penser qu'elle avait rencontré ce personnage imaginaire qui l'épouvantait tant en voyant des lumières en mouvement dans les feuilles du buisson qui surmontait la fontaine. Toutefois, ce texte, comme le précédent aussi, est particulièrement intéressant parce qu'il permet de comprendre la nature *non-délusionnelle* des expériences ambiguës expliquées à l'aide de ce dispositif cognitif. A ce propos, nous constatons bien que l'informatrice ne maintient pas une conviction absolue sur la véridicité de sa croyance surnaturelle (croire avoir réellement rencontré celui aux oreilles rouges) une fois qu'on lui a présenté des arguments convaincants qui prouvent le contraire. Une fois confrontée avec des faits précis (que la bête qui la regardait n'était qu'une pierre et que les lumières dans le buisson n'étaient pas les yeux du diablotin mais des vers luisants), notre informatrice était bien capable de renoncer à sa première interprétation soutenue par l'activation du HADD, en collaboration avec le ToM, pour la changer en une nouvelle mieux vérifiée.

Dans ces pages, nous avons suivi le processus de formation d'une ontologie surnaturelle. Pour conclure, nous voulons résumer en prenant en considération la notion d'esprit, diffusée transculturellement partout dans le monde. Comme nous l'avons déjà vu, les ontologies surnaturelles, comme les esprits ou les fantômes, sont communément représentés comme des *agents intentionnels* qui présentent des propriétés contraires à nos intuitions. Par exemple, le concept de fantôme serait issu fondamentalement de la catégorie ontologique de personne mais avec une

variation minimalement contre-intuitive de ses propriétés physiques : un fantôme pourra ainsi passer à travers les murs, notre diabolotin qui vit proche de la fontaine aura des oreilles rouges, etc. Ces êtres sont aussi dotés, comme les humains, des bases d'une théorie de l'esprit : en étant des agents intentionnels, ils agissent en suivant leurs impulsions mentales et leurs états internes. Grâce aux dispositifs cognitifs qui nous permettent de projeter sur une ontologie surnaturelle une agentivité intentionnelle, nous pouvons nous rapprocher d'elle et élaborer ainsi un *processus d'interaction* avec elle.

Dans le cadre de l'élaboration d'une interaction avec un autre individu, certains de nos systèmes d'inférence spécialisés dans les rapports sociaux (sociologie naïve) s'activent pour traiter différents indices qui nous permettent d'élaborer des informations que nous utiliserons ensuite pour bâtir notre interaction sociale. En particulier, au moment d'entrer en relation avec une autre personne, nos systèmes d'inférences séparent les informations stratégiques qui nous permettent de bien nous réorienter vers elle à partir de toutes les autres informations disponibles. Boyer (2001) définit l'information stratégique comme « le sous-ensemble de toute l'information disponible à un moment donné (pour un agent particulier, dans une situation particulière) qui active les systèmes mentaux chargés de réguler les interactions sociales » (p. 217). Cependant, notre accès à ce type d'informations est imparfait (p. 220) car nous ne pouvons pas détenir une connaissance complète des informations stratégiques concernant nos interlocuteurs sociaux. Ces mêmes dispositifs cognitifs qui modèlent les interactions sociales s'activent également pour des relations avec des agents surnaturels. Mais, si dans nos interactions sociales humaines, nous supposons que les autres ont un accès limité à l'information stratégique, dans les interactions avec les agents surnaturels nous supposons que leur accès à ce type d'informations est illimité (p. 223). Il s'agit là d'une violation minimalement contre-intuitive de nos attentes concernant le domaine ontologique de la sociologie naïve. Ces ontologies – divinités, esprits, ancêtres, etc. – peuvent ainsi avoir accès à toute information stratégique dans toute situation. A partir de ces considérations, nous pouvons mieux comprendre l'attitude de crainte, typique des enfants, quand, pour les faire rester tranquilles, on les menace de l'arrivée d'un croquemitaine prêt à les attraper. C'est bien le cas du récit de notre diabolotin aux oreilles rouges. Ces dispositifs cognitifs spécialisés dans les interactions sociales font d'un être surnaturel croquemiteïnisé un agent intentionnel omniscient qui peut avoir libre accès à toutes les informations stratégiques concernant les bons et les mauvais comportements d'un enfant et se présenter ainsi pour l'attraper et le punir.

Pour les tenants du « *cognitive turn* », il n'y aurait donc pas un domaine ontologique spécifique pour les représentations des ontologies surnaturelles ou religieuses. Comme nous l'avons vu, les croyances concernant ces êtres fantastiques sont le résultat de l'activation d'un ensemble de

dispositifs cognitifs, dont les plus importants sont le HADD et le ToM. Ces *agents intentionnels* surnaturels possèdent des propriétés *minimalement contre-intuitives* car ils violent certains attributs que nos *attentes intuitives* associent normalement aux agents ordinaires que nous rencontrons chaque jour dans notre vie quotidienne. Ils seraient ainsi des violations modérées des quatre domaines ontologiques les plus importants : celui de la biologie naïve, de la physique naïve, de la psychologie naïve et de la sociologie naïve. C'est en exploitant et en violant – de façon minimale, bien entendu – ces domaines ontologiques que les concepts religieux peuvent se former. Voilà pourquoi Boyer (2001 : p. 452) les considère comme des parasites de nos capacités cognitives.

4. **Du *minimalement contre-intuitif* vers le *sur-intuitif* : une sortie par le haut**

Les religions partout dans le monde sont centrées invariablement sur les notions d'agents surnaturels, tels que des divinités, des esprits et d'autres êtres fantastiques. Pour la construction de ces concepts, la religion exploite les matériaux mentaux produits par nos processus cognitifs ordinaires afin de répondre aux enjeux contre-intuitifs de nos univers peuplés par ces ontologies surnaturelles. Ces ontologies sont principalement des agents intentionnels surnaturels qui ne violent que quelques propriétés de nos catégories ontologiques intuitives. Il s'agit ici du déploiement de l'hypothèse du MCI (Minimalement Contre-Intuitif) proposée par Barrett (2004) et Boyer (2001) dans le cadre de l'élaboration d'une approche cognitive à l'étude de la religion.

Toutefois, depuis la présentation de cette hypothèse qui joue un rôle si important dans les explications cognitives de la religion, de nombreux partisans de cette approche ont suggéré que la notion de contre-intuitivité, telle que proposée dans le cadre du « *cognitive turn* », reste imprécise pour ce qui concerne son rôle dans l'explication des phénomènes religieux. L'argument qui a suscité le soulèvement de cette critique, devenue ensuite une réelle objection, concerne le rôle du dispositif de sur-détection d'agentivité (HADD) comme condition suffisante pour la formation des concepts religieux (Atran et Norenzayan, 2004 ; Murray, 2007). Tout en reconnaissant l'importance de cet outil cognitif, ces auteurs mettent en évidence le problème de la fiabilité du mécanisme de détection d'agents surnaturels. En particulier, une première question concerne le contexte dans lequel ce mécanisme serait activé. Comme le note Murray,

In the ordinary course of things, it seems that when HADD triggers beliefs in agents, those beliefs are reliable. When you hear footsteps in the hall outside your room, or a knock on the door, or a whistled tune, you form beliefs in unseen agents, and you are right. However, it is also true that HADD has a tendency to misfire under some conditions. Can we distinguish conditions under which HADD is reliable from conditions under which it is not? Perhaps. (p. 366)

Nous rappelons ici que nous avons présenté deux exemples du mauvais fonctionnement de ce dispositif de détection dans les deux documents de notre informatrice valdôtaine quand elle a pris une pierre pour une bête menaçante ou des vers luisants pour les yeux d'un diable.

Le fait de considérer des violations minimalement contre-intuitives comme la base de la construction de concepts religieux et surnaturels a entraîné des conséquences inattendues que même les cognitivistes de ce domaine, comme Atran (2002) ou Pyysiäinen (2001) ont vite relevées. Boyer, avec ses critères minimalement contre-intuitifs, avait un problème avec une entité comme... Mickey Mouse. Cette question devint assez vite connue comme le « *Mickey Mouse Problem* ». Le premier à avoir soulevé ce problème a été Atran (2002), dans un chapitre intitulé « *Why are Mickey Mouse and Marx Different from God ? Limitations of Cognitive and Commitment Theories of Religion* » (p. 13). Atran constate que les théories cognitives de la religion avaient échoué à expliquer les raisons qui amenaient les personnes à prendre des engagements si coûteux envers des croyances contre-intuitives : en particulier, « *they cannot, in principle, distinguish Mickey Mouse and the Magic Mountain from Jesus and the burnish bush, fantasy from religious belief* » (p. 14). En effet, bien que Mickey Mouse soit un être minimalement contre-intuitif, il est difficilement soumis à des processus qui feraient de lui une ontologie insérable dans un système de croyance partagé, au moins, parmi les adultes. Mais alors pourquoi certaines personnes croient-elles aux esprits ou à une divinité mais pas en Mickey Mouse ? Ce problème reste, encore à ce jour, irrésolu.

Si Atran s'en est pris à Mickey Mouse, cette petite souris qui ronge encore actuellement l'édifice MCI de Boyer, Barrett (2008b) s'est trouvé en difficulté avec Santa Claus. Mais, contrairement à son collègue, il a cru avoir résolu son problème avec les caprices de cette ontologie de Noël, venant embrouiller encore une fois les théorisations de Boyer. En rappelant la vitalité du « minimalement contre-intuitif », Barrett confirme que, pour se répandre fructueusement, le concept de divinité – et, nous ajoutons, d'ontologie surnaturelle – doit posséder au moins cinq caractéristiques : 1) être contre-intuitif ; 2) être un agent intentionnel ; 3) posséder des informations stratégiques ; 4) être capable d'agir de façon visible dans le monde humain ; et 5) être capable d'encourager des comportements qui renforcent la croyance (ex. rituels) (p. 149). Qu'en est-il de Santa Claus pour Barrett ?

Santa is only sometimes represented as counterintuitive. Santa is an intentional agent. His information is marginally strategic at best. He does act in the real world, but only once each year. And Santa only minimally motivates behaviors (mostly during just one month each year) that might reinforce belief. Consequently, Santa Claus does not matter most of the year [...]. In short, he makes for a poor god. (pp. 158-159, nos emphases en romain)

En bref, Barrett retient la périodicité annuelle de Santa Claus pour le disqualifier comme ontologie divine, au sens de l'approche cognitiviste. Ce serait la raison pour laquelle Santa Claus ne remporte qu'un succès à peine meilleur que celui de Mickey Mouse.

Toutefois, comme bien documenté par Christian Abry (2010) et Nicolas Abry (2006a) (cf. Armand, 2015), le fait qu'une entité comme le Père Noël puisse encore être considérée comme une apparition « numineuse » pour les petits doit être principalement reconduit à sa nature issue historiquement de l'expérience de présence ressentie typique de l'état de paralysie du sommeil. Tout comme la *Chauchevieille* francoprovençale, occitane et piémontaise qui est devenue, en Suisse et en Savoie, une sorte de « Mère Noël », démon de l'hiver, un croquemitaine masqué typique des dramatisations ou mises en scène cérémonielles dans les rites de passage à la nouvelle année. Le Saint-Nicolas des pays germaniques, accompagné d'un compagnon grimé de noir (*Zwarte Piet* en Hollande), et la *Befana* distributrice de charbons de sucre de l'Épiphanie italienne seraient aussi issus d'une « croquemitainisation » du cauchemar (Abry, 2006b). Lévi-Strauss (1952) voit dans la figure du Père Noël le résultat de la fusion syncrétique des fêtes périodiques de l'hiver, moment de célébrations pour le retour des morts qui, au solstice d'hiver, quittent les vivants après avoir été comblés de cadeaux. Il lui reconnaît ainsi un statut synchronique de divinité « croquemitainisée » :

Cet être surnaturel et immuable, éternellement fixé dans sa forme et défini par une fonction exclusive et un retour périodique, relève plutôt de la famille des divinités ; il reçoit d'ailleurs un culte de la part des enfants, à certaines époques de l'année, sous forme de lettres et de prières ; il récompense les bons et prive les méchants. C'est la divinité d'une classe d'âge de notre société (classe d'âge que la croyance au Père Noël suffit d'ailleurs à caractériser), et la seule différence entre le Père Noël et une divinité véritable est que les adultes ne croient pas en lui, bien qu'ils encouragent leurs enfants à y croire et qu'ils entretiennent cette croyance par un grand nombre de mystifications. (1952 : pp. 1579-1580)

Nous pensons que la confusion qui règne dans les tentatives de trouver une solution à ces problèmes³⁰ qui continuent à hanter les théorisations de Boyer est due, en bonne partie, à l'utilisation du concept de « minimalement contre-intuitif ». Comme nous l'avons vu, pour les partisans du « *cognitive turn* », le contre-intuitif est le domaine des violations ontologiques qui permettent la formation de concepts religieux. Au contraire, nous pensons que le *contre-intuitif* doit être réservé, comme c'est l'usage en épistémologie, à ce qui reste *scientifiquement testé*, mais va totalement à l'encontre de l'*intuition*. Russel et Gobet (2013) nous viennent à l'aide en proposant un

³⁰ A côté de Mickey Mouse et du Père Noël, nous rappelons que, plus récemment, Gervais et Henrich (2010) ont introduit une autre ontologie « rebelle » aux théories de Boyer. Zeus, qui recouvre toutes les qualités requises par Barrett pour être une divinité – et, lui, l'a réellement été pour une longue période de l'histoire humaine –, n'est désormais plus objet de croyance et de dévotion depuis longtemps. Les auteurs avancent qu'un modèle cognitif visant à expliquer les croyances religieuses devrait être à même de résoudre le « *Zeus Problem* », c'est-à-dire de comprendre pourquoi les personnes ne croient pas aux divinités des autres. Et, pour le moment, la science cognitive de la religion ne peut le faire.

exemple intéressant qui met en évidence le rôle d'expertise de la science dans l'élaboration de notions, scientifiquement prouvées, qui s'opposent totalement aux attentes intuitives du monde qui nous entoure. En nous déplaçant dans un laboratoire de physique, nous découvrons l'existence de particules élémentaires – les neutrinos – qui peuvent traverser les objets solides (p. 734). Quelle est la différence entre les neutrinos et un fantôme « à la Boyer » qui peut traverser contre-intuitivement les murs ? La différence est que pour les neutrinos, il est indéniable qu'ils peuvent traverser des objets solides si bien qu'un physicien ne trouvera pas cette affirmation contre-intuitive car il peut la démontrer en détectant avec ses instruments spéciaux le comportement de ces particules. Nous introduisons la notion de *sur-intuitif* pour couvrir le domaine du surnaturel. Pour nous, le *sur-intuitif* est fondé essentiellement sur les avancées des connaissances en neurologie sur les états du cerveau (à *prévalence* notable comme la *paralysie du sommeil*) qui produisent des hallucinations. Ces *sur-intuitions* sont d'abord *expérientielles* et aussi narrativement transmissibles. Nous nous réservons une discussion plus approfondie de ces questions en présentant, dans le chapitre suivant, notre cadre heuristique permettant de rechercher les *intuitions*, *contre-intuitions*, *sur-intuitions* dont relèvent les informations élicitées par l'*anthropologie neuro-cognitive* dans l'étude des ontologies fantastiques repérées par la *folkloristique*.

Chapitre 4.

Un cadre heuristique, interface entre le neural et le narratif pour l'unification ontologique des corps et des corps-fantômes

Ce chapitre est consacré au *cadre heuristique* qui nous a permis de rechercher les *intuitions*, *contre-intuitions* et *sur-intuitions* dont relèvent les informations élicitées par l'Anthropologie Neuro-Cognitive dans l'étude des ontologies repérées par la Folkloristique. Il correspond : (i) au *cadre théorique* BISO – *Brain Incubator for Supernatural Ontologies* – qui présuppose que tous les êtres dits « surnaturels » soient nés d'au moins une des deux composantes de la paralysie du sommeil, SP ; (ii) au *modèle* BRAINCUBUS, modèle neural, ontologique et narratif, pour les *corps-fantômes* de l'imaginaire, avec deux types d'ontologies fantastiques générées en SP dans TPJ – la *jonction temporo-pariétale* (*Temporo-Parietal Jonction*) – différentes selon qu'il s'agit de TPJ gauche, pour la composante AP3S, et TPJ droite, pour la composante OBE. Ce cadre heuristique assure l'interface pour l'*unification* entre folkloristique (Humanités) et onirologie neurophysiologique (Neurosciences).

Nous avons vu comment, à partir de la moitié des années 1950, la découverte d'un nouvel état du cerveau, le sommeil paradoxal, a permis d'avancer dans la compréhension des phénomènes oniriques. Cette approche neurologique des états du cerveau – que nous avons esquissée dans le deuxième chapitre – nous a permis d'accéder à une nouvelle interprétation d'un phénomène transculturel, la *paralysie du sommeil*, en mettant en évidence ses stabilités neurophysiologiques et ses variations culturelles. Nous avons pu constater comment une anthropologie médicale tenant compte des traditions étudiées par la folkloristique avait, depuis quelque temps déjà, envisagé une description précise de cette expérience que la neurophysiologie du sommeil venait de découvrir.

En faisant le pont entre le folklore du surnaturel et les plus récentes avancées de la neurophysiologie du sommeil, nous proposerons dans ce chapitre quelques avancées autour du modèle transculturel d'anthropologie neuro-cognitive BRAINCUBUS pour l'étude des ontologies imaginaires générées dans l'*état dissocié* du cerveau qu'est la *paralysie du sommeil*, et repérées par la folkloristique internationale. Ce modèle – élaboré depuis 2011 par Cathiard *et al.* (2011a, 2011b, 2012 ; cf. aussi Cathiard & Abry, 2013 et 2014, Cathiard, 2014 et Cathiard & Armand, 2014) est issu directement de notre cadre de travail (*framework*) pour développer une anthropologie des ontologies fantastiques, qui considère le *couple* des zones gauche et droite de *TPJ* comme un véritable « incubateur cérébral d'incubes ». Nous présenterons l'état actuel de l'avancée du travail –

à partir d'une discussion concernant notre méthode heuristique pour parvenir à une approche neuro-cognitive des *intuitions*, *contre-intuitions* et *sur-intuitions* à propos des ontologies fantastiques – en commençant par la présentation nécessaire du développement du paradigme cognitiviste pour l'étude de la religion, tel qu'il a été proposé initialement par Boyer et par les autres acteurs du soit-disant « *cognitive turn* ».

1. Vers une *anthropologie neurocognitive*

Les années 1990 représentent une période importante pour le développement d'une approche cognitive à l'étude d'un domaine, celui de la religion, qui avait été, jusqu'alors, un monopole, plus ou moins reconnu, des sciences humaines. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cet intérêt de la psychologie cognitive, visant à aborder d'une façon évolutionnaire et naturaliste les phénomènes religieux, n'a pas été accueilli de bon gré par les spécialistes des études religieuses. Comme l'affirment clairement Bulbulia et Slingerland (2012) :

Philosophers debate the relevance of scientific discoveries for religious belief, but the question of whether the academic study of religion ought to be a science has received less attention. When scholar of religion considers it at all, most assume that scientific approaches are undesirable, incoherent, or even morally wrong. (p. 564)

De notre côté, tout en reconnaissant les apports fort intéressants qui ont été apportés par la psychologie cognitive et développementale à l'étude de la religion et, en particulier, au domaine du surnaturel, nous reprochons au « *cognitif turn* » de l'équipe de Boyer de ne pas avoir suffisamment pris en considération les développements récents des neurosciences. En effet, nous voulons rappeler ici l'apparition toute récente d'une nouvelle *neuroanthropologie* en imagerie cérébrale, qui commence à prendre en considération l'importance de la culture dans le développement du cerveau humain. Toutefois, les efforts pour la construction de cette approche transversale et pluridisciplinaire ne se concrétisent qu'au début de ce XXI^{ème} siècle. Une figure intéressante de scientifique qui s'est engagé pour la construction de ce nouveau paradigme est celle du fils de Victor Turner, le grand anthropologue britannique du rite et de la performance, Robert Turner, physicien spécialisé de neuro-imagerie – avec un diplôme d'études universitaires en anthropologie (!) – et directeur du *Department of Neurophysics* au *Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Science* à Leipzig. Dans un article daté de 2010, Robert Turner et ses collègues, deux anthropologues et un autre neuroscientifique, affirment que « *a combined anthropology/neuroscience approach can make a significant and distinctive contribution to the study of the relationship between culture and the brain* » (Domínguez Duque *et al.*, 2010 : pp. 138-139). Ils continuent, un peu plus loin, en exprimant leur pleine adhésion à ce nouveau champ d'études qui

intègre l'anthropologie et les neurosciences et qu'ils proposent de définir comme la « neuroanthropologie ».

L'attention spécifique pour ces deux domaines de la neuroanthropologie, la culture et le cerveau et leurs relations, ressort clairement du titre choisi pour la revue qui doit accueillir les productions scientifiques des adhérents de cette nouvelle approche : *Culture and Brain* (Han, 2013). Même si, jusqu'à très récemment, les études traditionnelles qui utilisaient les techniques d'imagerie cérébrale pour étudier les processus neurocognitifs n'avaient pas accordé trop d'attention au rôle, pourtant si important, que la culture pouvait jouer dans le fonctionnement de ces mécanismes neurocognitifs, le lien entre ces deux aspects devient de plus en plus indéniable. En effet, cette nouvelle approche défie l'idée que l'on puisse avoir une pleine compréhension de la manière dont le cerveau fonctionne sans tenir compte de l'influence de la culture sur l'activité neurale (p. 1). La neuroanthropologie se propose donc d'étudier les rapports entre ces deux domaines. Domínguez Duque et ses collègues (2009) mettent en évidence deux aspects fondamentaux de la démarche de cette discipline qui vise principalement à créer un pont entre deux paradigmes issus eux-mêmes de l'étude de cette relation. Le premier, défini comme « *culture in the brain* », est soutenu par la neurosciences culturelle (*cultural neuroscience*) qui s'occupe d'étudier comment les pratiques et les sens partagés socialement se reflètent sur les fonctions et la structure du cerveau (cf. Chiao, 2009). Le second, « *brain in culture* », se rapporte à l'objet d'étude de la neurosciences sociale (*social neuroscience*) qui s'intéresse aux processus neuraux qui permettent de générer des pratiques et des sens partagés socialement. Ce programme de travail révèle ainsi un nouvel horizon pour le développement des approches neuroscientifiques qui s'ouvrent vers des sujets restés traditionnellement exclus de l'attention spécifique des sciences naturelles, car considérés subordonnés aux dimensions contingentes de l'environnement culturel (Dias, 2010).

Dans le cadre de nos recherches, nous reconnaissons l'apport fondamental qu'une discipline comme la neuroanthropologie peut nous offrir pour le développement d'une approche permettant de traverser les limites, encore si imperméables, entre le folklore narratif et la psychologie neurocognitive. Nous avons déjà mis en évidence, dans les chapitres précédents, comment une étude tenant compte des stabilités neurophysiologiques de la paralysie du sommeil peut nous aider à développer une interprétation plus précise du phénomène transculturel du cauchemar qui, traditionnellement, n'avait été abordé que sous un point de vue essentiellement culturaliste, conjuguant la théorie anthropologique à celle tirée de la psychanalyse.

Nous devons rappeler que l'ethnologie et la neurophysiologie du rêve se sont déjà rencontrées dans un intéressant travail qui a vu la collaboration de Michel Jouvet, le père du sommeil paradoxal, et Monique Gessain, spécialiste des Bassari (1993). L'intérêt de Jouvet pour

l'ethnologie remonte aux années 1950, quand il commençait sa carrière de spécialiste du sommeil : dans son ouvrage *De la science et des rêves. Mémoire d'un onirologue*, il nous raconte avoir développé une liaison particulière avec cette discipline :

En même temps que j'apprenais la vraie clinique, j'eus l'occasion de pouvoir m'inscrire à la faculté des lettres en 1950 et d'y préparer un certificat d'ethnologie. J'eus la chance d'en apprendre les bases avec le grand maître de l'ethnologie et de la paléontologie française, André Leroi-Gourhan. (2013 : p. 34).

Toutefois, cette collaboration sur le terrain Bassari a été accueillie par une hostilité totale de la part de l'ethnopsychanalyste Giordana Charuty (1998) qui, dans un compte-rendu paru dans *L'Homme*, au lieu de saluer l'effort déployé dans cette première entre une ethnologue reconnue et le maître de l'onirologie expérimentale, arrive à la définir comme « ... un cas instructif, et désolant, du dévoiement de l'ethnologie ... » (p. 291). Ce compte-rendu démontrait de fait son incapacité à comprendre la nécessité d'un enregistrement polygraphique du sommeil sur le terrain. L'attitude de Charuty doit être interprétée comme un énième épisode d'Humanités en position défensives contre les neurosciences. Cependant,

Il se trouve que Juvet comme Charuty se sont ignorés mutuellement sur leur accord antérieur pour décrire les deux composantes (« mouvements » ou « modalités ») de la phénoménologie du rêve, ce que synthétisent leurs formulations à l'identique suivantes (développées par ailleurs) : – Juvet [1992 : pp. 120-121] : « [...] deux aspects de l'individualisation du rêve, le mouvement de l'âme errante quittant son corps pour se livrer à un vagabondage nocturne, ou le mouvement des dieux et des démons venant visiter l'homme endormi » – Charuty [1996 : p. 132] : « Deux modalités d'accès sont attestées : soit le rêveur est visité par les morts, soit l'âme du rêveur, libérée des contraintes du corps, se trouve transportée dans l'ailleurs (Cathiard et Armand, 2014 : p. 55)

C'est sur ces deux « mouvements » – de l'âme partie visiter et du dormeur visité –, relatant un unisson entre les neurosciences et l'ethnologie, que nous nous appuyons dans la construction d'un modèle anthropologique neurocognitif qui veut resituer ces deux phénomènes dans un cadre cohérent avec les plus récentes données en neurologie. Nous cherchons donc à développer un programme de neuroanthropologie comparée visant à bâtir « une convergence de la psychologie neurocognitive et de la science des illusions et des hallucinations vers le champ de l'ethnographie de la narration » (p. 56).

2. L'héritage de Tylor

Nous avons vu que l'adoption d'une approche neuroanthropologique peut nous permettre de créer un passage entre les *limina* de l'anthropologie culturelle et des neurosciences cognitives. En explorant ces niches transdisciplinaires, nous avons cherché à construire un cadre de travail qui se propose d'avancer nos connaissances sur les narrations dites *experience-centered*, une sous-partie

des récits de croyance, qui rapportent des rencontres avec des ontologies surnaturelles. Les traditions culturelles et folkloriques du monde présentant, effectivement, dans leurs patrimoines narratifs, des documents qui relatent des relations entre les êtres humains et des êtres imaginaires, nous nous proposons d'analyser ces phénomènes en embrassant la transculturalité de ces expériences induites fondamentalement dans l'état cérébral identifié comme la *paralysie du sommeil*. En examinant les corrélats neuraux de ces phénoménologies oniriques, nous serons à même de comprendre l'origine des ontologies surnaturelles que nous rencontrons transculturellement dans leur anthropodiversité.

Nous commençons de loin un parcours qui nous amènera à découvrir le fonctionnement théorique de notre incubateur d'ontologies fantastiques. Nous voulons, avant tout, nous engager dans un travail de réhabilitation scientifique de la figure d'Edward Burnett Tylor (1832-1917), le fondateur de l'anthropologie culturelle. Dans son œuvre la plus importante, *Primitive Culture* (1920 [1871]), contenant, entre autres, la première définition systémique de culture (I, p. 1), Tylor élabore une théorie de la religion, en s'appuyant sur la notion d'animisme. Ce concept, issu de la théorie médicale du XVIII^{ème} siècle élaborée par Georg Stahl (I, pp. 425-426, note 1), repose principalement sur deux dogmes qui seraient la base d'une seule doctrine : « *first, concerning souls of individual creatures, capable of continued existence after the death or destruction of the body ; second, concerning other spirits, upward to the rank of powerful deities* » (I, p. 426). Cette différenciation viserait à mettre en évidence deux aspects importants de la religion primitive : la croyance à une âme – ce qui entraîne le développement d'un dualisme âme-corps – et la croyance à d'autres formes spirituelles, comprenant les simples esprits jusqu'aux divinités de plus haut rang. Tylor s'interroge ensuite sur l'origine possible des notions d'âme et d'esprit :

It seems as though thinking men, as yet at a low level of culture, were deeply impressed by two groups of biological problems. In the first place, what is it that makes the difference between a living body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death? In the second place, what are those human shapes which appear in dreams and visions? Looking at these two groups of phenomena, the ancient savage philosophers probably made their first step by the obvious inference that every man has two things belonging to him, namely, a life and a phantom. (I, p. 428)

Le « primitif » serait arrivé à l'idée d'un principe différent de son corps – c'est-à-dire l'idée d'âme ou d'esprit –, à la suite de deux expériences psychophysiologiques : d'une part les phénomènes du sommeil et du rêve ; d'autre part l'expérience de la mort. Imaginons que, au début de l'histoire de l'Humanité, un homme s'endort et croit faire un long voyage dans un pays éloigné pour se retrouver, au réveil, au même endroit où il s'était endormi. Après avoir partagé son expérience avec un de ses compagnons, ce dernier lui révèle que son corps n'a pas bougé de l'endroit où il se trouvait. Le premier, conscient de la réalité de son expérience, développerait ainsi

l'idée que quelque chose d'invisible présent à l'intérieur de son corps peut, au moment du sommeil, l'abandonner pour se déplacer librement dans le monde. En bref, quand l'homme s'endort, ce principe peut quitter provisoirement le corps et partir ainsi en vagabondage. Toutefois, quand ce principe abandonne pour toujours son enveloppe corporelle, le corps ne pourrait alors que gésir immobile à terre, comme dans un sommeil sans réveil. Notre homme « primitif » trouverait ainsi une explication au phénomène de la mort. Et, puisqu'on peut rencontrer des personnes décédées depuis longtemps au cours des rêves, il conclut à la survivance de l'âme après la mort et à la possibilité que ces formes spirituelles³¹ puissent revenir visiter les personnes restées en vie.

L'œuvre de Tylor a été soumise à de fortes critiques concernant principalement l'idée d'évolution culturelle et de survivance de la part des anthropologues du XX^{ème} siècle. Ces critiques doivent être comprises dans le cadre historique de l'époque où cet auteur a produit ses écrits. Le XIX^{ème} siècle est la période de la colonisation d'Afrique et d'Asie, une exploration du monde à la recherche de nouvelles voies commerciales dans une optique purement coloniale et de conquête. Le travail de Tylor, tout en reflétant le climat victorien de son époque, se base sur une vision claire de la place que l'ethnologie devrait occuper dans la construction de la civilisation moderne. En même temps, son œuvre la plus importante est fortement marquée par une prise de position contre les théories dégénérationnistes de la religion des soi-disant « sauvages » : son but est de remplacer ces théories par une nouvelle perspective évolutionnaire et progressiste du développement de la religion humaine (Saler, 1997).

Ces critiques touchant la théorie de la religion exposées par Tylor naissent du fait que la plupart des scientifiques qui l'ont commenté considèrent qu'au centre des écrits de Tylor sur l'animisme se trouve une « théorie des origines ». C'est Marret qui définit ainsi l'œuvre de Tylor dans la deuxième préface de son *The threshold of religion* (1914). De Durkheim (1968 [1912]) à Evans-Pritchard (1965), qui considère cette « *dream theory of the origin of religion* » comme une « *just-so story like "how the leopard got his spots"* » (p. 25), la plupart des anthropologues sont tombés dans ce même piège, c'est-à-dire celui de voir dans l'élaboration tylorienne une théorie toute accomplie des origines des formes religieuses. En réalité, Tylor cherche à donner une explication plausible et rationnelle à l'universalité de la croyance à l'âme et aux esprits :

³¹ Tylor définit très généralement la notion d'esprit comme : « *It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present; capable of leaving the body far behind, to flash swiftly from place to place; mostly impalpable and invisible, yet also manifesting physical power, and especially appearing to men waking or asleep as a phantasm separate from the body of which it bears the likeness; continuing to exist and appear to men after the death of that body; able to enter into, possess, and act in the bodies of other men, of animals, and even of things* » (I. p. 450)

Far from these world-wide opinions being arbitrary or conventional products, it is seldom even justifiable to consider their uniformity among distant races as proving communication of any sort. They are doctrines answering in the most forcible way to the plain evidence of men's senses, as interpreted by a fairly consistent and rational primitive philosophy.
(Tylor, 1920 : I, p. 429)

En aucun cas, Tylor ne cherche à reconstruire une théorie des origines, mais il veut plutôt offrir une explication plausible en termes d'origine. Comme la plupart de ses détracteurs, il partage le fait qu'on devrait aller trop loin dans le temps pour pouvoir découvrir les vraies origines d'une quelconque idée religieuse et il est désormais impossible de reculer si loin pour pouvoir accéder à une réponse certaine. Comme le note Stringer (1999) dans un article qui défend cet auteur : « *What Tylor was looking for was not "origins" in this definitive sense, but rather a reasonable explanation for the "facts" that he lays out at such great length. The dream theory offered one possible, and very plausible, explanation* » (p. 544).

Dans notre perspective neuroanthropologique, nous reconnaissons la validité de l'héritage de Tylor et nous en prenons la relève quand nous affirmons que, grâce aux corrélats neuraux des phénoménologies oniriques, nous sommes à même de dire quelque chose par rapport à la création cérébrale de toutes ces ontologies surnaturelles qui hantent les imaginaires narratifs des hommes. Charuty avait-elle tort de rappeler à Juvet que la « vénérable théorie tylorienne » (Charuty, 1998 : p. 291) était révolue, quand elle démontrait ne pas comprendre l'utilité d'un enregistrement polygraphique du sommeil au pays des Bassari, terrain ethnographique de Juvet et Gessain ? Nous sommes soutenu dans notre plaidoyer en défense de Tylor par Michel Perrin, disciple de Lévi-Strauss, qui depuis son terrain guajiro entre Colombie et Venezuela, donne tort au mépris du père de la sociologie et anthropologie françaises, Durkheim, envers les rêves des primitifs : « la notion d'âme, universelle si on désigne seulement par ce mot une entité pouvant se détacher du corps, fut certainement une réponse à l'expérience du rêve et de la mort » et il continue en note « c'est ce que suggéra Tylor et contesta avec vigueur Durkheim, mais sans doute à tort » (Perrin, 2001 : p. 43). De même, Juvet (et Gessain, 1993) pense que « c'est peut-être le rêve qui est à l'origine d'un des concepts d'âme dont les anthropologues déchiffrent les avatars (l'*endyuw* des Bassari) chez toutes les tribus perdues au fond de la jungle ou du désert » et il se demande réthoriquement « Et si l'homme ne rêvait pas, ou ne se souvenait jamais de ses rêves ? Aurait-il inventé le concept d'âme ou d'esprit ? N'aurait-il pas cru qu'il n'était qu'un corps ou une machine ? » (p. 13).

Nous proposons de considérer l'héritage anthropologique de Tylor comme un travail précurseur au développement de notre approche neurocognitive de l'ethnographie de la narration concernant les ontologies surnaturelles. A partir des années 1950, la découverte du sommeil paradoxal a ouvert de nouvelles portes à la compréhension des phénomènes oniriques, en nous

permettant d'encadrer neurologiquement la figure transculturelle du cauchemar dans l'expérience de paralysie du sommeil. Le cadre de travail BISO et son développement logique dans le modèle BRAINCUBUS doivent beaucoup à ces deux tournants de l'histoire de l'anthropologie et de la neurophysiologie du cerveau, qui nous permettent de dire quelque chose sur la création neurale des ontologies fantastiques issues des composantes de la paralysie du sommeil.

3. Les phénomènes autoscopiques : vers le cadre BISO (*Brain Incubator for Supernatural Ontologies*)

Afin de pouvoir avancer nos connaissances sur les récits de croyance concernant la rencontre avec des ontologies surnaturelles et les bases neurales sources des expériences relatées, nous proposons une perspective neurocognitive reposant sur le développement du cadre théorique BISO « *Brain Incubator for Supernatural Ontologies* » (depuis Cathiard, Abry & Abry, 2011b à Cathiard & Armand, 2014). Nous avons déjà constaté que la liaison entre anthropologie et neurologie a mis en évidence deux expériences précises issues de la phénoménologie du rêve : le mouvement de l'âme errante quittant son corps pour se livrer à des vagabondages nocturnes et celui des esprits venant visiter le dormeur dans son lit. Etant donné qu'il n'existe pas de cadres anthropologiques visant à intégrer les données de la folkloristique aux plus récentes découvertes en neurophysiologie des états du cerveau, ce cadre se propose de remplir ce vide théorique et de comprendre l'origine neurale des ontologies fantastiques qui hantent les imaginaires narratifs des hommes.

Comme nous l'avons déjà noté, le XX^{ème} siècle a été caractérisé par une importante avancée des connaissances des bases neurophysiologiques des différents états du cerveau humain, ce qui nous a permis d'individualiser les sources potentielles de création de plusieurs de ces ontologies surnaturelles et d'en définir les fondements neuraux. La paralysie du sommeil est un état dissocié du cerveau, une forme de dissociation entre l'éveil et le sommeil paradoxal. Comme nous l'avons noté, elle est aussi définie comme *isolated sleep paralysis* car elle ne présente que deux symptômes sur quatre de la tétrade de la narcolepsie, à savoir la paralysie des grands muscles du corps et des hallucinations dans différentes modalités sensorielles. Les deux principales formes d'hallucinations, mises en évidence par les travaux de Cheyne que nous avons présentés dans le deuxième chapitre, qui peuvent se manifester au cours de ce trouble du sommeil sont identifiées dans les deux phénoménologies du rêve que l'anthropologie, à partir de l'héritage tylorien, a mis en évidence, voire celles de l'âme partant en vagabondage et du dormeur visité.

Pour comprendre la nature de ces phénoménologies oniriques, nous devons prendre en considération leur nature fondamentalement illusoire. L'étude scientifique des hallucinations date

des travaux de Esquirol (1817) qui, pour la première fois, a proposé de définir comme « hallucination » un ensemble de perceptions sensorielles qui ne reposent pas sur un stimulus détectable (Berrios et Marková, 2012) Jusqu'alors, ces troubles de la perception étaient considérés simplement comme une pathologie de l'imagination, mais, à partir de la moitié du XIX^{ème} siècle, les scientifiques commencent un travail de reconceptualisation de ce phénomène. Pour ce qui concerne notre sujet, nous ferons principalement référence à un ensemble de phénomènes qui comprend une grande variété d'expériences impliquant l'illusion visuelle de la réduplication du propre corps dans un espace extrapersonnel : les *phénomènes autoscopiques*.

Pour mieux comprendre le concept d'autoscopie, nous pouvons le définir en partant de son étymologie dérivée du grec : *autos*, soi (*self*), et *skopeo*, regarder. Plus précisément, le *self* d'un individu représente le centre de la conscience d'un individu, ce qui comprend les représentations cognitives, conatives et affectives qu'il développe sur lui-même et sur le monde phénoménal qui l'entoure. Ces phénomènes ont été décrits dans le cadre des études concernant des désordres psychiatriques tels que la dissociation, la schizophrénie ou dans des désordres neurologiques plus généralisés comme l'épilepsie, la migraine et d'autres dommages cérébraux vasculaires et traumatiques. Toutefois, des expériences d'autoscopie peuvent aussi être vécues par des personnes en bonne santé, ne rapportant aucun désordre psychiatrique ou neurologique. En considérant la complexité de ces phénomènes et leur prévalence peu commune auprès de la population, les phénomènes autoscopiques n'ont été analysés systématiquement d'un point de vue fonctionnel qu'à partir de la fin des années 1990. Nous devons à Devinsky *et al.* (1989) la première classification des types principaux d'autoscopie, ensuite reprise, pour ne citer que quelques auteurs, par Brugger *et al.* (1997) et, plus récemment, par Sforza et Blanke (2012). Ces auteurs s'accordent sur le fait de distinguer trois formes principales de phénomènes autoscopiques³² : les expériences hors-du-corps (*out-of-body experience*, OBE), la héautoscopie (*he-autoscopy*, HAS) et les hallucinations autoscopiques (*autoscopic hallucination*, AH). Ces expériences se différencient principalement sur la base de la localisation du *self* (sa localisation à l'intérieur ou à l'extérieur du corps) et la perspective visuo-spatiale vécue par le sujet au cours de ces expériences (Sforza et Blanke, 2012 : p. 188).

³² Deux autres phénomènes ont tendance à être classés dans les phénomènes autoscopiques: la hé-autoscopie interne et la hé-autoscopie négative ou asomatoscopie. Au cours d'une expérience de hé-autoscopie interne, le sujet peut percevoir un ou plusieurs de ses organes intérieurs dans leur localisation intérieure (Damas Mora *et al.*, 1980 ; Rao, 1992 ; cf. étude de cas et discussion dans Blanke *et al.*, 2008 : pp. 440-442). La hé-autoscopie négative se caractérise par l'échec du sujet à reconnaître son image dans le reflet d'un miroir ou dans toute autre surface réfléchissante. Dans ce deuxième cas, l'incapacité de reconnaître son image est limitée à son propre corps et peut entraîner des problèmes de dépersonnalisation (Magrí et Mocchetti, 1967 ; cf. étude de cas et discussion dans Blanke *et al.*, 2008 : pp. 451-453). Ces phénomènes restent tout de même très rares.

Au cours d'une *Out-of-Body Experience*, le sujet ressent la sensation d'être éveillé et il vit typiquement l'expérience que son *self*, le centre de sa conscience, est localisé au-dehors de son corps physique, à un niveau légèrement surélevé par rapport à son corps. C'est à partir de cette localisation extrapersonnelle surélevée qu'il fait l'expérience de son corps et de l'environnement qui l'entoure. La plupart des sujets qui vivent ce type d'expérience rapportent le fait de voir leur propre corps qui gît dans le lit et ils soulignent le sentiment de vivacité et réalisme de cette expérience. La plupart des sujets rapportent aussi que les expériences hors-du-corps sont vécues quand ils se trouvent étendus sur le lit en position supine. Nous pouvons donc résumer en disant qu'une OBE se caractérise par une localisation extracorporelle du *self* (*disembodiment*) anormale, par une perspective en première personne distancée et surélevée et par la possibilité de regarder le corps propre (autoscopie) du haut.

Les hallucinations autoscopiques se présentent quand le sujet voit son double (*doppelgänger*) dans une localisation extrapersonnelle. Toutefois, contrairement aux OBEs, dans ce type d'hallucinations, le *self* reste ancré à son corps physique (localisation normale du *self*). Les hallucinations autoscopiques sont normalement d'une courte durée et elles peuvent être accompagnées par des hallucinations de type visuel qui tendent à limiter le champ visuel du sujet. Une autre particularité concerne le fait que le sujet arrive à percevoir seulement une partie du corps de son double, typiquement son visage ou la partie supérieure du tronc.

Enfin, la troisième forme des phénomènes autoscopiques, l'héautoscopie, peut être considérée comme une sorte de pont qui permet de former un continuum entre les hallucinations autoscopiques et les OBEs. Le sujet qui fait l'expérience de ce phénomène voit son propre double d'une position extrapersonnelle. Toutefois, il est difficile pour lui de comprendre si son *self* est localisé dans son corps physique ou dans celui parasomatique (Blanke *et al.*, 2004). En outre, le sujet rapporte souvent de pouvoir regarder son corps physique et celui autoscopique alternativement ou même simultanément d'une perspective en première personne (corps physique, corps de son propre double). Des phénomènes d'échopraxie, soit l'imitation des mouvements du corps de la part du double, peut lui donner l'impression que c'est son double qui contient le *self* (cf. étude de cas et discussion dans Brugger *et al.*, 1994). Nous résumons ces phénomènes dans la figure 7.

Phenomenology and pathophysiology of autoscopic phenomena

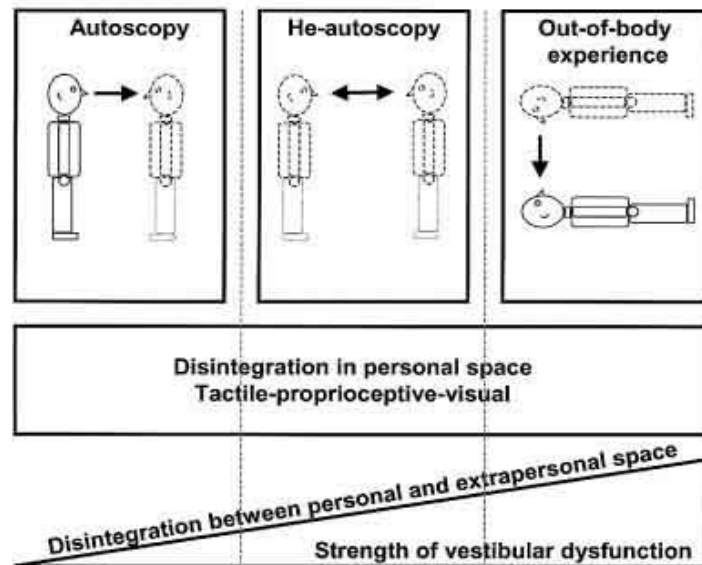


Figure 7. Les phénoménologies et pathophysiologies des phénomènes autoscopiques : dans la partie haute de la figure, la représentation schématique des phénomènes autoscopiques. La position et la posture du corps physique sont indiquées par des lignes noires pleines, celles du corps autoscopique par des traits pointillés. La perspective visuo-spatiale est représentée par les flèches dont la pointe indique la direction spatiale depuis laquelle le sujet a l'impression de voir son corps autoscopique (schéma tiré de Blanke *et al.*, 2004 : p. 255)

Ce schéma représente clairement la phénoménologie des expériences autoscopiques. La partie médiane de la figure nous permet de comprendre que les trois phénomènes représentés sont caractérisés par une désintégration tactile, proprioceptive (perception de la position et des mouvements des différentes parties du corps) et visuelle de l'information concernant la localisation dans l'espace personnel. Cette désintégration se manifeste à différents niveaux pour chaque phénomène, l'OBE présentant la dysfonction vestibulaire (chez la plupart des mammifères, une dysfonction du système sensoriel qui contribue à l'organisation de l'orientation spatiale) la plus forte, due essentiellement à la localisation extracorporelle du *self* qui permet au sujet de regarder son propre corps du haut et d'une perspective autoscopique distanciée. Au cours de ces expériences, le sujet subit une dissociation entre le corps vu (optique) et le corps senti (haptique) soutenue par les informations visuelles, tactiles et proprioceptives qui lui sont transmises par ces expériences. Les phénomènes héautoscopiques représentent une sorte d'intermédiaire entre les expériences hors-du-corps et les hallucinations autoscopiques.

De nombreux auteurs considèrent les phénomènes autoscopiques comme des désordres dans la perception et/ou dans la conscience du corps propre et ils en attribuent la cause à des processus de désintégration multisensorielle ou sensorimotrice. Blanke *et al.* (2004) suggèrent plutôt que la cause de ces expériences autoscopiques doit être recherchée dans la variation systématique des fonctions vestibulaires (Blanke et Mohr, 2005) : « *lesion data suggest that OBEs are associated primarily with damage to the right TPJ [Jonction Temporo-Pariétale], HAS with damages to the left TPJ, and AHs with damage to the right parieto-temporal cortex* » (Sforza et Blanke, 2012 : p. 191). Les phénomènes autoscopiques seraient donc dérivés d'une double faillite dans les processus d'intégration multisensorielle : d'un côté, ceux qui concernent les informations tactiles, proprioceptives et visuelles du corps propre (désintégration dans l'espace personnel) ; de l'autre, ceux qui révèlent une dysfonction vestibulaire qui entraîne une désintégration de l'espace personnel (vestibulaire) et extrapersonnel (visuel).

Afin de compléter ce panorama sur les phénomènes autoscopiques, nous devons encore ajouter une autre expérience de désintégration multisensorielle très commune, qui partage des éléments significatifs avec les autres phénomènes autoscopiques et, en particulier, avec celui de héautoscopie. Il s'agit du phénomène de « présence ressentie » (*feeling of a presence*, FOP), le sentiment convaincant que, en l'absence de toute évidence tangible, une présence non visible mais *indéniable* se trouve à proximité de nous. Cette expérience, que de nombreuses personnes ont certainement vécue, peut varier d'une sensation vague et injustifiée jusqu'à une conviction absolue que quelqu'un ou quelque chose est présent dans notre environnement le plus proche. Ce phénomène a été décrit, pour la première fois, par le psychiatre et philosophe allemand Karl Jasper (1913) comme « *leibhafte Bewusstheit* » pour décrire la vivide conscience physique que les patients schizophréniques rapportaient quand ils déclaraient sentir « quelqu'un » se trouvant derrière eux. De nombreux autres auteurs ont utilisé des termes différents pour décrire cette « présence ressentie » (cf. Blom, 2010). En examinant des cas cliniques, Brugger *et al.* (1996) et Blanke *et al.* (2003) s'accordent sur le fait que

Two of the most remarkable features of the FOP are that a) despite the lack of any support, the spatial localization of the "presence" is quite distinct (as a rule, a specific distance from one's own body is mentioned spontaneously by subjects); and b) the impression is subjectively absolutely convincing, "intensely more real than any ordinary perception".
(Brugger *et al.*, 1996 : p. 115)

Toutefois, contrairement aux phénomènes héautoscopiques, les patients rapportent que, au cours de cette expérience transitoire, ils n'arrivent pas à voir la figure mais ils en ressentent seulement la présence : quand ils cherchent à se tourner pour s'assurer qu'il n'y a personne, la figure disparaît ou se déplace à la limite de leur champ visuel. Même s'ils n'arrivent pas à saisir cette présence du

regard, ils restent quand même convaincus de sa présence somatosensorielle et ils peuvent en décrire minutieusement la localisation spatiale, souvent sur l'un des côtés dans un espace péripersonnel se trouvant à moins d'un mètre de leur corps. En outre, certains patients rapportent aussi des phénomènes d'échopraxie où cette présence partage des actions avec eux ou imite la position de leur corps (Brugger *et al.*, 1996, Blanke *et al.*, 2003 ; cf. Blanke *et al.*, 2008 : pp. 442-443).

Les phénomènes de présence ressentie sont souvent décrits, dans la littérature médicale, comme des manifestations de différents troubles neurologiques, le plus souvent l'épilepsie, ou psychiatriques, comme chez les patients schizophrènes. Toutefois, comme nous l'avons déjà noté – et nous continuerons de le faire dans ce chapitre –, ces expériences peuvent aussi être vécues par des sujets normaux dans des conditions particulières, comme par exemple dans des conditions extrêmes en hautes altitudes (Brugger *et al.*, 1999). Ce qui nous intéresse le plus dans ce type de phénomènes concerne principalement le rapport qu'ils entretiennent avec l'expérience transculturelle du cauchemar. En nous basant sur le modèle de visite nocturne d'un incubé, commun dans la littérature depuis l'Antiquité, nous avons mis en évidence comment, au cours d'une expérience de paralysie du sommeil, un individu peut ressentir une présence qui l'observe et le fixe, cette présence étant issue fondamentalement des interférences sensorielles et des hallucinations hypnagogiques ou hypnopompiques qui se manifestent au cours de ce trouble du sommeil (Cheyne, 2012). La substantielle prévalence de la paralysie du sommeil chez des sujets normaux contribue certainement à nous montrer le caractère commun de ces phénomènes auprès de la population générale.

Les phénoménologies oniriques des mouvements de l'âme errante quittant son corps pour s'abandonner à des voyages extatiques et celles des visites nocturnes d'esprits au chevet du lit du dormeur, déjà décrites par Tylor, reposeraient-elles sur les mêmes processus de désintégration multisensorielle que nous venons d'étudier pour les phénomènes autoscopiques ? Nous pensons que l'état de *paralysie du sommeil* peut bien nous permettre d'ancrer neuralemement les universaux des systèmes corticaux de l'imaginaire onirique qui comprend des illusions, des hallucinations et aussi des délusions, telles qu'on peut les rencontrer dans des narrations collectées de par le monde dans les enquêtes ethnographiques. La paralysie du sommeil devient ainsi une porte d'entrée pour accéder à l'origine de ces expériences, en traçant le lien entre une ethnographie de la narration et les plus récentes approches de la psychologie neurocognitive, basées sur une cartographie corticale de notre cerveau.

Le cadre théorique BISO « *Brain Incubator for Supernatural Ontologies* » (Cathiard, Abry & Abry, 2011) nous permet d'avancer nos connaissances sur les récits de croyance en créant un

pont avec les bases neurales sources des expériences relatées. En partant de cet état spécifique du cerveau qu'est la *paralysie du sommeil*, sans quand même exclure d'autres étiologies (stimulation corticale, lésions irritatives, etc.), il est possible de dégager l'origine des différentes phénoménologies qui donnent naissance à plusieurs des ontologies surnaturelles qui habitent les imaginaires des êtres humains. Elles seraient fondamentalement des hallucinations, non délusionnelles, déclenchées par cet état dissocié de notre cerveau qui permet aux individus en paralysie de vivre une dissociation entre leur corps senti (haptique) et leur corps vu (optique), en passant entre les pôles d'une dysfonction vestibulaire due essentiellement à la localisation extracorporelle du *self* (OBE) jusqu'à la perception du *self* comme un véritable *alien*. En l'absence de convention (comme OBE), nous utiliserons pour cette seconde expérience l'appellation proposée par Christian Abry (2011) : AP3S, *Alien Presence Sensed from Self Shadowing*. Le cadre théorique BISO propose ainsi un modèle de *création neurale* pour les ontologies fantastiques issues des deux composantes de la paralysie du sommeil : l'OBE et l'AP3S. En confrontant les plus riches apports des neurosciences avec les traditions folkloriques les plus anciennes, nous chercherons à comprendre l'origine de ces ontologies imaginaires, des *corps* « *fantômes* » aussi *neuralement réels* qu'un *membre amputé* dit « *fantôme* ».

4. Des membres « *fantômes* » aux corps « *fantômes* »³³

Donc, je faisais semblant d'écrire, pour le tromper, car il m'épiait lui aussi ; et soudain, je sentis, je fus certain qu'il lisait par-dessus mon épaule, qu'il était là, frôlant mon oreille. Je me dressai, les mains tendues, en me tournant si vite que je faillis tomber. Eh ! bien ?... on y voyait comme en plein jour, et je ne me vis pas dans ma glace !... Elle était vide, claire, profonde, pleine de lumière ! Mon image n'était pas dedans... et j'étais en face de moi ! (...) je n'osais plus avancer, je n'osais plus faire un mouvement, sentant bien pourtant qu'il était là, mais qu'il m'échapperait encore, lui dont le corps imperceptible avait dévoré mon reflet. Comme j'eus peur ! Puis, voilà que tout à coup je commençais à m'apercevoir dans une brume, au fond du miroir, dans une brume comme à travers une nappe d'eau (...). Ce qui me cachait ne paraissait point posséder de contours nettement arrêtés, mais une sorte de transparence opaque, s'éclaircissant peu à peu. Je pus enfin me distinguer complètement, ainsi que je le fais chaque jour en me regardant. Je l'avais vu !
(de Maupassant, 1994 : p. 72)

La nouvelle *Le Horla* de Guy de Maupassant, souvent qualifiée d'« autobiographie prémonitoire » – mais qu'il serait peut-être mieux de définir *expérientielle* en raison de ses accents autobiographiques –, représente un très bon point de départ pour réfléchir autour des *corps* « *fantômes* » qui hantent les pensées du narrateur de cette œuvre, en nous permettant de tisser un lien avec les phénomènes autoscopiques que nous venons de présenter. En lisant des passages tirés

³³ Cette section étend la réflexion amorcée par Marie-Agnès Cathiard dans le chapitre 8 « Le membre fantôme et l'illusion de mouvement » (publié dans Cathiard, 2012 et 2013) et dans le chapitre 9 « Des corps fantômes aux corps imaginés » de son Habilitation à diriger des Recherches (Cathiard, 2011).

de cet extrait, nous trouvons des références précises à des présences ressenties qui frôlent l'oreille du narrateur, à des images reflétées disparaissant du miroir et à des apparitions de corps « *fantômes* », d'une « transparence opaque », qui agissent et glissent sinueusement à travers la chambre du narrateur. Ces descriptions, tentatives littéraires de décrire des expériences autoscopiques vécues par l'auteur-narrateur Maupassant lui-même – « j'étais en face de moi », déclare-t-il –, partagent de nombreux éléments avec les phénoménologies de dissociation entre le corps senti (haptique) et le corps vu (optique) que nous avons abordées précédemment.

Mais quelle est-elle l'origine de ces *corps* « *fantômes* » pourtant si réels ? Et dans quel état du cerveau émergent-ils ? Pour répondre à ces questions, nous interrogeons les corrélats neuraux qui sous-tendent une expérience que la plupart des personnes qui ont eu un membre amputé ont vécu : le phénomène du *membre* « *fantôme* », une impression vivide que le membre amputé soit encore bien présent à sa place et douloureux. Ces personnes seront, en quelque sorte, « hantées » par le fantôme de leur membre désormais perdu qui continue à leur transmettre des sensations de douleur ou de gêne ou à faire des mouvements, même non naturels, dans l'espace proche de sa précédente localisation. Il continuerait pour ainsi dire à vivre dans la conscience corporelle de leurs propres corps. Nous voulons donc tirer parti de la similitude de nature entre les deux expériences – celle des *membres* « *fantômes* » et celle des *corps* « *fantômes* » – pour mettre en évidence leur réalité *neurale*.

Cette section va se révéler cruciale pour *l'unification* des corps physiques et des corps fantômes. Une telle *unification* – et non pas « réduction »³⁴ – ne pourra en effet être neuralemement fondée que sur le modèle de l'unification des membres physiques et des membres fantômes. Dans ces conditions, elle ne sera pas davantage une réduction, comme celle qui pendant longtemps fut la *doxa* : sans tenir compte des riches représentations corticales maintenues ou transformées de ces membres amputés disparus, on réduisait la sensation de membre fantôme, aux restes périphériques (moignons et névromes ; quand on ne diagnostiquait simplement un « déni » de perte).

Les premières observations rapportant des phénomènes de membres « fantômes » suite à une amputation doivent être attribuées aux travaux menés par un chirurgien militaire français, Ambroise Paré (1510-1590). Toutefois, ces études, de caractère surtout descriptif, ne retinrent pas l'attention des médecins de l'époque et ce sujet passa, presque invisible, à travers la littérature médicale jusqu'au XIX^{ème} siècle. A cette période, l'intérêt pour ce phénomène devint d'actualité grâce aux travaux du neurologue américain Silas Weir Mitchell (1829-1914), qui se trouva confronté à ces sensations chez des combattants amputés ayant pris part à la Guerre Civile Américaine : c'est à lui que nous devons une description générale de ce phénomène et l'utilisation, pour la première fois, du

³⁴ Pour les exemples d'unifications réussies dans les sciences, cf. section 4 de ce chapitre.

terme de membre « fantôme ». Les premières tentatives pour comprendre ce phénomène se sont insérées dans le cadre de la psychanalyse qui cherchait à mettre en évidence que la douleur « fantôme » ressentie par l'amputé n'était due qu'à des processus de refoulement et de déni de la perte d'un membre. Les amputés étaient donc des refoulés incapables d'accepter la perte de leur membre et ainsi plongés dans un deuil impossible à combler (Parkes, 1973 ; pour un examen de la littérature, cf. Hill, 1999). En bref, ces approches psychanalytiques niaient la réalité, pourtant si concrète, de la sensation de membre fantôme et/ou de la douleur chez ces patients amputés.

Aujourd'hui, la présence d'un membre « fantôme » est considérée comme une conséquence naturelle de l'amputation mais, comme nous l'avons vu, cette position a eu du mal à s'imposer dans la littérature médicale et n'a été acceptée que très récemment. En effet, la présence de ces « fantômes » est souvent rapportée suite à l'amputation de différentes parties du corps humain : immédiatement après la perte d'un membre, 90% à 98% des patients ont une expérience vivide d'un membre « fantôme » (Ramachandran et Hirstein, 1998 : p. 1605). Les patients qui ressentent la sensation douloureuse de leur membre « fantôme » ne sont donc plus des « malades imaginaires » mais leurs sensations sont bien réelles, tout comme est *neuralement* réel leur membre « fantôme ». Un « fantôme » peut donc être défini comme « *the continuous awareness of a (or part of a) nonexisting or deafferented body part with specific form, weight, or range of motion* » (Ribbers *et al.*, 1989). Les patients amputés rapportent souvent la conscience du membre « fantôme » et ils la décrivent comme répondant à des stimuli extéroceptifs en mentionnant des sensations cinétiques et kinesthésiques. Comme nous l'avons vu, ces sensations peuvent aussi être douloureuses : les études les plus récentes montrent, pour les douleurs des membres dits « fantômes », une prévalence de 50% à 67% des patients ayant subi une amputation (Richardson, 2010 : p. 140).

Comment est-il possible qu'un fantôme – un membre inexistant – puisse encore bouger en assumant des positions souvent non naturelles ou provoquer de la douleur ? Pour chercher à répondre à cette question, nous devons prendre en considération une série d'études récentes conduites par l'équipe du neurologue indien Vilayanur Ramachandran, défini par Richard Hawkins comme « *a latter-day Marco Polo, journeying the silk road of science to strange and exotic Cathays of the mind* » (Colapinto, 2009). Les travaux de Ramachandran ont permis un développement considérable des connaissances concernant l'organisation du cerveau humain. Ramachandran a mis en doute un des dogmes le plus communément accepté en neurologie, le fait que le cerveau adulte des mammaliens présente une nature relativement stable : on présupposait que les connections neurales développées au cours de la vie fœtale et de la toute petite enfance ne pouvaient que se modifier minimalement dans le cerveau adulte. En étudiant les membres « fantômes », l'équipe de Ramachandran a fait une découverte époustouflante : en stimulant

tactilement des patients, ayant subi une amputation à l'un des membres supérieurs, au niveau des lèvres et de la joue ipsilatérales, il était possible de reproduire une carte complète de la main sur ces mêmes aires stimulées. Quand le tampon en coton touchait la surface de la peau de la joue et des lèvres, les patients ressentaient simultanément le contact du coton sur le visage mais aussi une sensation de chatouillement à leur main « fantôme ». La distribution de ces points n'était pas aléatoire, mais reposait sur une cartographie biunivoque qui associait des points précis de la main « fantôme » à des régions spécifiques sur le visage des patients. Suite à ces études, une autre carte délocalisée des mains fantômes (Figure 8) a été repérée au niveau du muscle deltoïde (Ramachandran *et al.*, 1992a ; cf. Ramachandran et Hirstein, 1998).

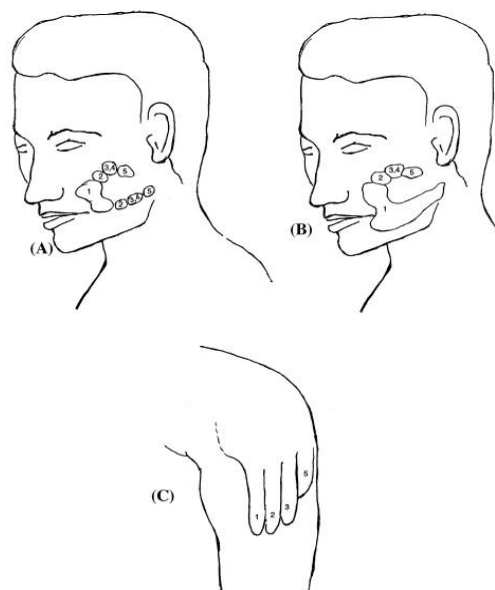


Figure 8. Distribution délocalisée de la carte de la main (et de ses doigts, du pouce au petit-doigt, de 1 à 5) sur le visage et au niveau du muscle deltoïde (tiré de Ramachandran et Hirstein, 1998 : p.

1612)

Grâce au développement des techniques d'imagerie MEG (magnéto-encéphalographie) et IRMf (imagerie par résonance magnétique fonctionnelle), Ramachandran a démontré la possibilité d'une réorganisation corticale topographique chez les humains, en introduisant ainsi la notion de plasticité neurale du cerveau. En particulier, le phénomène des membres « fantômes » a permis de conduire des expérimentations afin de prouver que de nouvelles connections neurales peuvent émerger aussi dans les cerveaux adultes, en allant modifier la carte somato-sensorielle présente dans le cortex de notre cerveau. L'aire corticale correspondant aux informations sensorielles de la main serait envahie, en quelque sorte, par les aires adjacentes. Il existe une carte somatotopique complète de la surface du corps dans le cortex somatosensoriel du cerveau des primates, humains compris.

Chaque partie de notre corps serait donc représentée dans le cortex par une zone bien précise et organisée. Cette représentation serait disproportionnée et correspondrait à une importance fonctionnelle : les parties du corps qui sont capables de mouvements fins et précis, comme par exemple les mains, occupent une aire plus ample par rapport à d'autres parties ayant un contrôle moteur moins précis, comme le tronc. Cette localisation topographique corticale avait été déclinée par Penfield et Boldrey (1937) et, ensuite, reprise par Penfield et Rasmussen (1950) dans une monographie où ils tentent une illustration de cette représentation corticale. Le résultat a été la description de l'*homunculus* sensori-moteur (Figure 9), une figure représentant, dans la zone corticale et au niveau de la fissure interhémisphérique, les différentes parties du corps humain (cf. Schott, 1993).

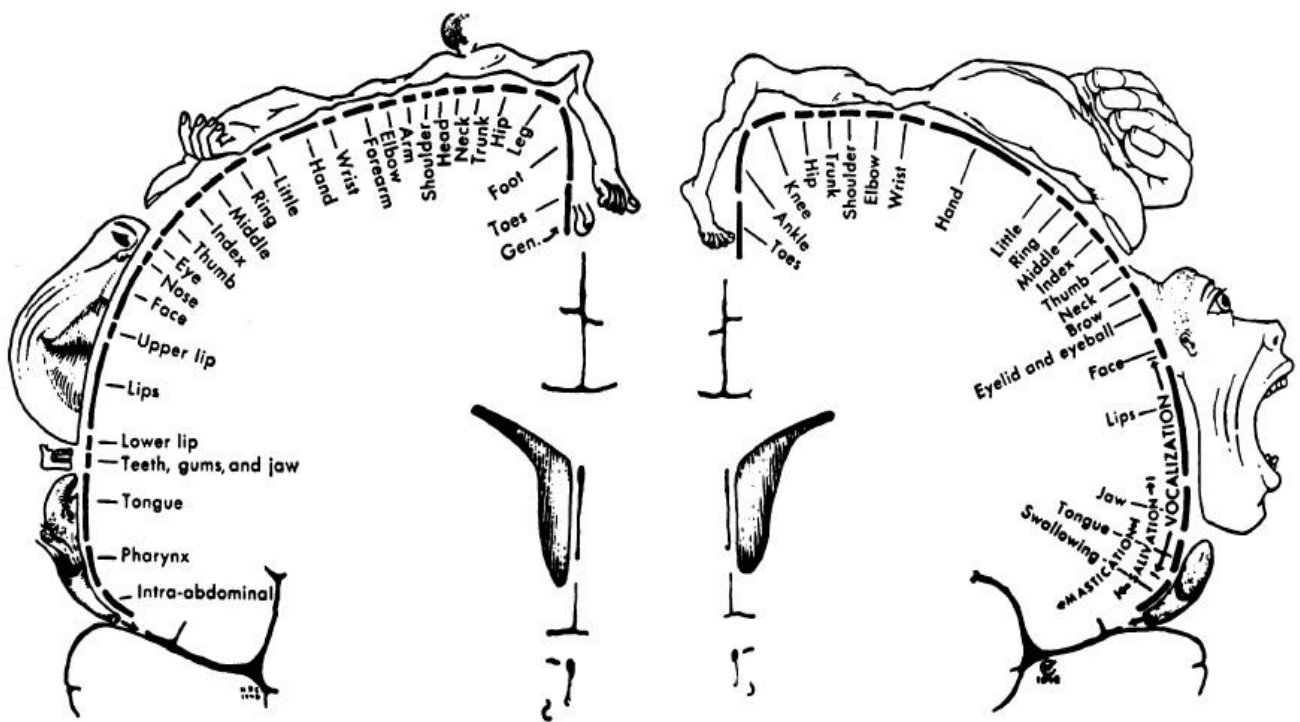


Figure 9. L'*homunculus* de Penfield (et Rasmussen, 1950)

Les premières expériences visant à étudier les différents degrés de réorganisation corticale des cartes somato-sensorielles ont été conduites sur des macaques (Merzenich *et al.*, 1984 ; Pons *et al.*, 1988) et ont abouti à la découverte que, après une longue période (12 mois) suivant la déafférotation d'un membre chez des primates adultes, l'aire corticale du cerveau qui correspondait au membre amputé réagissait aux stimuli appliqués aux régions somato-sensorielles voisines. Le mérite de Ramachandran et de son équipe a été celui d'individualiser ce même processus pour la carte corticale somato-sensorielle chez les humains : l'existence des membres « fantômes » peut

être expliquée par le fait que les inputs tactiles et proprioceptifs de l'aire voisine « envahissent » les aires cérébrales correspondant au membre amputé. Par conséquent, des décharges spontanées résultant des neurones qui innervent ces aires peuvent être mal interprétées et notre cerveau peut les considérer comme issues de l'aire correspondante au membre « fantôme ». Les observations de Ramachandran ont mis en évidence que cette réorganisation au niveau cortical du cerveau peut se déployer en quatre semaines, ce qui met en évidence la rapidité des processus de réorganisation fonctionnelle de notre cerveau (Ramachandran *et al.*, 1992b).

Ces considérations concernant la réorganisation corticale de la carte somato-sensorielle du cerveau humain ne permettent pas d'expliquer la totalité des aspects se référant à l'expérience du membre « fantôme ». Par exemple, nous n'avons encore pu rien dire sur les mouvements illusoires des membres « fantômes » que les patients peuvent ressentir et qui leur provoquent souvent des douleurs bien réelles. Afin de pouvoir conduire des réflexions concernant ces aspects, Ramachandran élabore un modèle multifactoriel qui vise à expliquer l'origine de ces expériences qui dépendraient de cinq phénomènes intégrés :

i) from the stump neuromas, as taught by the old textbooks; ii) from remapping, e. g. the spontaneous activity from the face is ascribed to the phantom; iii) the monitoring of corollary discharge from motor commands to the limb; iv) a primordial, genetically determined, internal "image" of one's body; and v) vivid somatic memories of painful sensations or posture of the original limb being "carried" over into the phantom. (Ramachandran et Hirstein, 1998: p. 1624)

Ces considérations, en particulier celles des points iii) et iv), lui ont permis de développer le lien entre les mouvements, souvent non naturels ou désagréables, du membre « fantôme » et la douleur que les patients ressentent, surtout quand le membre semble être paralysé dans une position spécifique, sans pouvoir en déclencher aucun mouvement pour soulager le « fantôme ». Après l'amputation d'un membre, le cortex moteur du lobe frontal continue à envoyer des messages au membre manquant et, même si les lobes pariétaux ne reçoivent pas de feedback pour le membre « fantôme », des inputs de mouvement continuent à être envoyés, ce qui provoque la sensation vivide de mouvement du « fantôme » chez les patients. Toutefois, avec le temps, l'absence de feedbacks sensoriels et visuels de confirmation du mouvement provoque une diminution des stimuli, jusqu'à arriver à une perte complète du contrôle sur les mouvements du membre « fantôme ». Ce processus ne permet donc plus au patient de pouvoir générer des mouvements volontaires dans son membre « fantôme » pour le desserrer au cours d'un spasme douloureux et persistant (Ramachandran et Hirstein, 1998 : pp. 1619-1620). Pour parvenir à relâcher ce blocage, Ramachandran (et Roger-Ramachandran, 1996) utilise une « *virtual reality box* », une boîte dotée d'un miroir vertical qui permet au patient de « ressusciter » son membre « fantôme » en regardant le

reflet de sa main saine dans le miroir. Cette technique lui permet d'envoyer des commandes motrices par le biais de sa main intacte et, à travers le reflet du miroir, il a l'illusion que sa main « fantôme » obéit à ses commandes, en répétant symétriquement les mouvements de l'autre. Le patient peut ainsi réagir contre les spasmes douloureux qui lui bloquaient le membre « fantôme » et, suite à des pratiques répétées, il peut arriver à une disparition permanente du « fantôme » : comme le disent Ramachandran et Hirstein (1998 : p. 1621), en commentant les premiers résultats, « *this is the first known case of a successful "amputation" of a phantom limb !* ».

Le commentaire de Ramachandran et Hirstein nous montre qu'il est bien possible d'éliminer de manière durable un membre « fantôme » en utilisant l'illusion du miroir. En même temps, nous devons rappeler qu'il est aussi possible d'induire facilement l'illusion de membres « fantômes » chez des individus pourtant normaux. En est un exemple l'illusion du « nez-fantôme », découverte par Ramachandran et Hirstein (1997), qui montre que l'image du corps humain, nonobstant son apparente permanence, représente de fait une construction transitoire qui peut être facilement altérée par des stimulations illusoires. Dans cette expérience, un sujet est assis sur une chaise placée derrière une autre personne regardant dans la même direction. L'expérimentateur prend, de sa main gauche, l'index gauche du sujet et l'utilise pour taper et caresser répétitivement le nez de l'autre personne ; en même temps, de sa main droite, il tape et caresse avec l'index droit du sujet le nez du sujet de manière synchrone. Après quelques instants, le sujet ressent l'étrange sensation que son nez a été déplacé plusieurs centimètres en avant, comme un Pinocchio qui sent son nez s'allonger. Cette simple expérience du nez « fantôme » a été répliquée avec succès sur douze des dix-huit sujets de Ramachandran et Hirstein et montre clairement la plasticité et la malléabilité de l'image de notre corps.

Ces *membres « fantômes »* ne sont donc pas moins réels que les membres physiques des sujets qui en font expérience. Ainsi, du fait de leur nature même de *corps neuralemement tangibles*, les *corps « fantômes »*, que nous avons mis en évidence dans les pages précédentes, ne sont pas moins réels que les *membres « fantômes »* de Ramachandran et de ses patients. Les deux représentent des *corps neuralemement tangibles*, comparaison que Brugger (2012) emphatise dans le titre d'une de ses contributions : « *Phantom Limb, Phantom Body, Phantom Self: A Phenomenology of "Body Hallucinations"* ». Dans ce même article, Brugger propose l'utilisation du concept de « *phantomology* », terme utilisé par l'écrivain de science-fiction Stanislas Lem (1921-2006), pour construire un pont entre les frontières des récits du surnaturel et l'étude scientifique des hallucinations, en soulignant que « *there is a continuum of phantom experiences – from phantom limb to phantom body* » (p. 215).

En 1970, Reinhold Messner était en train de descendre une nouvelle route du versant Diamir du Nanga Parbat, après avoir gravi, pour la première fois, cette « montagne nue » himalayenne du Pakistan par le versant Rupal. Il était à la limite de ses forces et il cherchait à trouver une voie moins difficile pour éviter à son frère Gunther, qui le suivait, des déviations ou des montées supplémentaires. C'est au cours de cette descente, ancré seulement par quelques millimètres à la glace translucide avec ses crampons et son piolet, qu'il rencontre pour la première fois un compagnon « fantôme ».

Tout à coup, à mon côté, il y a *un troisième alpiniste*, qui avance avec moi, toujours régulièrement, déplacé un peu sur ma droite. Je crois qu'il se trouve à quelques pas de moi, *pas exactement dans mon champ visuel*. Je ne peux donc pas en distinguer la figure sans détourner le regard de ce que je suis en train de faire, mais *je suis sûr qu'il est là*. *Je ressens sa présence*, je n'ai pas besoin d'autres preuves et des bruits semblent la confirmer, un craquement sur la glace, un son. *Elle ne parle pas, elle est simplement là. Elle s'arrête quand je m'arrête, se remet en mouvement quand je bouge*. Y a-t-il quelqu'un en train de me suivre ? *Peut-être un esprit ?* Dans tous les cas, je peux continuer tranquillement car *sa présence représente une sorte de signal de retour de ma présence elle-même*. Maintenant nous sommes trois, et je me demande si cela est possible. C'est comme ça et cela me suffit. Ce n'est pas un mirage. Mais, ensuite, je me dis, non, ce n'est pas possible. Je sais bien que Gunther et moi sommes seuls et que je suis victime d'une *hallucination*, que cette présence ne peut pas être ici. Et pourtant elle est là. Tout à coup elle s'approche encore de moi. Elle procède toujours à la même distance, à mon côté. (Messner, 2003 : p. 229. Notre traduction et nos italiques)

Nous avons mis en italique les passages de cette expérience qui nous semblent les plus intéressants pour encadrer ce phénomène de présence ressentie. Lhermitte (1939) le décrit comme l'*hallucination du compagnon*. Un « troisième alpiniste », pour Messner, qui l'accompagne dans la descente en restant toujours caché à la limite de son champ visuel, à quelques pas de distance de lui, sur son côté droit. Messner se rend compte que cette présence est une hallucination, un simple « signal de retour [autoscopique, nous dirons] de ma présence », mais la nature indéniablement réelle de cette rencontre le fait quand même douter qu'il puisse être un esprit. En analysant d'autres récits de voyage dans des environnements extrêmes (Geiger, 2012), nous pouvons mettre en évidence que des expériences comme celle vécue par Reinhold Messner représentent une constante chez des sujets tout à fait sains. Le contexte le plus commun d'émergence de l'expérience du compagnon reste celui de l'alpinisme extrême, spécialement au-dessus des 6000 mètres d'altitude. Dans ces conditions physiologiques et neuropsychologiques limites, l'hypoxie, la carence de rapports sociaux (spécialement dans les tentatives de gravir des sommets en solitaire), ou un stress aigu peuvent contribuer au déclenchement de ce type de phénomènes (Brugger *et al.*, 1999).

Les avancées des connaissances sur le *cortical mapping* ont permis d'unifier les différentes cartes d'un même membre avec sa présence périphérique, y compris quand une main amputée se trouve cartographiée sur le visage et que l'on peut toucher ses doigts sur la joue. En outre, grâce à la

possibilité de la plasticité corticale, il est devenu possible de ré-coordonner plus ou moins durablement une main « fantôme » avec l'image virtuelle de la main restante. Nous avons aussi noté que des conditions ambiantes extrêmes, à savoir une réduction de la pression atmosphérique ou un manque d'oxygène, peuvent bien engendrer des hallucinations non délusionnelles qui peuvent être ressenties par des individus tout à fait normaux. En traversant la frontière entre la science des hallucinations et le folklore narratif, nous rappelons que le cadre théorique BISO (*Brain Incubator for Supernatural Ontologies*) nous permet de réfléchir sur une autre catégorie de *corps* « fantômes » qui sont engendrés par un état spécifique de notre cerveau, la *paralysie du sommeil*. Les ontologies fantastiques que l'on peut rencontrer au cours de cette expérience peuvent bien être interprétées en tant que *corps* « fantômes » *neuralement tangibles*, comme le sont aussi les membres « fantômes » ou le compagnon himalayen de Messner.

Avant d'avancer sur la discussion de la génération cérébrale de ces corps « fantômes », nous voulons souligner que, jusqu'à présent, nous ne trouvons aucune mention des échecs des approches freudiennes touchant au moins deux phénomènes en rapport strict avec notre sujet : la conception, ancrée dans la plus pure *doxa* freudienne, d'Ernest Jones concernant le cauchemar et les théories psychanalytiques qui s'obstinent à poursuivre un parcours négationniste de la réalité, pourtant si indéniable, des membres « fantômes ». De même, le concept de *Schatten*, l'Ombre de Jung, considéré comme l'héritage de Bleuler qui forgea, entre autres, le terme schizophrénie, ne trouve pas d'annotations précises dans une théorie visant à unifier les corps physiques et les corps « fantômes », même en ayant reçu des supports neuraux des récentes sciences du cerveau (Cathiard et Abry, 2013). La notion d'Ombre dans l'approche jungienne se réfère plus précisément à l'aspect de l'inconscient que l'ego conscient n'identifie et ne reconnaît pas en lui-même. Cette notion peut être rapprochée des sensations d'Alien qui se manifestent dans les phénomènes autoscopiques et de présence ressentie que nous venons d'analyser. Toutefois, si cette méconnaissance du Soi peut devenir pathologique dans les cas de schizophrénie, les hallucinations qui peuvent se manifester dans les conditions que nous avons décrites ne sont jamais délusionnelles.

Dans son œuvre, Jung présente le cas de Sabina Spielrein, une de ses patientes hystériques les plus connues, en raison aussi d'une relation d'amour basée sur un transfert et un contre-transfert embrouillés entre le médecin et sa patiente, où nous trouvons une référence qui nous permet de réfléchir sur ce concept d'Alien. Jung rapporte que, le 23 août 1904, la patiente « eut l'impression que quelqu'un voulait se mettre sur elle, que quelque chose rampait dans son lit, quelque chose d'humain (quoi ?). Que quelqu'un criait dans son oreille » et, quelques mois plus tard, le 8 janvier 1905, après une grande frayeur nocturne, qu'elle « a peur qu'un chat ou quelqu'un d'autre vienne dans sa chambre ; quelqu'un lui parle soudain dans l'oreille. Sent quelque chose de flasque bouger

dans son dos, sur son flanc elle saisit comme une main » (Graf-Nold, 2009 : p. 53 ; p. 58). Ces deux rapports d'expérience nous font tout de suite penser à la « forme noire, pas du tout identifiable... espèce de nuage sombre, comme un nuage sombre très dense », en bref une ombre, qui serre le corps d'Eloïse – dans l'expérience de SP d'une des informatrices, décrite dans Cathiard et Abry (2011), de ses « membres très souples ». Le choix d'utiliser l'acronyme AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*), proposé par Christian Abry (2011) pour décrire la deuxième composante de la paralysie du sommeil incubatrice d'un des corps « fantômes » qui permettent la naissance d'ontologies fantastiques de l'imaginaire humain, peut poser, au final, la question du retour neurophysiologique de l'Ombre (*Schatten*) de Jung : une *présence alien* issue de *l'ombre du propre Self*, pas reconnu comme tel.

Mais, alors, combien de types de corps fantôme le cerveau peut-il générer (Cathiard et Abry, 2013, pp. 12-13)? Cette question peut se fractionner plus précisément dans les trois points suivants :

- i. Combien de corps fantômes conscients le cerveau peut-il générer ? Un ensemble fini (réduit) ou une infinité de cas ?
- ii. Combien de corps fantômes appartiennent simplement au *Self* ou sont habités par le *Self* en personne ? Cette question nous permet de proposer une distinction entre les corps fantômes-*Selves* et les corps fantômes-*Aliens*.
- iii. Où se rencontre l'*agentivité* dans ces corps fantômes ?

Le modèle BRAINCUBUS (Cathiard et Armand, 2014, p. 63) se propose de répondre à ces trois questions en confrontant les apports des neurosciences avec les plus anciennes phénoménologies mythologiques. Dans l'état présent de nos connaissances, l'incubateur en question peut générer *trois corps fantômes types* :

- 1) Un corps fantôme qui appartient au *Self* mais n'est *pas agentif* (sans intention motrice, ni action). Nous rappelons que, dans l'état de paralysie du sommeil, notre corps physique, *non fantôme*, reste habité par notre *Self*, gardant ses intentions motrices, mais, comme nous l'avons vu, sans possibilité d'action et avec le sentiment conscient de son immobilité.
- 2) Un corps fantôme décorporé (*disembodied*), habité par le *Self*, *auto-agentif*, qui typiquement contemple d'en haut le premier corps fantôme inerte.
- 3) Un corps fantôme *Alien*, caractéristiquement *contre-agentif* du *Self*.

Nous notons que les corps fantômes qui apparaissent dans cet état spécifique de notre cerveau sont issus de deux types de *dissociations* différentes. Dans le premier cas, l'OBE (*Out-of-Body Experience*) dérive d'une dissociation *sensorielle* : le corps vu (optique) est dissocié du corps senti (proprioceptif), les deux étant localisés à distance l'un de l'autre. Le deuxième type de dissociation se manifeste dans le phénomène d'AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*) : il s'agit

encore d'une dissociation spatiale, mais elle est surtout fondamentalement *agentive*. Le corps fantôme suit le corps du sujet « comme son ombre », puisqu'il est en fait généré à partir de son propre corps. Cependant, le sujet ne reconnaît pas cette ombre comme lui appartenant et, bien qu'elle adopte les mêmes postures, elle contrarie ses gestes volontaires. Il s'agit ainsi d'un *corps fantôme contre-agentif*.

Notre objectif est celui de proposer une *unification* (Cathiard et Abry, 2014) entre nos corps physiques et les corps « fantômes ». Notre approche unificatrice repose sur la notion d'unification, diffusée dans le domaine des sciences dites dures, qui s'est développée principalement à partir des travaux de Newton (1643-1727). En effet, la première des unifications³⁵ qui ont signé fortement les développements scientifiques du monde moderne a certainement été le dévoilement de la loi universelle de la gravitation de Galilée et Newton, allant compléter la révolution copernicienne. Cette unification part des travaux de Galilée (1564-1642), quand il énonce, dans son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, édité en 1632, sa loi de la chute des corps : tous les corps en chute libre accélèrent à la même vitesse indépendamment de leur masse. On trouve là les bases de la gravitation. Une autre prémisse à l'élaboration de la loi universelle de la gravitation nous vient des lois cinématiques de Kepler (1571-1630) qui décrivent les orbites elliptiques des planètes, en se basant sur les observations précises de Tycho Brahe (1546-1601). Ces deux avancées scientifiques ont permis à Newton d'opérer une *unification* en expliquant les causes touchant, simultanément, la cinématique planétaire et la gravitation. L'édition, en 1687, de ses *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* complète ainsi la révolution copernicienne : à partir de ses trois lois du mouvement, Newton développe la loi de gravitation universelle applicable à tous les objets dotés d'une masse, de la fameuse pomme tombant, depuis l'épisode devenu désormais légendaire, sur la tête de ce grand scientifique jusqu'aux corps célestes. Pour comprendre pourquoi la Lune, attirée par la force gravitationnelle terrestre, ne tombe pas sur nos têtes, il faut rappeler qu'une orbite comporte un équilibre entre la force d'inertie (liée au mouvement du corps) et celle gravitationnelle. La lune tournant continuellement autour de la Terre tombe incessamment vers elle mais l'inertie de son mouvement la pousse à continuer son mouvement en ligne droite : le résultat de l'équilibre de ces deux forces permet la stabilité de l'orbite.

Notre cadre d'unification de corps physiques et corps « fantômes » trouve ses origines dans les premières études d'Alfred Maury (1848) mettant en évidence les hallucinations hypnagogiques

³⁵ Nous rappelons aussi deux autres unifications importantes : celle électromagnétique finalisée par Maxwell, en 1864, en se basant sur les travaux de Oersted, Ampère et Faraday ; et celle d'une partie de la chimie avec la physique quantique dont les contributeurs les plus importants sont Linus Pauling et son élève Martin Karplus, prix Nobel 2013 pour ses travaux dans le domaine de la chimie physique, qui ont réussi à faire cohabiter dans l'étude des processus chimiques la physique classique newtonienne avec la physique quantique, qui répond à des règles fondamentalement différentes.

et le support neurobiologique venant des travaux de Gélinau qui, en 1880, décrit le syndrome de la narcolepsie. Nous devons aussi reconnaître les développements des bases neurophysiologiques du sommeil qui ont permis, à partir de la moitié des années 1950, d'avancer dans la compréhension des phénomènes du sommeil, grâce à la découverte du sommeil paradoxal, et à l'identification d'un état neuronal dissocié, celui de la paralysie du sommeil. Comme le notent Cathiard et Abry (2014), cette révélation doit être considérée pour notre cadre de travail « *as a kind of heuristic homologue of the Pisa tower (inclined plane) for Galileo's experiments* » (p. 9). Nos corps « fantômes », qui peuvent être rencontrés dans cet état dissocié de paralysie du sommeil, nous permettent de fonder les universaux d'un *imaginal onirique cortical*. A ce propos, nous avons noté que le *cortical mapping* a permis de comprendre la nature indéniablement (et douloureusement) réelle des membres « fantômes » : en effet, quand l'aire de la main est envahie par celle du visage sur notre cortex, comment pouvons-nous continuer à nier la réalité de cette main « fantôme », avec ses doigts, venant se déplacer tactilement sur la joue ? Toutefois, pour ce qui concerne les corps « fantôme », il nous manque encore une réponse pour compléter notre pleine compréhension de ces phénomènes : quelle est leur origine corticale ?

5. La Jonction Temporo-Pariétale (TPJ) et la création neurale des corps « fantômes » fondamentaux : OBE et AP3S

Nous avons vu que la paralysie du sommeil peut générer deux phénoménologies neurophysiologiques de base, deux corps « fantômes » dont l'un, décorporé et habité par le *Self*, qui peut survoler et contempler d'en haut le corps physique gisant, immobile, dans son lit, et l'autre, un Alien contre-agentif du *Self*. Nous nous interrogeons ici sur l'origine neurale de ces deux phénoménologies, en nous appuyant sur une série de travaux pionniers menées par les équipes dirigées par les neuroscientifiques Olaf Blanke (Genève, Lausanne, Brain Mind Institute) et Peter Brugger (Zürich), en collaboration avec la neurophilosophie de Thomas Metzinger. Nous présenterons quelques aspects fondamentaux de ces études neurologiques pour arriver à une discussion des avancées que le modèle BRAINCUBUS propose pour la compréhension de ces corps « fantômes ».

La stimulation corticale, couramment pratiquée dans les examens pré-chirurgicaux en épileptologie, lorsqu'elle a été appliquée à la région dite TPJ (*Temporo-Parietal Junction*, Figure 10), où les lobes temporal et frontal se rencontrent du côté postérieur de la scissure de Sylvius, a produit nos deux expériences pivots. Nous commençons par l'analyse de la première de ces expériences : l'OBE (*Out-of-Body Experience*), au cours de laquelle le *Self* flotte au-dessus de son corps physique allongé en position supine. Dès 1941, le premier grand cartographe des fonctions du

cortex humain, Wilder Penfield, produisait une telle OBE contrôlée par stimulation corticale dans la région du carrefour temporo-pariétal droit. Plus de soixante ans après, en 2002, Olaf Blanke et son équipe reproduisent cette même expérience avec les progrès réalisés, entre-temps, en précision de stimulation. La première publication de Blanke *et al.* (2002) rapporte l'expérience conduite sur une patiente épileptique de 43 ans, ayant des crises partielles complexes depuis l'âge de 11 ans qui impliquaient une épilepsie localisée au niveau du lobe temporal droit, mais n'ayant jamais vécu une expérience hors-du-corps. Au cours de l'examen préopératoire, Blanke et son équipe déclenchent une expérience d'OBE suite à une stimulation par électrode au niveau du gyrus angulaire et de la jonction temporo-pariétale de l'hémisphère *droit* du cerveau de la patiente. Une première stimulation (2.0-3.0 mA) a induit une réponse vestibulaire rapportée par la patiente en termes de « *sinking into the bed* » et « *falling from a height* » ; en augmentant l'amplitude de la stimulation (3.5 mA), une expérience d'OBE est induite : « *I see myself lying in bed, from above, but I only see my legs and lower trunk* », rapporte la patiente. Deux autres stimulations ont induit la même expérience, accompagnée par une sensation de flottement à environ un mètre au-dessus du lit.

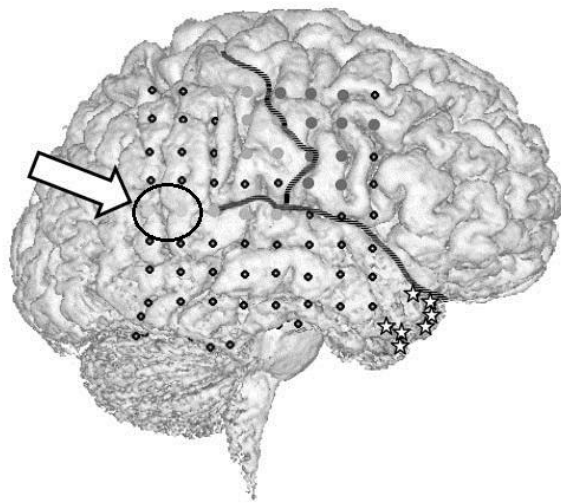


Figure 10. Reconstruction de l'hémisphère droit du cerveau à partir d'une IRM (tiré de Blanke *et al.*, 2002 ; notre cercle pour identifier l'aire précise du TPJ) : la flèche indique l'aire du cerveau où les expériences d'OBE et les réponses vestibulaires ont été induites au niveau du TPJ droit ; (les étoiles indiquent le foyer épileptogène dans le lobe temporal).

D'autres expériences conduites par la même équipe (Blanke *et al.*, 2004 ; Blanke et Arzy, 2005) ont permis de préciser les caractéristiques des phénomènes déclenchés en stimulant le TPJ de l'hémisphère droit du cerveau. Ces phénomènes incluent des sensations vestibulaires (comme celles de flotter dans l'air, de voler, de s'élever et tourner), des illusions visuelles de parties du corps (raccourcissement illusoire, transformation ou mouvement illusoire d'une extrémité) et des

expériences hors-du-corps comportant le fait de voir son propre corps ou une partie de celui-ci. Les sujets ont décrit les OBEs d'une perspective visuo-spatiale localisée dans le deuxième corps, celui parasomatique, situé en dehors de leur corps physique. Cette perspective visuo-spatiale et le corps parasomatique étaient situés à environ deux ou trois mètres au-dessus de la position du corps physique et inversés de 180°. Tous les patients ayant fait expérience d'une OBE étaient en position supine et ils ont indiqué pouvoir reconnaître leur corps physique même s'ils ne le voyaient pas dans sa totalité.

Comme le notent Blanke et Arzy (2005 : p. 21), l'importance d'une investigation neuroscientifique des OBEs a pour but principal de définir les fonctions et les structures cérébrales qui s'occupent de la médiation entre les aspects concernant le *Self* dans ses conditions normales (conscience du propre corps, *embodiment* et localisation du *Self* à l'intérieur du corps). Toutefois, elle peut aussi se montrer utile pour l'étude de l'origine neurale des corps « fantômes », comme Ramachandran l'a fait pour les membres « fantômes ». En effet, les travaux en imagerie cérébrale suggèrent l'important rôle de TPJ dans les processus vestibulaires, dans l'intégration multisensorielle et dans la perception du corps humain ou de ses parties (cf. Blanke et Arzy).

Nous passons maintenant à l'analyse de la deuxième de nos expériences de corps « fantômes » : l'AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*), la sensation de la présence indéniable d'un Alien. Quatre ans après la stimulation ayant provoqué une OBE chez une patiente qui ne l'avait jamais éprouvée auparavant, la même équipe de Blanke (Arzy *et al.*, 2006) obtenait l'expérience de sensation de présence d'un *alien*, suite à la stimulation corticale d'une patiente épileptique de vingt-deux ans (sans problèmes psychiatriques), dans la jonction temporo-pariétale *gauche*, l'homologue du site des stimulations de l'expérience hors-du-corps obtenue, comme nous l'avons vu, de manière répétée à droite. Suite à une première stimulation (10.0 mA), la patiente, allongée en position supine, rapportait l'impression que quelqu'un se trouvait derrière elle. D'autres stimulations (10.0-11.0 mA) ont induit la même expérience qui a été décrite par la patiente comme la sensation qu'une « ombre », qui ne parlait et ne bougeait pas, se trouvait derrière son dos dans la même position (« *he was behind me, almost at my body, but I do not feel it* »). Une autre stimulation (11.0 mA) a été induite avec la patiente assise entourant ses jambes de ses bras : la figure était aussi assise dans la même position que la patiente et la serrait désagréablement de ses bras (« *the "man" was now also sitting and that he was clasping her in his arms, which she described as an unpleasant feeling* »). Enfin, des stimulations (11.0 mA) ont été induites alors que la patiente était en train d'accomplir une tâche de dénomination en utilisant une carte tenue dans sa main gauche : cette fois-ci, la figure se trouvait assise derrière elle, un peu déplacée sur sa droite, et cherchait à interférer dans l'exécution de la tâche (« *she again reported the presence of the sitting "person",*

this time displaced behind her to her right and attempting to interfere with the execution of her task (“He wants to take the card”; “He doesn’t want me to read”) »).

Le titre complet de cette communication (Arzy *et al.*, 2006), « *Induction of an illusory shadow person. Stimulation of a site on the brain’s left hemisphere prompts the creepy feeling that somebody is close by* » résume très bien les sensations décrites par la patiente au cours de son examen épiléptologique préopératoire. Simultanément avec la publication de cet article, Michael Hopkin (2006) publie dans *NatureNews* une contribution où il décrit cette expérience comme « *the spooky feeling of a shadowy person lurking behind you* », en ajoutant sa stupeur d’apprendre qu’une simple stimulation cérébrale puisse induire chez une patiente la sensation que « *an illusory “shadow person” was lurking behind her and mimicking her movements* ». C’est à partir de cette présence, cette *ombre alien*, qui imite les mouvements et la position de la patiente, en arrivant jusqu’à la contredire dans ses mouvements, que Abry (2011) a pu proposer de définir cette expérience avec l’acronyme que nous connaissons déjà, AP3S.

Nous devons ajouter que, contrairement à l’expérience induite par la stimulation de TPJ à *droite*, il ne s’agit pas ici de la simple dissociation de deux modalités, le corps senti et le corps proprioceptif. Dans cette zone TPJ *gauche*, la dissociation est poussée bien plus loin, puisqu’on aboutit à une véritable *dissociation agentive* (Cathiard et Armand, 2014 : p. 61). En effet, il ne s’agit plus d’un simple *Döppelgänger*, un double autoscopique d’un individu. Dans ce cas, nous avons à faire à un Alien spécifique, une ombre noire qui ne se contente pas d’être seulement une projection du corps de la patiente mais qui en imite et, surtout, en *contrarie* tous ses mouvements. Arzy *et al.* (2006) expliquent que « *because the illusory person closely mimicked the patient’s body posture and position, we conclude that the patient was experiencing a perception of her own body* » (p. 287). Suite à ces considérations, ils concluent un peu plus loin que « *multisensory and/or sensorimotor disintegration at the temporoparietal junction due to electrical stimulation may lead to an own-body illusion of another person in near extrapersonal space* ». Cependant, en raison de l’agentivité de cette présence, la patiente ne reconnaît pas que l’ombre, qui copie ses mouvements et les *contrarie*, est une illusion de son propre corps. Cette attitude, individualisée ici chez une patiente non-délusionnelle, est pourtant typique des patients schizophréniques délusionnels qui, à cause d’une hyperactivité dans le cortex temporo-pariétal, attribuent erronément leurs propres actions à quelqu’un d’autre (Farrer *et al.*, 2004).

Si le phénomène d’OBE a été fortement valorisé dans le cadre des études concernant les phénomènes autoscopiques, notre AP3S, l’expérience d’une ombre alien agentive, n’a pas eu autant de succès de la part des auteurs qui l’ont découverte. Dans la somme d’*Hallucinations* (Blom et Sommers, 2012), nous trouvons de riches contributions décrivant les phénoménologies

autoscopiques, où l'OBE occupe une place importante par rapport aux hallucinations autoscopiques et à l'héautoscopie. De nombreuses données en imagerie cérébrale ont mis en évidence l'activation de TPJ, typiquement avec une prédominance dans l'hémisphère droit, dans l'échec des processus d'intégration multisensorielle du corps propre (cf. Blanke et Arzy, 2005). De plus, dans leur méta-analyse sur la question, Blanke et Metzinger (2009) traitent de la latéralisation droite de l'OBE, comme pour l'autoscopie, contre l'héautoscopie, localisée plutôt à gauche. Cependant, aucune mention n'est faite de l'important résultat de l'expérience de l'Alien de 2006, pourtant, elle, localisée clairement au niveau de TPJ dans l'hémisphère gauche. Certes, Metzinger (2009) rappelle que les quatre types principaux de phénomènes autoscopiques comprennent aussi celui de « présence ressentie » et que, les quatre sont issus d'une désintégration multisensorielle ou d'une lésion au niveau du cortex temporo-parietal et temporo-occipital (p. 256). Nonobstant cette constatation, il ne cite que très rapidement l'expérience faite par Arzy et ses collègues, en se limitant à noter que « *finally, the feeling of a presence is conceptually relevant – it is not a visual own body illusion, but an illusion during which a second illusory body is felt but not seen in extrapersonal space* » (p. 256).

Toutefois, ces travaux ne tiennent pas pleinement compte de l'aspect qui, pour nous, reste le plus important dans l'expérience induite par l'équipe de Arzy et Blanke : le caractère manifestement *alien*, étranger et hostile, de ce corps « fantôme », *pourtant venu du Soi* (Cathiard et Abry, 2012 : p. 60). Cette *présence alien* a été, jusqu'en 2006, la composante la plus difficile à expliquer. Une première tentative d'explication avait été proposée par Michael Persinger (pour une revue récente : Persinger *et al.*, 2010) à partir des années 1990 en utilisant un appareil expérimental, connu, aujourd'hui, comme « *the God Helmet* », pouvant activer un champ électromagnétique autour du lobe temporal. Les résultats des bricolages expérimentaux de Persinger, même si bien médiatisés, n'ont quand même pas reçu la reconnaissance de la littérature scientifique qui rapporte un échec dans la réplique des résultats et suggère la possibilité d'une suggestibilité des sujets ayant participé à ces expérimentations (Granqvist *et al.*, 2005). Les seuls à reconnaître le caractère d'agent pour notre Alien restent Cheyne et Girard (2007) quand ils écrivent que « *it is the experience (...) of a feeling of the presence of a Being, and not as a mere existent thing, but an intentional Being with a mind and a soul* » (p. 985). Nous devons souligner que cette affirmation précise d'agentivité que Cheyne et Girard attribuent clairement à cette « présence ressentie » est certainement issue de leur profonde connaissance des expériences de paralysie du sommeil. Cheyne est, en effet, le seul à avoir proposé une théorie en relation avec la paralysie du sommeil. Sa position la plus récente (Cheyne et Girard, 2009) est que :

Although the recent finding of an illusory shadow body following TPJ stimulation [l'expérience de Arzy et al., 2006] has been taken to reflect a type of felt-presence experience, we have argued that a shadow body is more likely an epiphenomenon of anomalous V-M [Vestibular-Motor] disintegration associated with OBEs. (p. 210)

Cependant, comme le notent Cathiard et Abry (2011 : p. 61), comment Cheyne peut-il reléguer l'expérience de présence alien au statut de simple épiphénomène de l'OBE, quand elle a été obtenue par stimulation corticale ? Et, surtout, après que cette même expérience a été répliquée récemment chez un autre sujet épileptique par Zijlmans *et al.* (2009, p. 686) : « *Electrocortical stimulation of the [left] temporo-parieto-occipital junction elicited an irrepressible urge to look towards an illusory shadow person besides the patient* » qui a bien décrit la sensation d'une personne couchée à côté d'elle, « *but she could not specify whether this sensation was visual or auditory in nature* ».

Nous avons donc vu que l'asymétrie entre l'OBE droite et l'AP3S gauche n'est pas encore intégrée comme le fondement du couple principal de ces deux expériences, alors même que les cartes corticales de ces deux corps « fantômes » fondamentaux sont pourtant latéralisées. A partir des travaux de l'équipe de Blanke et Arzy, nous proposons donc une première polarisation des expériences qui ont leur origine dans la zone de TPJ des hémisphères droit et gauche en mettant en évidence, d'une part, que lors d'une OBE, par stimulation à *droite*, on assiste à une dissociation entre le corps vu et le corps senti tout en appartenant encore tous deux au *Self* ; et d'autre part que la dissociation de l'AP3S à gauche va jusqu'à une dissociation agentive où l'un des deux corps, celui parasomatique, n'est plus reconnu comme appartenant au *Self* devenant ainsi un Alien (contre-) agentif.

Une étude récente conduite par une équipe italienne (Giardina *et al.*, 2011) aborde l'implication de TPJ droit et gauche dans des tâches socio-cognitives complexes d'attribution d'intention à d'autres personnes. Nonobstant le fait que ces auteurs ne citent pas l'expérience pivot de Arzy *et al.* (2006), ils nous permettent quand même de dire quelque chose à propos de l'agentivité de la présence ressentie au cours des expériences d'AP3S. En particulier, en utilisant la technique de stimulation magnétique transcrânienne (rTMS), engendrant une lésion artificielle et temporaire de la zone visée par le champ magnétique, ils ont observé une augmentation de la tendance à interpréter le comportement d'un sujet tiers comme hostile, en appliquant à TPJ droit un champ magnétique (600 stimuli à 1 Hz de fréquence). Il semblerait donc que la nature contre-agentive de la présence ressentie au cours d'une expérience d'AP3S serait plutôt liée à une activation du TPJ de l'hémisphère droit. Toutefois, nous trouvons la notation suivante :

When the right TPJ is inactivated by rTMS, hostile or aggressive intentions may be attributed to others » et, en particulier, « *the attribution of persecutory intentions to another person, even when there is no explicit information about the interlocutor's hostile*

intentions, should reflect either increased activation of the left TPJ or decreased activation of the right TPJ. (p. 153)

Cette considération nous permet, au final, de confirmer notre première observation concernant une possible asymétrie appliquée aux expériences d'OBE avec activation du TPJ droit, et d'AP3S latéralisée plutôt à gauche.

Nous voulons encore réfléchir sur la question de la latéralisation de ces deux expériences en mettant en évidence une autre étude récente qui nous aide à avancer vers une interprétation intégrée de ces phénomènes. Ce travail (Smith et Messier, 2014), conduit en utilisant l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (fMRI), nous montre une expérience d'OBE volontaire, complètement inattendue. Le sujet est une jeune fille de vingt-quatre ans qui rapporte la capacité de déclencher spontanément des expériences hors-du-corps :

The participant spontaneously reported after class that she could have a similar "out-of-body" experience. She appeared surprised that not everyone could experience this. The participant described her experience as one she began performing as a child when bored with "sleep time" at preschool. She discovered she could elicit the experience of moving above her body and used this as a distraction during the time kids were asked to nap. She continued to perform this experience as she grew up. (...) This was often done before sleep onset as an aid to enter sleep. She described the experience as variable depending on her frame of mind. She was able to see herself rotating in the air above her body lying flat, and rolling along with the horizontal plane. (p. 2)

Les auteurs définissent cette expérience comme une « *extracorporeal experience* » (ECE) pour la distinguer de la définition classique de l'OBE. L'aspect le plus intéressant concerne le fait que « *activations were mainly left-sided and involved the left supplementary motor area and supramarginal and posterior superior temporal gyri, the last two overlapping with the temporal parietal junction that has been associated with out-of-body experiences* » (p. 1). A partir de ces considérations, Cathiard et Abry (2014 : p. 12) proposent un cadre interprétatif qui met en évidence l'aire de TPJ droit pour les expériences d'OBE passives, tandis que TPJ gauche serait plutôt relié à l'agentivité, comme dans le cas de notre AP3S, ou de l'expérience d'OBE agentive décrite par Smith et Messier. Pour résumer,

i. right TPJ is the locus of observation-evaluation of an external agent, not the self one; ii. left TPJ is the locus of internal (self)agentivity both for active OBE and for active follow-up of close-to-the-body alien presence; iii. OBE passive agency of the floating body above the non-agentive lying body is right-sided. (p. 12)

Nous avons vu que TPJ joue un rôle fondamental dans les expériences d'OBE et d'AP3S. Mais quelles autres fonctions présente-t-il ? Nous devons, avant tout, mettre en évidence que la région dite TPJ comprend la région pariétale inférieure, le gyrus supramarginal, les parties caudales

du gyrus temporal supérieur et les parties dorsales-rostrales des gyrus occipitaux. Dans leur méta-analyse des études en neuroimagerie fonctionnelle, Decety et Lamm (2007) montrent que « *the TPJ is a heteromodal association cortex, which integrates input from the lateral and posterior thalamus, as well as visual, auditory, somaesthetic, and limbic areas. It has reciprocal connections to the prefrontal cortex and to the temporal lobes* » (p. 580). A partir de ce positionnement anatomique si particulier, TPJ devient, comme l'a déjà noté l'équipe de Blanke et Arzy (2005), le pivot neuronal des processus de traitement des informations concernant le *Self* qui sont liés aux informations multisensorielles concernant le corps. Il s'agit donc d'une région fort importante pour tous les phénomènes d'intégration multisensorielle et proprioceptive de l'espace personnel (Ionta *et al.*, 2011). Ces processus d'intégration multisensorielle au niveau de TPJ permettent ainsi d'étudier une sensation fondamentale pour les êtres humains : celle d'être des entités localisées dans l'espace et percevant le monde qui les entoure de cette perspective. Toutefois, Decety et Lamm, repris ensuite par l'excellente revue de Wible (2012), considèrent que la région de TPJ joue aussi un rôle important dans différents aspects de la cognition sociale, comme l'empathie et la Théorie de l'Esprit (ToM : *Theory of Mind*), mais aussi, comme nous l'avons noté, dans la perception de l'agentivité (Figure 11).

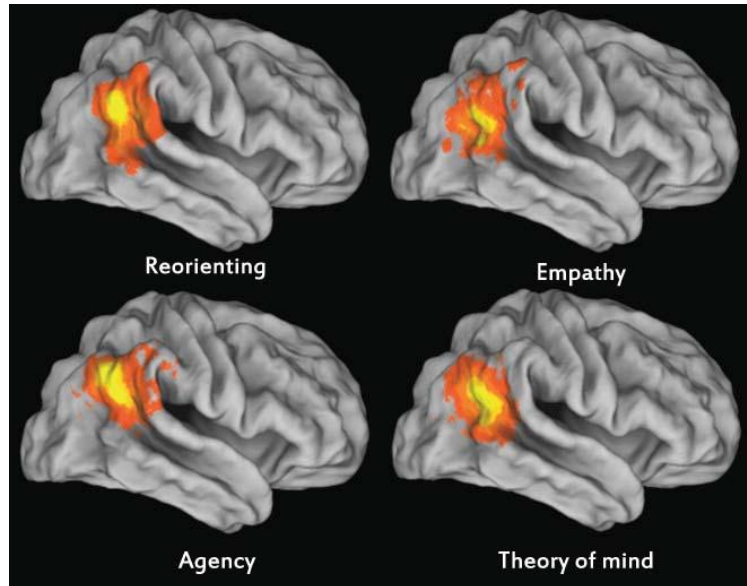


Figure 11. L'activation de la région du TPJ de l'hémisphère droit au cours de différentes tâches fonctionnelles (tiré de Decety et Lamm, 2007, p. 583)

Les données issues d'études en imagerie fonctionnelle montrent que TPJ serait systématiquement associé à une variété de tâches sociocognitives utilisées normalement pour vérifier les capacités des sujets à comprendre les états mentaux des autres. Cette habileté est connue

comme la théorie de l'esprit (ToM) et elle est normalement traitée par les lobes frontaux. Cependant, des évidences récentes ont permis de considérer la région de TPJ comme activement impliquée dans des processus d'inférence concernant les croyances des autres (Samson *et al.*, 2004 ; Costa *et al.*, 2008). Des études voulant étudier la fonction sociale de TPJ (McKell Carter et Huettel, 2013) ont vérifié l'activation de cette région en proposant aux sujets des stimuli complexes, comme par exemple la détection de mouvements biologiques (Grossman *et al.*, 2000) et la reconnaissance des visages (Pinsk *et al.*, 2009). Dans un récent article, Schuwerk *et al.* (2014) résument les dernières évidences concernant la capacité cognitive à attribuer des états mentaux aux autres et à soi-même, en soulignant le rôle important de TPJ droit, principalement ciblé par la littérature, et gauche, moins présent mais également responsable de cette fonction cognitive (p. 2, note 1). Ces références nous permettent de comprendre le recadrage du syndrome de la schizophrénie proposé par Wible (2012) qui montre qu'une hyperactivation des modules fonctionnels de TPJ, qui favorise la communication sociale, pourrait avoir des effets dans la production du syndrome de la schizophrénie.

L'ensemble de ces considérations sur les fonctions de TPJ nous aide à mieux comprendre les résultats des expériences de stimulation corticale conduites par l'équipe de Blanke et Arzy au niveau des TPJ droit et gauche et leur importance pour la compréhension des phénomènes des corps « fantômes », OBE et AP3S, étudiés dans le modèle BRAINCUBUS. Les couples des zones gauche et droite de TPJ deviennent, pour nous, le véritable « *incubateur cérébral d'incube* » de manière privilégiée dans cet état spécifique du cerveau qu'est la *paralysie du sommeil* (mais sans exclure naturellement d'autres étiologies : stimulation corticale, lésions irritatives, hypoxie, etc.). Même si la littérature que nous avons analysée ne rapporte pas encore de connexions précisément établies avec cet état dissocié du cerveau, les hallucinations engendrées dans cet état comportent typiquement des OBEs et des AP3Ss. Et grâce au modèle BRAINCUBUS, nous pouvons ancrer neuralemement les universaux des systèmes corticaux de l'onirique qui peuvent comprendre des illusions et des hallucinations – et aussi des délusions – telles que nous pouvons les rencontrer dans la narrativité orale collectée de par le monde dans les enquêtes ethnographiques.

6. BRAINCUBUS : aperçus transculturels sur les fondements du *sensorium* neuronal de la paralysie du sommeil

Dans le deuxième chapitre concernant les cauchemars et la paralysie du sommeil, nous avons mis en évidence que les ontologies fantastiques engendrées dans cet état dissocié de notre cerveau sont décrites par une grande variété d'entrées lexicales et narratives. Nous avons aussi pris en considération les bases expérientielles, à savoir typiquement les sensations de paralysie, de

pression au niveau de la poitrine ou d'étouffement, qui nous permettent d'aborder les imaginaires oniriques des hommes. Nous ne rappelons ici que deux exemples : celui de la Chauchevieille des Alpes occitanes et francoprovençales, dans laquelle nous retrouvons l'action de piétiner (du latin *calcare*), et son homologue neurobiologique japonais, le *kanashibari*, où la sensation de paralysie est mise en avant (*kane*, métal ; *shibari*, lier). Grâce aux bénéfices de la cartographie corticale, nous venons d'individualiser dans les zones gauche et droite de TPJ le véritable couvoir neural de ces ontologies qui se rencontrent en ethnographie de la narration, se fondant sur le couple principal de corps « fantômes », OBE et AP3S.

Le modèle BRAINCUBUS tient compte des deux phénoménologies oniriques issues de l'héritage tylorien, le *Self* partant visiter – notre OBE – et la visite d'un agent Alien – notre AP3S –, en les encadrant dans une approche neurocognitive qui vise à comprendre l'anthropodiversité transculturelle de ces expériences à partir de l'universalité de leur création neurale dans l'état de paralysie du sommeil. En effet, plusieurs traits rapportés dans les expériences de paralysie du sommeil viennent directement d'un riche *sensorium* qui se développe dans les matrices lexicales et narratives qui traversent le temps et l'espace humains. Ce réservoir sensoriel nous est transmis sous forme d'expérience narrativisée comportant l'ensemble des perceptions vécues au cours de l'expérience en question et leur interprétation. La transmission d'une expérience de ce type ne se traduit donc pas toujours par une simple lexicalisation qui implique la définition des sensations de paralysie ou d'étouffement. Elle peut être narrativisée en récit avec l'attention se posant d'abord sur les sensations vécues par le sujet, sensations qui sont ensuite réorganisées dans le cadre du système culturel dont il fait partie.

Nous focaliserons ici principalement notre attention sur la tentative de construire un pont entre l'expérience onirique et sa narrativisation. Nous proposons ainsi une analyse qui nous permettra de démontrer comment ces expériences cognitives conscientes peuvent accueillir des systèmes de croyance et des structures narratives *homologues*, même dans des domaines culturels très différents, qui puisent dans le riche *sensorium* neural de la paralysie du sommeil. En adoptant notre perspective anthropologique neurocognitive basée sur les deux composantes principales d'OBE et d'AP3S qui apparaissent en paralysie du sommeil, nous pouvons repérer les éléments visuels, auditifs et tactiles qui composent ce *sensorium* neural.

a. *Sensorium* visuel. Nous commençons notre analyse du *sensorium* de la paralysie du sommeil en focalisant notre attention sur l'expérience d'AP3S. Nous rappelons que les enquêtes menées par l'équipe de Cheyne visant à organiser une base de données sur la paralysie du sommeil avaient déjà mis en évidence le phénomène de « présence ressentie », comme l'une des

hallucinations qui pouvaient se déclencher au cours de ce type d'expérience. Grâce aux avancées dans les connaissances des bases neurales de ce type d'expérience, nous pouvons maintenant considérer cette présence ressentie comme un corps « fantôme » contre-agentif qui imite et contrarie les mouvements du corps du sujet en paralysie du sommeil.

Comme nous l'avons constaté au long de cet écrit, si, souvent, le sujet en paralysie éprouve seulement la sensation qu'une présence, pourtant indéniable, se trouve à ses côtés, dans d'autres cas il peut en percevoir les traits physiques et décrire précisément sa localisation dans la pièce à partir de sa perspective visuelle en première personne. Cette présence est donc projetée dans l'espace extrapersonnel et se situe dans des coordonnées spatiales stables et précises. Girard *et al.* (2007) et Cheyne (2012) ont conduit des observations rigoureuses en construisant un modèle de distribution spatiale des expériences hypnagogiques de « présences ressenties » et des autres hallucinations visuelles associées. Le résultat a été une distorsion oblique de la projection des hallucinations sensori-motrices qui suit une ligne qui se dirige de la gauche inférieure du champ visuel pour remonter vers la droite supérieure (Figure 12).

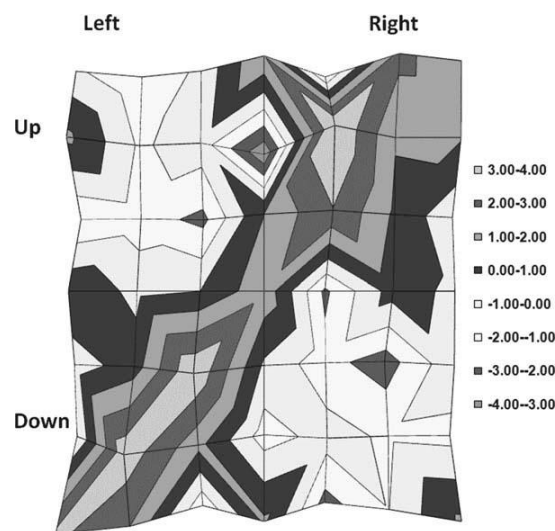


Figure 12. Distribution spatiale des expériences hypnagogiques de « présence ressentie » et des hallucinations visuelles associées (tiré de Cheyne, 2012 : p. 220)

Nous avons voulu présenter, même si trop rapidement, ces observations pour mettre en évidence le fait que la manifestation de ces corps « fantômes » se réalise dans une localisation spécifique dans l'espace visuel du sujet qui en fait expérience, à une distance de quelques mètres de lui. Nous voulons focaliser notre attention sur un aspect précis qui caractérise cette expérience : la perception du visage et des caractéristiques faciales qui caractérisent ces ontologies agentives. Un examen approfondi de la littérature existante, tout comme un travail intensif sur nos terrains

ethnographiques, nous ont permis d'individualiser un aspect transculturel qui semble plus ou moins répandu dans les rapports d'expérience de la composante AP3S de la paralysie du sommeil : la détection du visage de notre Alien.

Nous partirons de quelques exemples tirés de l'index des thèmes présent à la fin de l'œuvre pionnière de Hufford (1982), *The Terror that Comes in the Night*, afin de permettre une approche comparative des différents éléments qui composent l'expérience de l'attaque de la *Old Hag*. Dans la plupart des témoignages collectés au cours de ses enquêtes en Terre-Neuve, Hufford rapporte à plusieurs reprises que la nature de cette présence ressentie est souvent celle d'un être non humain qui se manifeste comme une ombre noire (p. 217 et 219), une « *blackness* » (p. 226) ou, encore, une « *grayish, brownish murky shadow* » (p. 59). Cette présence sombre et vague, rencontrée par de nombreuses personnes partout dans le monde, est souvent décrite comme une entité qui les regarde à distance, avant de s'approcher du lit où ils gisent, et devenir, alors, pleinement agressive, en venant peser sur leur poitrine ou en les étouffant. L'action d'observer quelqu'un présuppose que l'observateur soit doté d'un système visuel qui se concrétise nécessairement par la présence d'un organe de vision, l'œil.

En analysant les rapports d'expériences, nous pouvons trouver des descriptions de ces présences ressenties comme de simples visages désincarnés :

When I woke I was afraid and scared, and I wouldn't dare move because I just thought something was going to get me if I moved. And they knew I was there. And I opened my eyes and there was just a face » (p. 69);

[...] she found she could not move. At this point her fear became intense. Then she suddenly saw a bearded, male face suspended in midair in the vicinity of the short hallway to the door. It was totally unfamiliar to her, and it struck her as being malevolent. (p. 88)

Ou, encore, dans d'autres exemples, les sujets décrivent plus précisément ces êtres comme ayant des yeux remarquables :

It was like a blob, a blob of nothing. I would say it was almost kind of gaseous [...]. This was opaque. [...] A grayish brown. It was an off, weird color. There was – there was – As I recall I couldn't really make out a face per se, but I could see two holes that would – that would seem to be eyes. But they were dark too. (p. 62)

It was very dark and shadowy, you know. Just like a silhouette. But it did have, like, a cape. A very transparent, like dark, cape, you know, that just hug down... The face wasn't a clear face, but what it did have – and what scared me and made me not want to move – was two very dark eyes. You know, piercing eyes looking at me [...]. Very dark eyes. They were piercing. They were just looking at me. It wasn't like two dots. They were eyes and it sent a chill up my spine. (p. 93)

L'informateur continue plus loin en racontant que :

I was just focusing on those eyes, wondering what it was going to do and that was it. (...) I could see like the outline of the whole face. It wasn't like there was just eyes, and then nothing and then the trunk. I could see the whole face, but I never really could say I could see the mouth, you know. (pp. 96-97)

Après avoir observé, en nous limitant, pour le moment, aux documents huffordiens, la diffusion d'attestations d'expériences de paralysie du sommeil où les sujets rapportent des descriptions précises des éléments faciaux, en particulier des yeux remarquables, appartenant aux présences ressenties issues des hallucinations hypnagogiques ou hypnopompiques, nous voulons avancer une hypothèse qui pourrait tisser le lien entre ces narrativisations et une des fonctions de TPJ, incubateur fondamental des phénomènes d'AP3S. Comme nous l'avons déjà noté rapidement, la région de TPJ est activement impliquée dans les processus d'inférence concernant la ToM (*Theory of Mind*). Des régions qui partagent des aires avec la partie inférieure de TPJ sont liées plus précisément à des fonctions sociales complexes: l'identification des expressions du visage et la détection du regard (McKell Carter et Huettel, 2013 : p. 331). La perception des visages implique beaucoup plus qu'une simple reconnaissance passive des visages : elle inclue la reconnaissance de visages familiers, l'interprétation des expressions faciales et le traitement de la direction des regards. Tous ces processus contribuent à former des inférences concernant les intentions, les croyances et les désirs qui font d'un individu un être agent. Le cortex médial préfrontal (MPFC) et TPJ interviendraient dans ces aspects de la compréhension des actions d'un individu familier qui sont liées de manière spécifique à ses traits personnels et aux états mentaux qui dirigent ses actions (Haxby et Gobbini, 2011 : p. 100). Nous pouvons donc affirmer que

Processing associated with perception of social agents falls along a topography that begins with the identification of faces and bodies in the lateral occipital cortex and builds in abstraction dorsally into the TPJ, where a context for the social agent can be recalled and prioritized to support inferential processes such as mentalizing. (McKell Carter & Huettel, 2013 : p. 333)

L'autre aspect qui, dans ce contexte, nous intéresse le plus concerne la détection du regard. Les êtres humains, comme les autres espèces animales, ont tendance à prêter attention aux stimuli de l'environnement qui permettent un échange de regards, base de toute interaction sociale, qu'il soit un rapport de proie-prédateur ou de simple partenariat. Nous constatons donc que le regard joue un rôle social fort important et il devient un stimulus spécial pour ce qui concerne la construction de rapports entre individus. En particulier, ces stimuli se basent principalement sur la direction du regard des autres individus que nos mécanismes neuraux évolués ont appris à traiter. La conséquence de cette évolution nous a permis de développer des processus d'analyse rapide et

automatique de la direction des regards afin de pouvoir interpréter les changements réflexifs de l'attention visuelle d'un observateur (Langton *et al.*, 2000).

Johnson (2000) propose une étude intéressante concernant le développement de ToM et de la notion d'agent dirigé vers des objets non humains chez des enfants âgés de douze à quinze mois. L'expérience conduite par Johnson consiste à proposer aux enfants un nouvel objet qui présente les indices d'un agent (une forme symétrique, une fourrure marron, la possibilité d'émettre des sons et des flashes lumineux télécommandés) mais pas une forme humaine. Cette limitation consiste principalement dans une variation entre la présence et l'absence de caractéristiques faciales (un visage avec deux yeux). Le but de l'expérience est de vérifier la tendance chez ces enfants à développer une interaction avec cet objet, selon que l'objet en question possède ou non des caractéristiques faciales. Les résultats de cette expérience indiquent que :

Twelve- to fifteen-month-old infants were shown to treat novel self-moving objects as though they have both perception/attention, communicative abilities and goals if they either look like an agent (i.e. have a face) or behave in specific way (e. g. are contingently interactive with other known agents). (p. 557)

Nous pouvons donc mettre en évidence l'importance des caractéristiques faciales et de la détection du regard pour le développement d'une interaction entre individus. Un des témoignages d'un informateur de Hufford que nous avons rapporté soulignait clairement que « *what scared me and made me not want to move – was two very dark eyes* » : la vision des yeux noirs de la figure perçue au cours de son épisode de paralysie du sommeil l'épouvanta à tel point que « *I was just focusing on those eyes, wondering what it was going to do and that was it* ». Ces attestations montrent que la présence des yeux et de caractéristiques faciales deviennent fondamentales pour l'attribution d'une agentivité, souvent malveillante, aux Aliens qui peuvent apparaître au cours de ce type d'expériences.

A partir de ces considérations, nous voulons contribuer à résoudre un aspect, passé malheureusement sous silence, du masque Kwakiutl de la *Dzonokwa*, prototype de l'esprit/ogresse ravisseur d'enfant venant d'un ailleurs sauvage (les montagnes, la forêt), typique des cérémonies d'hiver de ce groupe indien de la côte du Nord-Ouest de la Colombie-Britannique³⁶. Dans son célèbre *La voie des masques*, Lévi-Strauss (2012 [1979]) rapporte un chant rituel intéressant : « Voici la grande Dzonokwa qui ravit les humains dans ses bras, qui *provoque les cauchemars* et les évanouissements. *Grande porteuse de cauchemars ! Grande dame qui nous fait évanouir ! Terrible*

³⁶ Nous voulons remercier Enrico Comba pour nous avoir suggéré cette comparaison, en nous permettant ainsi de pouvoir avancer nos connaissances sur ces incubes poilus en accédant aux matériaux des populations amérindiennes de la Côte Pacifique du Nord-Ouest : cf. Comba (1992 ; 2001 ; 2012 ; 2014).

Dzonokwa ! » (p. 56, nos italiques). Mis à part le contexte rituel où ce chant est réalisé – le danseur représentant ce masque feint d’être trop assoupi pour danser et, chaque fois qu’on le réveille pour participer aux danses, tombe endormi sur son siège –, nous ne trouvons pas d’autres références pour comprendre cette caractérisation de « porteuse de cauchemars » attribué à la *Dzonokwa*. Nous avons donc cherché le texte originel de la traduction utilisée par Lévi-Strauss dans une des œuvres de Franz Boas (1897) : « 1. *She is the great Ts’ōnoqoa who is trying to carry men on her arms, who is causing the nightmare, who is making us faint.* 2. *Great bringer of nightmares! Great one who makes us faint! Terrible Ts’ōnoqoa* » (pp. 480 ; pour la version en kwak’wala et la traduction littérale : p. 713). Boas aussi ne nous livre aucun commentaire à propos de ce passage. Cependant, en parcourant la littérature sur les Kwakiutl, nous avons trouvé une autre référence à cet aspect de la *Dzonokwa*. Dans un mythe rapportant la naissance des cérémonies d’hiver, les habitants d’un village, après avoir tué une *Dzonokwa*, trouvent dans sa maison un masque qui la représente et qu’ils décident d’appeler « *Nightmare-Bringer-Nest-Mask* » :

Then they arrived at the house of the Dzo’noq!wa. Then She-who-will-be-made-a-Princess saw many dressed skins and mountain-goat meat that was drying. She took (all these things) at once and went into the bedroom of the Dzo’noq!wa. Then she saw a pretty mask. Red cedar-bark was twisted all around the face of the mask, (which represented) a man, and on it revolved the nest of an eagle which was sitting in the [inside of the] nest. Then She-who-will-be-made-a- Princess called her father, and her father took it, and he named the mask at once Nightmare-Bringer-Nest-Mask. (Boas et Hunt, 1905 : p. 92)

Cette deuxième attestation conforte l’existence d’un lien fort entre le cauchemar et la *Dzonokwa*, mais, malheureusement, les commentaires ne nous fournissent pas une interprétation précise. Nous essayons donc de combler ce vide en focalisant avant tout notre attention sur la structure du masque représentant cet esprit/ogresse. Le masque de la *Dzonokwa* doit être analysé en opposition avec celui d’un autre être surnaturel, le *Swaihwé*, de couleur blanche et orné de plumes, aux yeux protubérants. Le masque de la *Dzonokwa*, au contraire, est essentiellement décoré en noir, avec une garniture de poils noirs figurant les cheveux, la barbe et la moustache. En outre, il présente des yeux creux au fond d’orbites creuses qui occupent une grande partie du masque. Cette connotation de la *Dzonokwa* au yeux creux est mise encore plus en évidence dans un autre mythe où le héros « *went up the river Ts!Elgwad ; and when he came to the cascade of Ts!Elgwad, he saw a hole in the rock on the bank of the river. He wanted to examine it, and he saw that the holes were the eyes of a Dzonoq!wa. They were both full of water* » (Boas, 1921 : pp. 1122-1123) ; il décide ensuite de plonger dans l’eau, en s’immergeant deux fois dans l’œil droit et deux fois dans l’œil gauche (pp. 1124-1125).

Les Kwakiutl semblent attribuer une attention particulière aux yeux de cette ontologie surnaturelle, dans la fabrication du masque qui la représente, aussi bien que dans les narrations mythiques. Nous avons noté, que, dans les phénomènes d'AP3S, un des éléments transculturels importants du *sensorium* visuel de la paralysie du sommeil se base sur la caractérisation faciale de cet Alien agentif et, en particulier, sur la perception du sujet que cette présence est en train de l'observer. La détection du regard devient ainsi un aspect fondamental dans l'attribution d'une agentivité à ces êtres cauchemardesques car elle active les mécanismes qui gèrent la ToM, en poussant le sujet en paralysie à se représenter l'*intention* de l'agent. La conformation faciale de la *Dzonokwa*, aux grands yeux creux, semble bien respecter ces principes pour en faire une véritable porteuse de cauchemar.

b. *Sensorium* auditif. Un autre aspect important du réservoir sensoriel de la paralysie du sommeil consiste dans des sensations auditives qui peuvent accompagner les manifestations hallucinatoires visuelles. Les bruits de pas qui avancent dans la chambre, le craquement d'une porte qui s'ouvre ou encore des voix, des gémissements ou des rires ne sont que quelques-unes des hallucinations auditives qui peuvent caractériser une expérience de paralysie du sommeil.

L'étude des hallucinations auditives a été perfectionnée dans le domaine de la schizophrénie dont elles sont un des éléments clés de diagnostic. Déjà Bleurer et Kraepelin avaient distingué deux types principaux d'hallucinations : les hallucinations écoutées en dehors de la tête, dans l'espace extérieur, et celles internes, qui regroupent les voix entendues à l'intérieur de la tête. Le cortex auditif, qui s'occupe d'analyser les informations auditives provenant de l'extérieur, occupe la partie supérieure du lobe temporal et il est organisé en deux systèmes (« *pathway* »), le « *what pathway* », qui s'occupe principalement de l'identification des aspects des sons, et le « *where pathway* », qui communique des informations concernant la localisation spatiale des sons (Rauschecker et Tian, 2000). Les patients schizophrènes qui viennent d'être diagnostiqués tendent à rapporter des hallucinations principalement externes et, seulement quand ce trouble progresse en intensité, on assiste à une internalisation des voix.

L'étude conduite par une équipe française (Plaze *et al.*, 2009) met en évidence une origine possible de ces hallucinations auditives, localisée dans la région de TPJ à prédominance droite, au niveau du sulcus temporal supérieur (STS) et de sa branche antérieure terminale. Chez des sujets sains, cette même aire traite les informations concernant la localisation auditive normale (« *where pathway* »). Ainsi, les hallucinations auditives, non délusionnelles, qui peuvent se manifester au cours d'un épisode de paralysie du sommeil sont souvent associées à une localisation spatiale externe. Il est intéressant de rappeler que la région de TPJ représente le centre neuronal principal

des processus de traitement du *Self* et d'intégration entre l'espace personnel et celui extrapersonnel. Plaze *et al.* (2009) supposent que les différentes attributions des coordonnées spatiales dans les hallucinations auditives peuvent se rapporter à une opposition, externe *vs* interne, du référentiel egocentrique. Cette étude nous aide ainsi à comprendre la localisation externe des hallucinations auditives qui accompagnent les expériences de paralysie du sommeil et qui sont à l'origine d'un *sensorium* auditif riche et complexe.

c. *Sensorium tactile.* Notre perspective anthropologique neurocognitive nous a permis de mettre l'accent sur les impressions tactiles qui peuvent se manifester au cours d'une expérience de paralysie du sommeil. Nous ne parlerons pas ici des sensations de poids sur la poitrine ou de celles d'étouffement, même si elles sont très diffusées dans les descriptions de cette expérience. Nous focaliserons plutôt notre attention sur des éléments peu connus de ce *sensorium* tactile : les éléments narratifs de la trichologie. À partir des *pilosi* des textes de la basse latinité jusqu'à l'*homo silvaticus* du folklore européen (conservé jusque dans les sciences naturelles de Linné), nous nous interrogerons sur l'origine de ce motif trichologique, afin de pouvoir dévoiler la nature onirique cauchemardesque — *neuronalement expérientielle d'incube* — de ces êtres velus.

Les premières attestations concernant l'identification entre un *pilosus* et le cauchemar appartiennent au folklore latin. À partir du *dusius* gaulois et des *silvani* latins, avec leurs identifications tardives en dieu Pan des II^{ème} et III^{ème} siècles avant J.-C. (Dorcey, 1992 : p. 33 sq.), il est possible de suivre une catégorie d'êtres fantastiques, les *pilosi*, que nous retrouvons aussi dans les littératures du Moyen Âge comme gloses d'ontologies fantastiques locales, et plus tard, dans les répertoires narratifs du folklore européen. Ces *pilosi* de l'Antiquité sont interprétés dans le cadre des catégories religieuses du monde ancien et on doit ici seulement souligner que ces êtres sont souvent présentés, dans leur aspect physique, comme des êtres à demi-animaux, désignés par l'adjectif latin *horridus*³⁷ : par exemple, en se référant au *Silvanus*, Horace parle, dans ses Odes, des Sylvains poilus « *horridi ... Silvani* », où *horridus* peut être traduit aussi par « sauvage » (*Odes* III, 22-23). Les représentations de ces ontologies se développent à partir de l'aspect poilu de leur nature sauvage : les IX^{ème} et X^{ème} siècles signent l'apparition d'une nouvelle figure dans la littérature médiévale : typiquement celle de l'*homme sauvage* (Bernheimer, 1952).

En approfondissant ce motif de sa trichologie, nous avons pu avoir accès plus directement à sa nature d'incube hirsute, présente dans le monde entier. Comme nous l'avons noté, les premières

³⁷ L'adjectif latin « *horridus* » présente de nombreuses significations, parmi lesquelles on trouve « effrayant », « horrible » ; cependant, la signification la plus intéressante est certainement celle qui se réfère à l'aspect du poil : « poilu », « rêche », « hirsute ». On peut donc rapprocher le caractère effrayant de ces êtres poilus à leur pilosité démesurée, à l'aspect sauvage bourru de ces *pilosi* de l'Antiquité.

attestations concernant l'identification entre un *pilosus* et le cauchemar sont datées à partir du IV^e s. après J.-C. Les *incubi* sont des êtres fantastiques appartenant au folklore latin et à l'espèce des démons oppressants qui viennent troubler le sommeil, halluciner le dormeur et, dans certains cas, s'unir sexuellement à lui. Comme le rappelle Françoise Gury, les textes latins tardifs identifient explicitement ces créatures à « des vieilles divinités champêtres de la religion primitive des Latins telles que *Faunus* et les *Fauni* (*Fauni ficarii*), *Silvanus*, *Inuus*, *Fatuus*, *Fatuclus*, toutes assimilées à Pan et à Ephialtes » (Gury, 1998 : p. 999). Les textes tardifs nous donnent de nombreux exemples de l'assimilation entre *pilosi* et *incubi*. Dans le *Commentaire* du livre V d'Isaïe par saint Jérôme, on trouve les attestations suivantes : « *Pilosi saltabunt ibi ; vel incubones, vel Satyros silvestres quosdam homines, quos nonnulli Faunos ficarios vocant, aut daemonum genera intelligunt* »³⁸. En outre, une référence précise aux *incubi* pour leurs unions sexuelles avec des dormeuses figure dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville où il écrit :

Pilosi, qui Graece Panitae, Latine Incubi appellantur, sive Inui ab ineundo passim cum animalibus. Unde et Incubi dicuntur ab incumbendo, hoc est stuprando. Saepe enim improbi existunt etiam mulieribus, et earum peragunt concubitum, quos daemones Galli Dusios nuncupant, quia assidue hanc peragunt immunditiam. Quem autem vulgo incubonem vocant, hunc Romani Faunum ficarium dicunt. (livre 8, chapitre 11)

Ces extraits de la littérature latine tardive nous permettent simplement de jalonner le motif trichologique dans la construction de la représentation du cauchemar. Ce qui en ressort est la corrélation entre un monstre poilu, le *pilosus*, et la créature surnaturelle incube qui vient au cours de la nuit troubler le sommeil de sa victime. Au-delà de cette latinité, *Les évangiles des quenouilles* sont une des sources importantes qui permettent d'étudier le folklore médiéval européen. Il s'agit d'un recueil tournant en dérision les superstitions populaires attribuées aux femmes, composé dans les Flandres et en Picardie à la fin du XV^{ème} siècle. Il s'organise autour d'un dialogue entre six intervenantes qui, au cours de six veillées, abordent différents *topoi* de croyance. Au cours de la deuxième soirée, nous trouvons des références intéressantes pour suivre la représentation de la figure du cauchemar (la *cauquemare* en picard). Après un conseil apotropaïque pour s'en prémunir,

³⁸ Saint Jérôme traduit ici le mot hébreu « *se'irim* », « *unclean spirit* » (démon impur), par *pilosus*. Dans les œuvres successives des Pères de l'Eglise, on trouve souvent des références aux *pilosi*, dans leur association avec les poilus de l'Antiquité, comme, par exemple, les satyres, les *silvani* et autres créatures champêtres présentes dans le folklore latin. Les sources de la littérature chrétienne mettent souvent en évidence une identification entre ces *pilosi* anciens et la figure du démon. Il est possible de constater cette diabolisation des *pilosi* en observant le déplacement dans la représentation de l'homme sauvage advenu dans la littérature chrétienne médiévale tardive : « *the image [of the wildman] underwent a significant reconstruction in the hands of late mediæval Christianity, when the wildman became reinterpreted as a feral man, whose condition resulted from separation from Christian civilisation and God's grace. (...) [T]he mediæval wildman was a degenerate, the model of a lost soul, for whom it was also possible to forsake wildness and regain the civilised, human condition* » (Forth, 2007 : p. 263).

le passage le plus intéressant pour notre trichologie est la glose finale : « *Jehanneton [...] apres qu'elle fut chauchee tasta que ce povoit être/ Si trouva que cestoit une chose velue de assez doux poil* » (*Les Evangiles des Quenouilles*, Édition Claude Nourry, Lyon, c. 1501, 2^e journée, 10^e chapitre³⁹). Dans cet extrait, on trouve une référence explicite à la sensation tactile pileuse que la dormeuse a éprouvée au cours de l'attaque du cauchemar ; et cette sensation de pilosité a été évidemment tournée ici de telle manière qu'elle puisse, dans l'ambiance de ce texte, être interprétée à double sens, comme la toison pubienne, de cette Jehanneton dite « *Tost-Preste* »... Des siècles plus tard, le Professeur Michel Billiard, le spécialiste français de la narcolepsie confiera dans *Science & Vie* (hors-série, « Le sommeil », n° 220, sept. 2002, p. 123) que : « Certains verront un chat marcher sur leur lit et sentiront ses moustaches effleurer leur visage »⁴⁰.

Une des personnifications du cauchemar en Suisse, la *Chauche-vieille*, nous livre des éléments tangibles d'un *sensorium* trichologique par la caresse des cheveux de l'incube sur le visage de sa victime. C'est ce qu'a vécu Thérèse (née en 1927 et filmée en 1984, à Villaz-Saint-Pierre, dans le canton de Fribourg, par Christine et Philippe Grand pour une émission de la TV Suisse Romande). Voici en quels termes elle fait état d'une de ses expériences d'attaques de cet incube, où paralysée, elle a dû subir ce supplice des cheveux de la « *Tsôthe-viye* » (en dialecte) :

J'entendais respirer, j'entendais qu'il y avait quelqu'un qui était très près de moi et puis, à un moment donné, je me suis rendue compte que c'était une femme parce qu'elle a baissé la tête et elle avait de grands cheveux qu'elle m'a alors passé avec un plaisir... mais alors je vous garantis au moins une dizaine de fois, comme ça ; évidemment ça me chatouillait, mais impossible de faire quoi que ce soit. [...] Elle m'a passé les cheveux sur la tête un bon moment et puis après, fini, j'étais de nouveau décoincée. (Cathiard et Abry, 2011 : p. 109-110)

Ce *sensorium*, de sensations tactiles capillaires, est mis en scène narrative en s'accompagnant d'un sentiment inquiétant (*unheimlich*) venu de cette trichologie même. Les cheveux de l'être féminin incube caressent le visage de la patiente..., mais dans cette expérience fondamentalement effrayante à laquelle elle est livrée, elle n'arrive pas à distinguer les traits de cette ontologie en cheveux : ce qui est pourtant, rappelons-le, un des indices majeurs sur lequel on insiste, fréquemment de par le monde, pour la reconnaissance faciale de l'agresseur(e) dans la sorcellerie de voisinage. David Hufford relate une expérience semblable, une rencontre nocturne avec une silhouette dont la seule caractéristique visible est une chevelure brune remarquable :

³⁹ On aura noté, dans cette édition, que les formes picardes ont été traduites dans un français de Lyon, soit sur fond de francoprovençal, *cauquemare* étant remplacée par *chauche-vieille* (cf. *infra* ; ou l'étymologie populaire *faulses vieilles*).

⁴⁰ Bien que la connaissance des cartes corticales des vibrisses (chez le chat et surtout le cobaye) soit très poussée, les illusions tactiles pileuses sont encore mal repérées. Il n'en va pas de même des pathologies comme la trichotillomania (où le sujet s'épile compulsivement) ou des délusions de ceux des « Morgellons » (syndrome d'Ekbom), qui se disent parasités par des poils ou des fibres (Freudenmann et Lepping, 2009). Précisons que le substrat neural de ces comportements n'est à ce jour pas connu.

I didn't know whether it was a man or a woman because I couldn't see any other features other than very plain, but very piercing, dark eyes. And it seemed like it had a hat or something, and long hair, you know. Brown hair, not black. That was strange. Like everything else was dark except brown hair, you know. (Hufford, 1982: p. 95)

Il serait évidemment possible d'enrichir bien davantage notre *sensorium* trichologique transculturel en y rattachant toute une série d'ontologies anthropoïdes velues provenant du folklore international. C'est ainsi le cas du « *Tokoloshe* » sud africain, ontologie humanoïde ressemblant à un babouin apprivoisé par la sorcière agresseuse, connu dans le folklore bantou pour attaquer les dormeurs et violer les femmes, duquel on perçoit la hure (*mane, hood*) (Cathiard et Abry, 2001 : p. 109). Le visage caché est un classique des êtres avec *Tarnkappe, hood...* jusques et y compris dans la figure cauchemar de *La Nuit* du peintre suisse Hodler, au Musée de Berne.

7. Un chemin neural de l'expérience à la narration

En adoptant ce nouveau point de vue neuroanthropologique, il est possible de prendre en compte le rapport entre les systèmes neurocognitifs des êtres humains producteurs d'imaginaire et les élaborations émanant du milieu social et culturel. Loin de réduire les possibilités de création d'une diversité d'ontologies fantastiques, les variations transculturelles puisent bien dans le même réservoir *sensoriel* engendré par cet état dissocié du cerveau qu'est la paralysie du sommeil. Ce qui signifie que l'anthropodiversité y trouve facilement sa place sans s'opposer à l'unité neurocognitive spécifique de cet onirisme.

Toutefois, il nous manque un passage fondamental pour pouvoir passer de l'expérience à la narration : comment une expérience de paralysie du sommeil peut-elle se transformer en une narration complexe, avec ses matrices narratives et lexicales qui se rencontrent à longue distance sur l'encore plus longue durée de l'histoire de l'Homme ? Cathiard et Abry (2014 ; cf. aussi Cathiard et Armand, 2014) proposent un chemin neural qui pourrait contribuer à combler cette lacune pour évaluer ce qui nous sépare encore neuralemement de la narration après une expérience spécifique de paralysie du sommeil. Le point de départ est l'article-cible, au titre shakespearien, de Sue Llewellyn (2013), « *Such stuff as dreams are made on ? Elaborative encoding, the ancient art of memory and the hippocampus* ». Llewellyn avance l'hypothèse qu'au cours de la phase du sommeil paradoxal (*REM sleep*) l'hippocampe, pivot central du système limbique pour la mémoire et la navigation spatiale (Hassabis *et al.*, 2009), générerait un encodage élaboré de mémoires épisodiques avec les techniques de l'art ancien de la mémoire (AAOM, *Ancient Art of Memory*), soit la méthode des loci, utilisée par les rhéteurs latins. Ces encodages seraient ensuite transférés au

cortex dans les phases de sommeil non-REM. Nous rappelons que les rêves sont à dominante de mémoire pictoriale. En conséquence, « *if memories are retrieved into waking they are cast into narratives, where the audience is the self and/or the others. REM dreams are also narrativised – the self is the sole audience* » (Llewellyn, 2013 : p. 599). En effet, comme le note Llewellyn, « *the narrative form is virtually obligatory (...) for the human/brain, as narratives are our primary mode for meaning-making* » (p. 599).

Toutefois, nous nous trouvons face à un problème à solution difficile concernant la narrativisation des expériences oniriques. Il est en effet impossible que les stimulations provenant de l'hippocampe dans le sommeil REM puissent parvenir au cortex préfrontal car cette région se trouve désactivée dans cette phase du sommeil. Le cortex préfrontal est l'aire où siège la capacité de séquencer les épisodes d'une histoire, dissociée de la capacité langagière syntaxique de l'aire – voisine mais plus postérieure – de Broca (pour la dissociation : Sirigu *et al.*, 1998 ; pour l'imagerie : Crozier *et al.*, 1999 ; pour une revue de la question, Mar, 2004). De même, le transfert que Llewellyn propose au cours du sommeil non-REM semble être d'actuation difficile car c'est précisément là que le cortex va devenir de moins en moins activé au fur et à mesure que les phases du sommeil lent deviennent plus profondes.

Dans son commentaire à l'article de Llewellyn, Girard note que la possibilité d'un encodage élaboré en rapport avec l'hypothèse mnémonique avancée par sa collègue semble cohérente pour les épisodes de paralysie du sommeil (p. 619), un phénomène, nous le rappelons, issu fondamentalement d'une intrusion anormale de la conscience éveillée dans la phase REM du sommeil. La paralysie du sommeil est certes suffisamment différente du sommeil paradoxal, puisqu'elle conduit généralement au réveil, ce qui est loin d'être le cas en sommeil paradoxal. Cependant, les données concernant la paralysie (cataplexie) chez les sujets narcoleptiques – pour laquelle nous possédons des informations beaucoup plus précises par rapport à la paralysie du sommeil – indiquent que, dans cette condition, le cortex préfrontal se trouve désactivé, tout comme en sommeil paradoxal (Schaer *et al.*, 2012).

Pour trouver un autre accès neural pour arriver à la narration en cortex préfrontal, Cathiard et Abry (2014) proposent d'aller tirer avantage des expériences de *cortical mapping* intégrées dans un modèle qui rend compte de la *cognition motrice*, celui de Desmurget et Sirigu (2009). La modélisation proposée par ces auteurs permet de distinguer clairement l'intention motrice (*conscious motor intention*), le sentiment moteur (*motor awareness*) et le sentiment moteur véridictionnel (*veridical motor awareness*). Les sujets stimulés dans le cortex pariétal postérieur (PPC) rapportent ressentir l'envie, l'intention motrice consciente, de vouloir bouger certains membres de leur corps (selon le locus de la carte somatotopique). En augmentant légèrement le

voltage de la stimulation, ils ont l'impression d'avoir réellement bougé leur membre (n'ayant pas accès visuel ou tactile à leur membre), en pure *motor awareness*, alors qu'aucun mouvement n'avait été enregistré, même pas la contraction des muscles (EMG). Une des réactions d'un sujet suite à une stimulation dans l'aire de la face est particulièrement intéressante : « *I moved my mouth, I talked, what did I say ?* » (Desmurget *et al.*, 2009 : p. 812). Cependant, lorsqu'on leur montre cette absence de motricité, ils sont plutôt surpris mais, n'étant pas des sujet délusionnels, ils acceptent cette réalité (*veridical motor awareness*).

Pour ce qui concerne la paralysie du sommeil, l'aire pariétale qui contrôle l'expérience consciente du mouvement d'une partie du corps ayant été stimulée par les signaux de l'hippocampe, le mouvement ne peut se produire en état de paralysie, sinon pour ceux des petits muscles, comme ceux des yeux et des lèvres – mais dans ce dernier cas, le sujet ne pourra pas parler, le flux d'air des poumons n'étant pas contrôlable par les muscles intercostaux, paralysés. Le sujet se trouve ainsi dans un état comparable à celui de l'expérience de Desmurget et Sirigu : le cortex préfrontal étant désactivé au cours de cet état dissocié du cerveau, le mouvement (l'intention motrice du sujet) ne peut pas être transféré dans le frontal pour son exécution. Cependant, le sujet en garde la *motor awareness*, suffisamment après pour la narrativiser : en effet, quand le sujet sort d'une paralysie du sommeil, son cerveau préfrontal est alors réactivé. Cette hypothèse, qui doit être encore testée pour pouvoir confirmer sa validité, propose une explication pour comprendre comment une expérience de paralysie du sommeil peut être narrativisée.

Pour résumer, les intentions motrices du sujet en paralysie ne peuvent pas être exécutées en raison de la désactivation du cortex préfrontal ; cependant, le sujet en conserve le sentiment moteur qui est, en quelque sorte, mémorisé et transmis, par le biais de l'hippocampe, au cerveau préfrontal, une fois que le sujet est réveillé. L'expérience de paralysie de sommeil, enrichie par les traits universels du *sensorium* et *motorium* qui la caractérisent, peut ainsi être narrativisée et engendrer de riches matrices narratives et lexicales transculturelles. Le modèle anthropologique neurocognitif BRAINCUBUS nous permet de démontrer comment les deux composantes fondamentales d'OBE et d'AP3S peuvent, pour cet ensemble d'expériences cognitives conscientes universellement partagées, accueillir des systèmes de croyance et des structures narratives *homologues* puisqu'elles puisent directement dans ce riche *sensori-motorium* produit dans cet état onirique spécifique du cerveau qu'est la paralysie du sommeil.

8. Un cadre heuristique en anthropologie neurocognitive pour l'étude de la folkloristique

Dans les pages précédentes, nous avons construit un chemin neural pour passer de l'expérience à la narration et nous avons vu le rôle important qu'une expérience de paralysie du sommeil, avec son *sensori-motorium*, peut avoir dans la formation de systèmes de croyances et structures narratives. Le modèle BRAINCUBUS devient alors utile pour l'étude du folklore narratif car il nous permet de rechercher les fondements neuraux de ces matrices narratives à partir des deux composantes de base de cet état dissocié du cerveau humain, l'OBE et l'AP3S. La question de base qu'il nous reste à aborder ici concerne essentiellement l'existence d'une ontologie fantastique qui serait issue d'une de ces deux composantes de la paralysie du sommeil.

Une approche cognitive de l'étude du surnaturel, comme celle développée par le *cognitive turn* de Boyer, ne nous permet pas de trouver des solutions satisfaisantes pour répondre à notre question. Comme nous l'avons déjà remarqué, cette position s'inspire essentiellement de la psychologie cognitive mais assez peu des neurosciences. En outre, une des premières propositions majeures dans ce domaine a tout bonnement nié l'existence des êtres et apparitions fantastiques, ces mêmes *supernatural beings* que cette science cognitive de la religion se proposait d'étudier. Ainsi Sperber et Hirschfeld (2004), dans leur section « *The case of supernaturalism* », affirment que, contrairement aux autres mécanismes cognitifs dédiés, sous-tendant les systèmes de représentations culturelles, comme la biologie ou la sociologie intuitives : « *it is implausible (...) that representations of supernatural beings and events of the type found in all religions (and also in folklore, art and literature) are grounded in an ad hoc cognitive mechanism* ». Et ils expliquent plus loin que « *after all, supernatural beings, unlike kinds or social groups, were not part of the environment in which humans evolved* » (p. 44). Bref, ils soulignent que « *supernatural beings are (...) just impossible in nature* » (sic !).

Qui – à part Sperber et Hirschfeld – oserait nier que les êtres homéothermes comme nous, les chats du père du sommeil paradoxal, Michel Jouvet, au *comportement onirique* rendu manifeste, ne sont pas sujets aux apparitions d'êtres ou *corps* « *fantômes* », encore une fois aussi réels que peuvent l'être les membres dits « *fantômes* » ? Et pour nous, homéothermes humains, leur fallait-il attendre la somme *Hallucinations* (Blom et Sommer, 2012) ou l'agréable Dr Sacks (2012) de même date et grand titre ? Des expériences qui ne sont pas réservées à des pratiques extraordinaires (aux visions de mystiques extatiques, etc.), puisque ces phénomènes, vécus naturellement comme extraordinaires, apparaissent plus spécifiquement dans cet état du cerveau dit de *paralysie du sommeil*, qu'ont éprouvé au moins une fois dans leur vie près de la moitié des humains

« ordinaires », et qui font partie du patrimoine narratif de l'Humanité, domaine de la *folkloristique*, des incubes de l'Antiquité à la “*Old Hag*” de Terre-Neuve (Hufford, 1982). Et, maintenant, même l'équipe de Blanke, qui ne s'était jamais préoccupée de folkloristique, vient enfin d'évoquer, dans sa dernière expérience de production d'une sensation de présence grâce à un système de robotique virtuelle (Blanke *et al.*, 2014) :

Tales of ghosts, wraiths, and other apparitions have been reported in virtually all cultures. (...) The strange sensation that somebody is nearby when no one is actually present and cannot be seen (feeling of a presence [...]) is a fascinating feat of the human mind, and this apparition is often covered in the literature of divinity, occultism, and fiction. (p. 2681)

Nous soutenons que la question de base de l'existence d'une ontologie fantastique est essentielle pour fonder son imaginaire : une diversité en *imaginarium* basée sur un riche *sensorium* appartenant à l'expérience de la paralysie du sommeil. Notre approche neuroanthropologique nous a permis d'organiser un modèle de création cérébrale des ontologies fantastiques en reconnaissant leur nature de *corps fantômes*, neuralement bien réels, qui apparaissent dans cet état spécifique du cerveau. Notre but est donc celui d'étudier ces êtres fantastiques, que l'on retrouve dans les genres narratifs repérés par la folkloristique comme récits d'expérience ou récits de croyance (*belief narratives*), dans leur réalité neurale.

Pour développer notre analyse, nous proposons un cadre heuristique qui nous permet de rechercher les intuitions, contre-intuitions et sur-intuitions dont relèvent les informations élicitées par notre anthropologie neurocognitive dans l'étude des ontologies repérées par la folkloristique. Avant de présenter dans le détail ce cadre de travail, nous devons définir ce que nous entendons par les notions de « intuition » et « contre-intuition », reprises, en proposant des modifications assez importantes, du bagage conceptuel du *cognitive turn*, et celle de « sur-intuition ».

Le domaine de l'*intuitif*, ou « naïf », est réservé aux systèmes mis en évidence par la psychologie développementale : il ne représente donc pas le « sens commun » d'opinions d'adultes, mais plutôt l'ensemble de processus cognitifs que permettent aux êtres humains d'élaborer des inférences concernant certains domaines ontologiques (physique, biologie, sociologie, etc.) sans devoir, à chaque fois, analyser toutes les combinaisons possibles d'éléments qui composent l'environnement biophysique et social dans lequel nous vivons. Si cette notion est reprise exactement de l'approche cognitive de Boyer, nous utilisons, par contre, le concept de *contre-intuitif* d'une façon complètement différente : pour nous, la *contre-intuition* demeure, comme c'est l'usage, réservée en épistémologie à ce qui reste scientifiquement testé mais va totalement à l'encontre de l'*intuition*. Le commentaire que Gaston Bachelard (2011), grand philosophe de l'imaginaire et épistémologue d'une certaine relevée, nous livre à propos de ce que nous pouvons

considérer comme le rapport entre l'intuition et la contre-intuition, dans le sens que nous venons de préciser, est certainement d'une clarté remarquable :

C'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques. La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais « ce qu'on pourrait croire » mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. (p. 15)

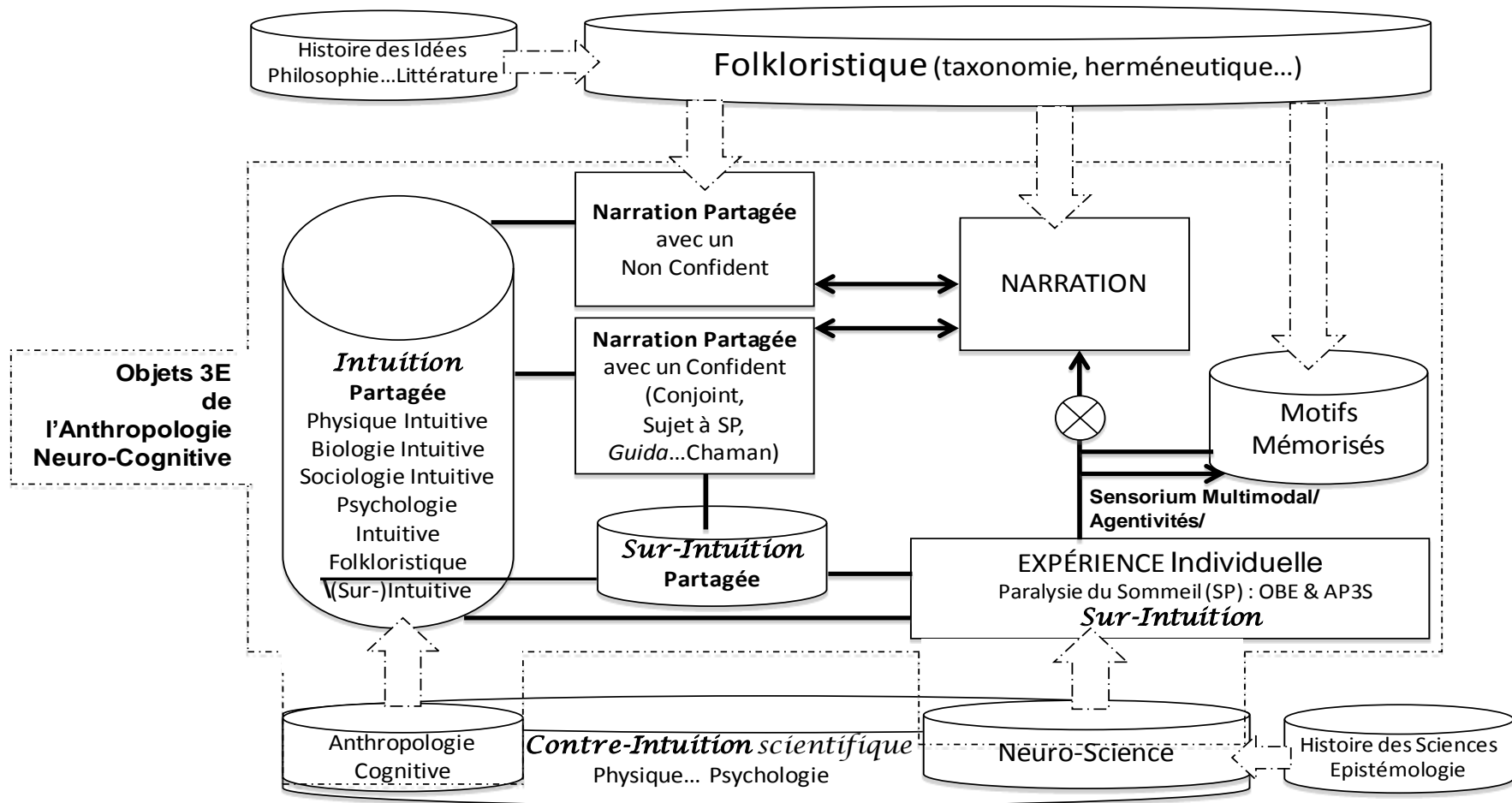
Bachelard nous confirme le caractère empirique de ce « complexe impur des intuitions premières » (p. 21) qui se limite à « traduire des besoins en connaissances » (p. 16), sans vraiment s'interroger sur la nature réelle des phénomènes. La *contre-intuition*, ou l'esprit scientifique, se pose donc en totale opposition à l'*intuition* car elle est en constante recherche d'une compréhension pleine de ce même phénomène, en allant au-delà du tissu d'erreurs issues de l'observation quotidienne de ces intuitions familières.

Pour comprendre cette distinction, nous proposons quelques exemples qui nous permettront d'éclaircir ce rapport de cohabitation si difficile entre l'*intuitif* et le *contre-intuitif*. Nous partirons d'un exemple concret. Tous ceux qui ont roulé, au moins une fois dans leur vie, sur les autoroutes françaises auront certainement remarqué les panneaux informatiques qui indiquent, en grosses lettres, que « la vitesse tue ». Il est indéniable que la vitesse représente un facteur aggravant de tout accident sur la route, mais la vitesse, par elle-même, n'a jamais tué personne. Elle constitue cependant une cible idéale car elle est *intuitivement* compréhensible, en étant l'argument le plus parlant, facile à mesurer et, ainsi, capable de frapper plus concrètement les imaginations. Si nous analysons d'un point de vue *contre-intuitif* cette situation, nous devons plutôt focaliser notre attention sur l'accélération en tant que dérivée mathématique de la vitesse, représentant la variation de la vitesse en fonction du temps. Quand une voiture est en mouvement, elle accumule une énergie cinétique proportionnelle à la masse et au carré de la vitesse. Si le véhicule s'arrête brusquement (violente décélération), l'énergie cinétique se libère et agit sur le corps humain dans l'habitacle qui continue à se déplacer à la vitesse du véhicule avant le choc (il subit donc une violente accélération). Ce n'est donc pas la vitesse qui va tuer le malheureux pilote de notre voiture accidentée mais c'est plutôt la décharge d'énergie cinématique que provoque la décélération violente de la voiture et, en conséquence, l'accélération, aussi violente que l'autre, de celui qui est en train de la conduire.

Nous espérons que cet exemple puisse fournir les éléments de réflexion qui contribuent à mieux comprendre la distinction entre *intuitif* et *contre-intuitif*. Nous passons maintenant à la notion de *sur-intuition* que nous avons introduite dans notre cadre heuristique. Ce concept est réservé à ce

que Sperber et Hirschfeld (2004) appellent « *supernatural* ». Dans le modèle que nous défendons, le domaine du surnaturel est fondé sur les avancées des connaissances en neurophysiologie sur les états du cerveau qui produisent des hallucinations. Ces *sur-intuitions* sont non seulement narrativement transmissibles, mais aussi fondamentalement expérientielles pour ceux qui ont vécu une expérience de ce type et pour ceux qui ont partagé l'expérience d'un proche. Ce *sur-intuitif* remplace donc le *contre-intuitif* bricolé par Boyer, dans son hypothèse *Minimally Counter-Intuitive*, ou les variantes chez d'autres cognitivistes.

Nous pouvons maintenant proposer (Figure 13) le cadre heuristique, élaboré avec Marie-Agnès Cathiard et Christian Abry, qui accompagne le modèle d'anthropologie neurocognitive BRAINCUBUS et que nous analyserons ci-après.



Un Cadre Heuristique en Anthropologie Neuro-Cognitive pour l'Étude de la Folkloristique (Sur-)Intuitive : *Intuition, Contre-Intuition, Sur-Intuition*

Figure 13. Un cadre heuristique en Anthropologie Neuro-Cognitive pour l'étude de la Folkloristique (Sur-)Intuitive : Intuition, Contre-intuition, Sur-intuition. (D'après l'annexe d'Abry et Cathiard, in Armand, 2015)

Pour commenter ce cadre heuristique, nous commençons par indiquer que les carrés indiquent classiquement des processus ou des traitements, tandis que les cylindres représentent des informations en mémoire. En outre, les traits pleins sont des liens permanents, orientés ou non dans un flux de processus, représentés par les traits fléchés. Les flèches pleines en point-tiret désignent la relation entre les Champ d'études et les Objets 3E* de ces études (*3E = *Embedded, Embodied, Embrained* selon la dynamique de la cognition proposée par Van Gelder dans l'encyclopédie des sciences cognitives du MIT, MITECS, 1999).

Nous commençons à noter que le cadre en point-tiret qui entoure les objets de l'anthropologie neurocognitive englobe seulement une partie de l'anthropologie cognitive et des neurosciences. La partie de l'anthropologie cognitive qui nous intéresse dans le cadre de notre approche est celle issue directement des approches en psychologie développementale qui nous disent quelque chose par rapport au domaine de l'intuitif. Nous notons que, à côté des domaines ontologiques classiques, déjà acceptés par le *cognitive turn* de Boyer, nous avons ajouté celui de la *folkloristique intuitive et sur-intuitive* qui représente l'univers du surnaturel qui a été exclu par Sperber et Hirschfeld (2004). Nous avons décidé d'insérer la partie des neurosciences nécessaires pour comprendre les expériences *sur-intuitives* issues de la paralysie du sommeil. Nous retrouvons donc, dans cet ensemble, une référence précise aux deux composantes principales de la paralysie du sommeil, l'OBE et l'AP3S, qui permettent la création neurale de toutes les ontologies *sur-intuitives* qui apparaissent dans cet état dissocié du cerveau humain. Si l'anthropologie cognitive et les neurosciences dérivent directement du domaine de la *contre-intuition*, nous avons décidé de mettre en état d'attente comme science la folkloristique qui relève classiquement des Humanités. Toutefois, nous reconnaissons les apports, dont les réalisations majeures sont descriptives, que cette discipline nous a apportés pour la construction du modèle BRAINCUBUS. Nous pensons à ce propos aux essais taxinomiques, soient les index des types et des motifs narratifs, dont la préciosité, comme les repérages des événements astronomiques de Tycho Brahe, a été fondamentale pour le développement de la transculturalité de notre approche anthropologique neurocognitive.

Grâce à l'interface entre les Humanités, avec la folkloristique et l'ethnographie narrative, et les Sciences neuro-cognitives, nous avons pu construire un modèle qui nous a permis d'unifier les « fantômes » de l'imaginaire humain. A travers l'analyse du riche *sensori-motorium* produit par l'état spécifique du cerveau qu'est la paralysie du sommeil, nous avons pu reconstruire les matrices narratives et lexicales qui sous-tendent des systèmes de croyance et des structures narratives *homologues* présentes dans des domaines culturels très différents. Nous avons donc pu démontrer que l'anthropodiversité trouve facilement sa place sans s'opposer à l'universalisme neurocognitif

spécifique de cette expérience, en confirmant ainsi la nature « *environmental embedded, corporeally embodied and neurally embrained* » de la cognition humaine (Van Gelder, 1999).

9. Une pierre de touche exemplaire : *Intuition, contre-intuition et sur-intuition du vol*

Pour comprendre à fond le rapport entre *intuition, contre-intuition et sur-intuition*, nous voulons proposer une réflexion en partant de l'analyse d'un phénomène onirique, celui du rêve de vol⁴¹. Pour nous, seule une *anthropologie neuro-cognitive*, en continuité avec la psychologie développementale expérimentale dite « naïve », pourra nous autoriser à parler : 1) d'un vol *sur-intuitif* de corps « fantômes » neuraux contrastant avec 2) notre *physique intuitive*, celle des enfants et des adultes, soulignant l'impossibilité pour un homme de pouvoir s'envoler seulement de son propre corps, sans aucune aide de type mécanique, 3) contrairement au *vol en impesanteur* – qui reste, même après des années de vols spatiaux – jusque dans son principe, *contre-intuitif*. Toutefois, si de tels déplacements aériens contrastent avec la physique intuitive de notre monde sensible, la conception *intuitive* du « vol » des corps des astronautes en orbite est bien loin de la *physique contre-intuitive* d'une chute en *impesanteur*. Maxime Souarev, ingénieur de bord de la Station spatiale internationale (ISS), déclarait à l'agence d'information RIA Novosti (« Espace : en apesanteur le cosmonaute se déplace à l'aide des pieds », 10 décembre 2009) que les pieds restent le principal moyen de donner une impulsion : « au début je me sentais comme un bébé qui apprend à marcher, maintenant ça y est j'ai pris l'habitude : on s'écarte au moyen des pieds et on s'envole ». On ne flotte pas parce qu'on est trop loin de la terre pour tomber : c'est en fait une chute perpétuelle ; et on ne peut se déplacer en agitant nos bras comme des ailes (ou nager). Nous

⁴¹ Celui du vol onirique n'est pas le seul exemple qui nous permet d'analyser le rapport entre ces trois concepts : l'écholocation animale et humaine en représente un autre très précis. Nous devons au naturaliste italien Lazzaro Spallanzani la découverte de ce système de déplacement chez les chauves-souris. Dans sa *Lettera sopra il sospetto di un nuovo senso nei pipistrelli* (1794), il rapporte les expérimentations qui l'ont amené à découvrir que ces animaux n'utilisent pas les yeux pour s'orienter au cours de leurs vols nocturnes mais se dirigent avec leurs oreilles. Contre toute attente intuitive concernant la vision chez les êtres vivants, Spallanzani met en évidence, pour la première fois, un moyen de localisation et de détection, fortement contre-intuitif, qui permet à la chauve-souris d'émettre des vocalisations ultrasoniques et d'en écouter l'écho de retour afin de pouvoir localiser les éléments de l'environnement où elle se trouve et, par conséquent, de repérer ainsi ses proies dans des conditions particulièrement difficiles (ex. manque de lumière). Certains papillons nocturnes de la famille des Arctiidés ont développé un système de défense face aux insectivores chassant par écholocation : le développement d'un organe tympanique spécifique permet, en effet, à ces papillons de percevoir les ondes ultrasoniques émises par les chauves-souris et de brouiller ainsi leurs retours d'écho en émettant des claquements sonores produits par des sacs vocaux situés sur le thorax (Gouailler, 2008). Nous retrouvons la technique d'écholocation chez certaines personnes aveugles qui leur permet d'identifier de façon précise la position et la taille des objets à proximité et d'utiliser ces informations pour contourner des obstacles en émettant des claquements palataux avec la langue et en écoutant le retour d'écho. Il ne leur faut donc pas un don surnaturel pour pouvoir « voir » avec leurs oreilles mais certes un entraînement particulier pour développer cette aptitude d'écholocation et se former une image auditive précise à partir des retours d'écho. Les travaux de l'équipe de Goodale (Milne *et al.*, 2015) sur la plasticité du cerveau ont permis de mettre en évidence la fonction de certaines aires cérébrales, comme celle du cortex parahippocampique (PHC), normalement activées chez les voyants lors du processus de vision, dans l'analyse des échos chez les aveugles afin de leur fournir une représentation topographique de l'environnement décelé en utilisant cette technique d'écholocation.

insistons encore sur ce fait déjà développé par Bachelard (2011) : en physique notamment, nos *intuitions* ne nous aident pas à réagir de manière appropriée aux phénomènes *contre-intuitifs*.

Même en s'éloignant de la façon la plus évidente de la vie quotidienne, l'expérience du rêve de vol peut bien représenter un universel onirique. Isabelle Arnulf (2014, pp. 31-32) nous rappelle qu'un grand chercheur allemand sur le rêve, Michael Schredl (2011), a pu montrer, en dépouillant une longue série d'études tirées de différentes bases de données, que « 30 à 63% des personnes interrogées ont *au moins une fois* dans leur vie volé en rêve ». Toutefois, nonobstant cette prévalence très élevée, nous devons souligner que, depuis le suivi d'un même sujet sur plusieurs années, ce type de rêve est relativement peu fréquent et, tout en restant un des rêves les plus marquants, on n'en trouve environ que 0,5 à 2% au cours de la vie d'un même individu.

Cette expérience de vol onirique met en cause notre vision naïve (*intuitive*) de la réalité, dans laquelle l'on ne peut pas s'envoler de notre propre corps. Depuis les temps les plus reculés de l'histoire humaine, les hommes ont toujours partagé ce désir universel de s'opposer à la force de gravité pour pouvoir s'envoler, libres, dans les cieux. Dédale, ayant construit, depuis le mythe grec, un appareil ailé avec des ailes plumées pour s'échapper du labyrinthe où le roi Minos l'avait enfermé, regarde son fils Icare, défiant les dieux et la nature dans son ardeur frénétique d'*hubris* de s'envoler dans le ciel, être précipité après s'être trop rapproché du soleil qui a fondu la cire tenant ensemble les plumes de ses ailes artificielles. Toutefois, de la technique dédalienne, permettant d'atteindre la maîtrise du monde (Jacobs, 1997 : p. 108), jusqu'à arriver aux esquisses de l'ornithoptère de Da Vinci (Goodheart, 2011), le rêve d'Icare⁴² reste encore loin d'être réalisé. Même pas le vol en *wingsuit*, discipline récente qui prévoit l'utilisation d'une combinaison en forme d'aile qui permet d'augmenter la portance du corps pour ralentir la chute – et de transformer la vitesse obtenue par la force de gravité pour planer horizontalement – mais pas encore assez pour atterrir/amerrir en douceur sans parachute⁴³, n'a encore permis à l'homme de s'envoler comme les oiseaux.

Et, pourtant, l'être humain, dans son rêve nocturne, réussit à vivre une expérience de vol authentique qui l'amène à vagabonder dans les airs et à visiter des pays lointains. Et sans aucune aide mécanique ! En effet, dans 80% des rapports de rêve de vol, le rêveur vole délibérément,

⁴² Dans le sillon de *Six personnages en quête d'auteur* de Pirandello – mais à l'opposé ! – l'Icare né de l'imagination d'Hubert, méta-auteur protagoniste du roman de Queneau, *Le vol d'Icare* (1968), s'envole du roman (« Ah ! Icare ! Icare ! » crie Hubert au début du chapitre XIV, « pourquoi fuir le destin que je t'ai fixé ? Où as-tu échoué en voulant voler de tes propres ailes ? J'attends ton retour, qu'il soit volontaire ou provoqué ») pour retomber, à la fin du roman, après s'être trop élevé dans le ciel sur un cerf-volant, dans le livre d'Hubert qui déclare enfin que « tout se passa comme prévu, mon roman est terminé ».

⁴³ Le 23 mai 2012, il a fallu au cascadeur Gary Connery une longue file de grands cartons d'emballage empilés pour amortir sa chute, exploit inégalé à ce jour.

uniquement de son propre corps, sans besoin d'aucun support qui lui permette de flotter, au cours de son voyage, dans l'air. Il s'agit bien de l'expérience fondamentale du vol onirique que Bachelard (1943 : chapitre I) a si bien dégagée dans son *L'air et les songes* : un vol *sans ailes*, un vol *aptère* qui n'a pas besoin d'imiter notre *physique naïve* du vol des oiseaux.

Ce vol sans ailes est bien évidemment loin de la *physique contre-intuitive*. Notre vision naïve (*intuitive*) de la physique du vol des oiseaux, pour laquelle l'aérodynamique des battements d'ailes leur permettrait de s'envoler, ne tient pas compte de la notion fondamentale de *portance*, la force physique qui permet à un aéronef – tout comme aux oiseaux – de s'élever et de se maintenir en altitude. La physique du vol ne peut se contenter du théorème de Bernoulli qu'on arrive à rendre « sensible » par l'écoulement du fluide (l'air) plus rapide sur le dessus bombé de l'aile qu'en-dessous, où la pression est donc plus forte et entraîne, à cause de ce différentiel, la poussée vers le haut. Toutefois, cette démonstration ne permet pas d'expliquer le fonctionnement d'une aile sans qu'il y ait une conservation de la poussée avant et après la séparation du flux qui puisse permettre à l'objet de maintenir son altitude. Pour résoudre cette question, nous devons attendre le théorème de Kutta-Joukowski qui introduit la notion de circulation. Selon cette théorie, si le profil de notre aile possède un bord de fuite tranchant, le fluide passant par le côté de l'aile le plus court doit franchir le bord de fuite à haute vitesse et remonter le flux pour rejoindre le fluide qui emprunte le chemin le plus long. Il y a donc la formation d'un tourbillon initiateur qui entraîne, par viscosité, la création d'un autre tourbillon attaché à l'aile mais tournant en sens inverse. C'est alors que la portance se crée.

Le fait de voler en rêve sans aucune aide mécanique exige donc une explication en raison de son incongruité avec l'intuition que nous avons de la réalité qui nous entoure. Déjà Nodier (1832a), dans le cas qu'il serait devenu, dit-il, « assez célèbre, assez riche, ou assez grand seigneur pour élever sa voix jusqu'à elle », se proposait de soumettre à l'Académie des Sciences cette même question :

Pourquoi l'homme qui n'a jamais rêvé qu'il fendît l'espace sur des ailes, comme toutes les créatures volantes dont il est entouré, rêve-t-il si souvent qu'il s'y élève d'une puissance élastique, à la manière des aérostats, et pourquoi l'a-t-il rêvé longtemps avant l'invention des aérostats, puisque ce songe est mentionné dans tous les onéirocritiques anciens, si cette prévision n'est pas le symptôme d'un de ses progrès organiques ? (p. 336)

Dans sa *De la palingénésie humaine et de la résurrection*, la même œuvre où nous pouvons lire le propos que nous venons de présenter, Nodier imagine l'évolution d'un être aux facultés respiratoires élargies et doué de membranes élastiques et dociles qui

[...] traversera les airs dans toutes les directions qu'il lui plaira de parcourir ; non pas à la manière d'Icare, dont l'ajustement d'oiseau répugnoit à toutes les possibilités de notre

configuration physique ; non pas avec les quatre ailes de Mercure, que l'iconographie poétique avoit mieux assorties à l'équilibre et au mécanisme de nos forces ; mais en faisant le vide à son gré dans son large viscère pneumatique, et en frappant la terre du pied, comme l'instinct de son organisme progressif l'enseigne à l'homme dans ses rêves. (pp. 334-335).

Depuis la création de cet « homme-aérostat », comme le définit Bachelard (1943, p. 35), nous pouvons comprendre que Nodier joue avec le fantastique, une émanation irréfutable de l'être humain, pour construire un imaginaire des machineries volantes autour de l'expérience du vol onirique. Pour Nodier (1953), « le sommeil est non seulement l'état le plus puissant, mais encore le plus lucide de la pensée, sinon dans les illusions passagères dont il l'enveloppe, du moins dans les perceptions qui en dérivent, et qu'il fait jaillir à son gré de la trame confuse des songes » (p. 199). Cet état est, pour lui, une porte qui s'ouvre sur la vraie réalité, un parcours de connaissance autre et supérieur qui lui permet de regarder et de comprendre le monde : « la carte de l'univers imaginable n'est tracée que dans les songes » (p. 200). Comme nous le rappelle Bachelard, « avant que Nodier se soit livré au jeu de rationalisations fantaisistes, il a signalé cette grande vérité que *le vol onirique n'est jamais un vol ailé* » (Bachelard, 1943 : p. 36). Il continue un peu plus loin en précisant que, « *quand l'aile apparaît dans un récit de rêve de vol, on doit soupçonner une rationalisation de ce récit*. On peut être à peu près sûr que le récit est *contaminé* [notre italique], soit par des images de la pensée éveillée, soit par des inspirations livresques » (p. 36). Nodier avait donc vu clair quand il mettait en évidence que le vol onirique reposait sur une base plus profonde, qui s'éloignait de la perception intuitive du monde sensible où les ailes représentent un intermédiaire fondamental pour pouvoir s'envoler dans les cieux. Les ailes deviennent ainsi, en voulant suivre la réflexion bachelardienne, la rationalisation du vol onirique : « *dans le monde du rêve on ne vole pas parce qu'on a des ailes, on se croit des ailes parce qu'on a volé* [notre italique]. Les ailes sont des conséquences. Le principe du vol onirique est plus profond. C'est ce principe que l'imagination aérienne dynamique doit retrouver » (pp. 36-37). Le vol onirique devient, pour nous, une *sur-intuition*, un phénomène qui nous permet d'aller au-delà du vol ailé intuitif des oiseaux.

10. Le partage du *sur-intuitif*

Le cadre heuristique qui accompagne le modèle BRAINCUBUS nous permet de tisser le lien entre notre vision naïve de la réalité, où les hommes ne volent pas de leur propre corps, et cette *sur-intuition* qui permet à certains individus de faire l'expérience du rêve onirique et de s'envoler de leur propre corps. Nous considérons de tels vols oniriques comme des déplacements de corps « fantômes » neuraux qui peuvent bien se déclencher, comme nous l'avons amplement démontré, au cours d'une expérience de paralysie du sommeil. Déjà Nodier (1832b), dans son étude *De quelques*

phénomènes du sommeil, avait en quelque sorte pressenti la composante d'OBE dans le phénomène du cauchemar – pour nous, *paralysie du sommeil* – quand il écrivait que :

[...] le cauchemar ne s'exerce que sur des fantaisies lugubres et repoussantes. (...) il prête au vieillard le vol de l'oiseau pour traverser les mers et les montagnes ; et auprès de ces montagnes, les Alpes du monde connu disparaissent comme des grains de sable ; et dans ces mers, nos océans se noient comme des gouttes d'eau. (pp. 142-143)

Nous rappelons encore une fois que 40-50% de la population peut faire l'expérience d'un épisode de paralysie du sommeil – et donc de ses deux composantes d'AP3S et d'OBE – au moins une fois au cours de la vie (ICSD-III R : p. 166). Tandis que la prévalence d'OBE se situe entre 10%, pour la population générale, et 25%, chez les jeunes étudiants, avec des pics d'incidence qui peuvent monter jusqu'à 42% chez d'autres sous-populations particulières comme les schizophrènes (Blackmore, 1986 ; cf. Alvarado, 1896 et 2000). Bref, comme le disent Cathiard et Abry (2014), dans le titre fort évocateur de leur publication, « *even a wingsuit is useless for the brain's wingless flight* ».

Un autre aspect que le cadre heuristique nous permet d'observer, concerne le partage de cette expérience sur-intuitive de vol onirique : comment ceux déjà nombreux qui ont éprouvé ces OBEs, qui ont donc eu la *sur-intuition* de ce vol aptère dans l'état propice de paralysie du sommeil, transmettent-ils leur expérience sur-intuitive à ceux légèrement plus nombreux qui n'y ont jamais été sujet ? Pour répondre à cette question, nous devons nous tourner vers la folkloristique qui nous permet de suivre la trace de ces voyages aériens de corps « fantômes » jusqu'aux Alpes Carniques du Frioul. C'est ici que les pages consacrées aux interrogatoires des *benandanti*, découverts par Carlo Ginzburg (1980) dans le Frioul du XVI^{ème} siècle, nous racontent les batailles nocturnes réalisées par ces *benandanti*, partant, les nuits des Quatre-Temps, combattre, avec leurs gourdins de fenouil, les sorciers gâteurs de récoltes. La femme de l'un d'eux, Paolo Gasparutto, se rappelle :

[...] qu'une nuit d'hiver, se réveillant effrayée, elle avait appelé Paolo pour qu'il la rassure : "bien que je l'aie appelé une dizaine de fois en le secouant, je n'ai jamais pu le réveiller et il se tenait le visage tourné vers le haut". Un peu plus tard, elle l'avait trouvé en train de marmonner : "ces *benandanti* disent que lorsqu'il quitte le corps leur esprit ressemble à une petite souris, de même lorsqu'il revient, et *si le corps, pendant qu'il est privé d'esprit était retourné, il demeurerait mort car l'esprit ne pourrait rentrer*". (pp. 40-41, nos italiques)

Ce type d'expérience non-isolée, vécue et transmise par Gasparutto, avec l'esprit sortant sous forme de petite souris pour un voyage extracorporel, peut être rattaché à une forme plus typiquement sorcellaire, collectée dans les Alpes occidentales, qui répond plus précisément au motif narratif G251.1. *Witch recognized by seeing wasp (beetle) enter her mouth while asleep. Only when it enters can she be awakened* :

Elle piochait des pommes de terre au Chastera. Après le repas de midi, elle se couche à l'ombre et s'endort. Une grosse mouche sort de sa bouche et s'envole dans la direction du Villard-Saint-Jean. Au bout de quelques minutes, tant elle allait vite, elle atteint ce village, pénètre dans une maison, enfonce une aiguille dans la tête d'un enfant qui dormait. Là-bas, la sorcière repose toujours. Passe un garçon qui, pour s'amuser, la tourne, face contre terre. La mouche revient de son expédition, mais ne peut réintégrer sa demeure. (...) Les sœurs de la femme arrivent à cet instant et la retournent, face contre ciel. On lui demande des explications. « Je viens, dit-elle, du Villard-Saint-Jean où j'ai enfoncé une aiguille dans la tête d'un enfant ». On veut la faire repartir immédiatement. « Je ne le peux pas avant demain ». Le lendemain, elle retourne dare-dare au village. Mais il était trop tard. L'enfant était mort. (Villard-Reculas, Isère) (Sévoz, 1913)

Ces deux narrations nous permettent de mettre l'accent sur une préoccupation universellement partagée que nous retrouvons, depuis l'héritage tylorien, comme une des possibles matrices narratives qui permettent de comprendre les déplacements *sur-intuitifs* en OBE et le partage de ces expériences avec des personnes qui ne les ont jamais vécues : le retour de l'âme décorporée partie visiter au cours de ses vagabondages nocturnes. Le *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson, notre carte de repérage des motifs narratifs du trésor international des narrations, nous rapporte une série de motifs qui correspond bien aux inquiétudes de ces vagabonds aériens *sur-intuitifs* :

E721.1.1. *Sleeper not to be awakened, since soul is absent.*

E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body.*

E721.2.2. *Soul of sleeper prevented from returning by moving the sleepers body.*

Savoir qu'on ne doit pas déplacer, et plus précisément retourner le corps du rêveur en paralysie du sommeil est une *sur-intuition* acquise, un savoir-faire vital, pour qui partage avec le sujet en OBE ses récits et sa couche. Le danger de déplacer le corps du sujet en paralysie du sommeil est principalement lié au fait que, dans cet état dissocié du cerveau, tout comme dans le sommeil paradoxal, il est impossible de reprendre le contrôle de sa respiration volontaire à cause de la paralysie des muscles intercostaux externes. L'action de retourner sur la bouche une personne en paralysie reviendrait à la mettre en danger de mourir par suffocation. La connaissance de ce savoir-faire primordial devient ainsi une *sur-intuition* acquise pour prévenir le fait que l'âme puisse se perdre pour toujours au cours de ses vagabondages. Cette *sur-intuition* devient donc le pivot neural transculturel autour duquel nous pouvons construire une unification de ces expériences de vol oniriques de corps « fantômes », en OBE.

DEUXIEME PARTIE

*Ethnographies narratives du proche au lointain
en distants milieux alpins*

Dans cette deuxième partie de notre thèse, nous voulons proposer un voyage à travers les folklores narratifs alpins, en envisageant une « traversée » des Alpes françaises, en connexion par les Alpes francophones de la Vallée d'Aoste, pour mettre en évidence les similarités et les différences entre ces deux patrimoines narratifs, voisins de cols en dépit de l'imposant Mont Blanc. Nous continuerons ensuite notre parcours de haute montagne en rejoignant les hauts territoires himalayens du Népal qui, n'étant quand même pas en contact direct avec les cols de nos Alpes, appartiennent à la même ceinture alpino-himalayenne en cours de formation et transformation depuis l'orogénèse alpine du Cénozoïque. Le but de ces traversées alpines sur la longue distance est d'explorer les différents patrimoines narratifs de ces deux territoires afin de pouvoir développer une analyse comparée basée sur une ethnographie et une neuroanthropologie des expériences neurocognitives conscientes qui ont permis la formation des entités fantastiques qui habitent ces imaginaires alpins. Cette approche transculturelle nous permettra de focaliser notre attention sur les narrations dites *experience-centered* induites dans l'état cérébral identifié comme *paralysie du sommeil*. Cette analyse nous autorisera à explorer les corrélations entre les bases neurales de ces expériences et l'anthropodiversité de leur narrativisation afin de pouvoir appréhender les phénoménologies oniriques qui donnent naissance à plusieurs des ontologies surnaturelles habitant ces imaginaires narratifs.

Chapitre 1

Traversée, en narration, des Alpes francophones

1. La *chauchevieille* : présence d'un nom pour le cauchemar dans les Alpes

Nous commençons notre parcours sur les traces des êtres de cauchemar en partant du folklore des Alpes françaises. Le choix d'entreprendre ce voyage en narration à travers les Alpes en partant des territoires de montagne français est lié fondamentalement à la disponibilité de nombreux recueils qui nous permettent d'avoir un accès facile à la richesse narrative de ces régions. Toutefois, il faut constater que la région des Alpes françaises, à la différence de ce qui s'était passé pour les autres régions de la France, avait été un peu à l'écart de cette entreprise de collecte des savoirs traditionnels et des narrations populaires qui avait eu une impulsion particulière suite à l'édition des travaux des frères Grimm, à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Nous devons à Arnold Van Gennep une attention spécifique pour le domaine alpin français : en effet, il lança, dès 1909, une série d'enquêtes par questionnaire dans les territoires de l'Auvergne et du Velay et en organisant personnellement des recherches en territoire savoyard. Toutefois, au cours de ses enquêtes dans les Alpes françaises, Van Gennep ne réussit pas à recueillir des récits de croyance concernant tous ces êtres surnaturels qui auraient dû habiter l'imaginaire de ces populations alpines. Déçu des résultats de ses collectes, il se demandait alors, « malgré mes demandes répétées il n'y a pas eu moyen d'obtenir un seul conte de type merveilleux ou de fées dans les Hautes-Alpes. Des enquêtes complémentaires seraient-elles plus heureuses ? » (cité par Tenèze, 1982 : p. 12). Entre 1950-1951, le jeune Charles Joisten, âgé de quatorze ans, découvrait l'œuvre de Van Gennep sur les Hautes-Alpes et, passionné de contes et récits traditionnels, il décida d'entreprendre une exploration précise du folklore de Champsaur, du Queyras et du Briançonnais, en ramenant une riche moisson de récits de croyance et de contes merveilleux. Ayant rencontré Van Gennep en 1951 qui lui conseilla de contacter Paul Delarue, le grand spécialiste du conte populaire français, Charles Joisten continua – au-delà de la déception de Van Gennep sur la narration de tradition dans ce secteur – son œuvre de collecte d'abord dans les Hautes-Alpes, pour passer, ensuite, à l'exploration des départements voisins de l'Isère et de la Drôme et découvrir, enfin, à partir de 1957, la littérature orale de la Savoie et de la Haute-Savoie.

La collecte alpine de Charles Joisten récemment éditée dans son intégralité par Alice Joisten et Nicolas Abry (entre 2005 et 2010), représente pour nous la base fondamentale pour partir de l'ethnographie de la narration en domaine alpin. Les cinq volumes rassemblant le plus riche

répertoire narratif de récits de croyance des Alpes francophones sont d'autant plus utiles que la totalité des narrations a été classée en utilisant le *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson, œuvre monumentale pour toute enquête comparative dans le domaine de la folkloristique narrative. Dans ces sections concernant le folklore narratif des Alpes françaises, nous utiliserons largement l'œuvre de Charles Joisten afin de mettre en évidence une partie des récits de croyance concernant un ensemble spécifiques d'ontologies fantastiques aux fonctions indéniablement cauchemardesques. Nous devons remercier Alice Joisten pour nous avoir confié un travail de systématisation de la collecte de son mari Charles, en identifiant différentes catégories d'êtres fantastiques, dont celle des *cauchemars*, qui nous intéressent principalement pour le développement de notre analyse. En encadrant nos réflexions dans le modèle d'anthropologie neurocognitive BRAINCUBUS, nous présenterons quelques considérations sur l'origine neurale de ces ontologies surnaturelles alpines à partir de la composante d'AP3S de la paralysie du sommeil.

Une première réflexion qui nous permettra ensuite d'aborder le folklore narratif des Alpes françaises concerne l'existence d'un terme spécifique pour désigner le concept de cauchemar dans les dialectes francoprovençaux et provençaux parlés par ces populations alpines. Alice Joisten, Christian Abry et Dominique Abry-Deffayet (1988) se sont posés ce même problème et ont cherché à le résoudre en se tournant vers les atlas linguistiques et ethnographiques des régions concernées, en espérant pouvoir individualiser, à partir des cartes dialectales, une solution terminologique à leur interrogation. Malheureusement, les résultats cartographiés n'ont pas répondu aux attentes. L'*Atlas linguistique et ethnologique du Jura et des Alpes du Nord* ne présente aucune réponse ni pour le mot « rêve » ni pour « cauchemar » : cette lacune, comme les notent les auteurs, est compréhensible, en considérant les 5000 entrées dans plus de 80 communes. En nous déplaçant vers les limites occidentales du domaine linguistique du francoprovençal, l'*Atlas linguistique du Lyonnais* nous apporte seulement une notation en marge pour la carte 943 consacrée aux réponses sur le rêve : « nos témoins ont paru étonnés de cette question [cauchemar]. Quelques-uns ont répondu « mauvais rêve » ; quelques autres « j'ai bataillé » (p. 46). Une notation semblable a été donnée par l'*Atlas linguistique de Gascogne* où la question relative au cauchemar « ne donnant rien qui vaille » a tout simplement été supprimée à mi-enquête et remplacée par la question « rêver » (carte 1446). Et les résultats du plus récent *Atlas de la Franche-Comté* (carte 147, question 338) n'a donné qu'un seul « enfantômé » pour quelques dizaines de « méchants rêves » (p. 63, note 4).

Ces échecs des recherches dialectologiques dans l'individualisation d'un terme pour cette expérience, pourtant assez commune dans la population générale, nous permet de réfléchir sur la conceptualisation que les témoins de ces enquêtes ont construite autour de la notion de cauchemar. Le cauchemar était-il devenu un simple « mauvais rêve », en suivant ainsi le même parcours de

perte sémantique de la signification étymologique du terme que de nombreuses autres langues ont eu aussi ? A partir de l'étymologie du terme, l'accent est mis plutôt sur les sensations d'oppression et d'étouffement, accompagnées par la profonde angoisse que cette expérience réveille chez le sujet en paralysie. Nous nous trouvons donc bien loin des préoccupations qui suivent un simple mauvais rêve. Les linguistes et les dialectologues engagés dans le relevé des données atlasologiques auraient-ils raté le phénomène en posant la mauvaise question à leurs informateurs ? Et, pourtant, les enquêteurs de l'*Atlas linguistique et ethnographique de l'Italie et de la Suisse méridionale* (AIS), Paul Scheuermeier, pour l'Italie centrale et méridionale et une partie de la Suisse, Gerhard Rohlf, pour l'Italie méridionale, et Max Leopold Wagner, pour la Sardaigne, ont fait une moisson d'une richesse époustouflante de termes dialectaux se référant au cauchemar dans sa signification étymologique (carte 812). L'*Atlas linguistique italien* (ALI), encore aujourd'hui en cours de rédaction, présente aussi une bonne base de données pour la carte « cauchemar » (carte 637). Nous pensons que les enquêteurs des atlas linguistiques de la France, probablement moins préparés d'un point de vue ethnographique que leurs collègues suisses, aient pu échouer dans leur collecte du terme dialectal pour cauchemar car ils n'ont pas su formuler une bonne question, n'ayant pas une connaissance précise de cette expérience.

Toutefois, nous devons souligner que les deux attestations, « avoir bataillé » et « enfantômer », issues des atlas que nous avons cités se montrent utiles pour commencer notre analyse et présentent des aspects intéressants que nous pouvons relever à partir d'une connaissance approfondie de l'expérience de paralysie du sommeil. L'idée d'une bataille menée contre ces corps « fantômes » qui se manifestent sur notre poitrine pour nous écraser est un aspect assez commun de ces épisodes. Le sujet en paralysie cherche, en effet, à s'opposer à cet être agent qui le retient bloqué dans son lit, sans pouvoir ni bouger ni crier. Un des types dialectaux pour définir ce cauchemar, connu pour le francoprovençal et le provençal alpins, est celui de *chauchevieille*. Comme le notent Christian Abry et Charles Joisten (1976), cette simple attestation de cauchemar existe aussi sous sa forme nettement personnifiée : la *chauchevieille*, devient une vieille sorcière qui *chauche*, qui vient peser sur les dormeurs, en les étouffant. Des anciennes attestations, citées par Abry et Joisten (cf. pp. 128-129), de cet être fantastique malfaisant le présentent comme « [des] vieilles sorcières qui descendent la nuit par la cheminée, et (...) vont se coucher sur les malades et les tourmenter » (Champollion-Figeac, 1809 : p. 125) ou, pour la Suisse romande, « [une] sorcière qui, dans le sommeil, vous met un pied sur la gorge pour vous étouffer : elle arrive sur une cheval aveugle qu'elle laisse à la porte » (Bridel, 1886 : p. 391). Le mot *chauchevieille*, avec toutes ces variantes phonétiques (v. Annexe Alpes-Cauchemar : doc. 7 *sousse-vyélye* ; doc. 8, 9, 10 *susse vzhélye* ; doc. 15 *carco-vièio* ; doc. 16 *tchaotche-vyèlyà* ; doc. 34 *tsofe vilye* ; etc.), dérive de la base

latine *calcare*, fouler, piétiner, tout comme le mot cauchemar composé de l'ancien français *chaucher* (croisé avec le picard *cauquer*) et de *mare*, emprunté du moyen néerlandais *mare*, fantôme nocturne.

2. Le *chaufaton*, un lutin-cauchemar des Alpes

Pour avancer dans notre analyse des cauchemars alpins, il est intéressant de mettre en évidence un mot chablaisien qui nous permet d'aborder une catégorie spécifique de lutins-cauchemars : le *chaufaton* (cf. Abry et Joisten, 1976). Avant d'aborder cette figure du folklore alpin, nous devons rappeler que, dans toute l'aire francoprovençale⁴⁴, la dénomination la plus commune pour le lutin domestique est une forme dérivée du latin *silvanus*, *servan*, *sarvan*, etc. Ces ontologies fantastiques représentent des esprits farceurs qui entretiennent des rapports particuliers avec les animaux domestiques et les productions agropastorales. Ces esprits follets ont un lien très fort avec la maisonnée auprès de laquelle ils habitent : s'ils sont respectés, ils aident les habitants de la maison à faire les travaux domestiques, autrement, pour se venger de ceux qui ne les respectent pas, ils peuvent jouer des mauvais tours, lier deux vaches à la même chaîne, tresser la queue d'une jument ou faire fleurir les mottes de beurre dans les chalets.

Toutefois, comme le notent Abry et Joisten, si notre *chaufaton* ne semble, au premier abord, qu'un homologue du *servan*, il se distingue par un comportement pas tout à fait étrange, mais au moins particulier. A Montriond, par exemple, « Quand on était *encreusé* dans le foin du chalet pour dormir, on sentait le *chaufaton* qui retirait du *téchon* [tas de foin], par-dessous, des poignées de foin qui semblaient se prolonger jusque sous soi, très loin, comme s'il s'agissait de longues branches d'osier » (Montriond, Haute-Savoie ; HS/0658 – juillet 1965; cf. p. 126). A partir de ce document haut-savoisien, nous pouvons résumer les réflexions étymologiques que ces auteurs suggèrent pour encadrer cet esprit domestique dans la catégorie des cauchemars. En partant de la forme *chaufi* et de ses variantes phonétiques, nous trouvons dans le *Glossaire de patois francoprovençaux* de Duraffour les attestations suivantes pour la Haute-Savoie : « fouler, en tassant, du foin, de la paille » (Reignier), « tasser du foin » (Sixt, Samoëns, Bellevaux) et « donner à manger aux vaches en jetant par le *dénièè* [abat-foin] » (La Chapelle-d'Abondance) (p. 127).

Alors, le *chaufaton* semble habiter principalement dans les fenils et les granges à foin de la Savoie et de la Haute-Savoie. Dans de nombreux documents, cet être fantastique s'amuse à importuner les personnes qui dorment dans les granges, sur le foin :

⁴⁴ Pour la définition et la délimitation de l'aire du francoprovençal, ce troisième domaine linguistique du galloroman, nous renvoyons à l'œuvre de Gaston Tuaille (1994 ; 2007).

1) « Un domestique dormait dans une grange, sur le foin, aux Faverges ; toutes les nuits, le *sarvé* prenait le propre gilet du domestique et s'en servait pour le battre. » (Saint-Paul-en-Chablais, Haute-Savoie ; HS/0589 – juillet 1965)

2) « Mon père était monté dans un chalet au Vézy pour faire les foin. La nuit, il s'est couché dans le foin, le vieux foin qui était resté. [...] Alors, quand il a été couché, ça s'est mis à trotter autour de lui sur le foin, comme s'il y avait eu plusieurs chèvres qui couraient autour de lui. [...] C'était le *c'hervan*. » (Samoëns, Haute-Savoie ; HS/0477 – août 1964)

3) « Aux Bervalles-Derrière, le domestique de Péronne D., surnommé “le Capitaine”, couchait dans le foin à la grange, “il *s'encreusait* dans le foin pour ne pas avoir froid”. Pendant la nuit le *c'hervan* retirait du toit des *ancelles* [bardeaux du toit] et les faisait tomber tout autour de lui, mais sans jamais le toucher ni lui faire mal. Le “Capitaine” ne ramassait aucune *ancelle* et le lendemain matin toutes les *ancelles* étaient à leur place. » (Samoëns, Haute-Savoie ; HS/0486 – août 1964)

Ces documents nous permettent donc d'établir avec une certaine certitude le lien entre cet esprit domestique et le foin. Nous devons maintenant focaliser notre attention sur l'action principale du *chaufaton* qui ne semble pas être en relation avec l'entassement du foin dans la grange, comme une première référence étymologique au nom pourrait l'indiquer. Il préfère plutôt déranger le sommeil des dormeurs qui reposent couchés dans le foin, en explicitant ainsi une fonction fondamentalement cauchemardesque. En effet, si nous reconsidérons le sens générique du mot *chaufi*, nous retrouvons la base latine de *calcare*, fouler, piétiner. Notre *chaufaton* entre ainsi dans la catégorie de ces esprits follets qui viennent se poser sur la poitrine des dormeurs en proie au cauchemar. Un autre document de Montriond (Haute-Savoie) nous le confirme : « D'autres fois, quand ils étaient couchés sur le foin à deux ou trois, le *çhofaton* venait les opprimer et les paralyser sous un poids très lourd, comme s'ils avaient eu une pierre sur eux, les uns après les autres... » (HS/0659 – juillet 1965).

En parcourant la collecte de Charles Joisten, nous trouvons quelques autres *servans* qui revêtent le même rôle de cauchemar dans les granges de la Savoie. Dans la région de Chambéry, « une femme de Corbel était toutes les nuits tourmentée par le *sarvan*. Elle l'entendait monter dans l'escalier, comme si ç'avait été un mouton ; il venait se mettre sur son estomac et la serrait au point de l'étouffer ». Dans un autre cas, « le soir, en l'absence de son mari, qui était allé “travailler dans les vignes, par les Abymes” (de Myans), une femme de Curienne entendait le *sarvan* qui, tel une bête, montait les escaliers deux par deux, entraînait dans sa chambre, sautait sur son estomac où il l'étouffait » (v. Annexe Alpes-Cauchemar : doc. 42 et 43). Si nous analysons ces témoignages dans le cadre du modèle BRAINCUBUS, nous n'aurons aucune difficulté à reconnaître dans ces expériences le modèle précis de la paralysie du sommeil. Nous en retrouvons les éléments principaux de sensations de pression au niveau de la poitrine et d'étouffement. En outre, nous pouvons aussi noter la présence d'hallucinations auditives qui accompagnent la manifestation de cet être cauchemardesque dans la chambre des deux sujets en paralysie.

Dans d'autres documents, nous pouvons mettre en évidence le *sensorium* tactile de la paralysie du sommeil. Dans un récit du Petit-Bugey, deux commis se sont retrouvés à coucher ensemble dans une des chambres du château de Champrovent qui logeait aussi un *sarvan*, habitant une des dépenses du bâtiment : au cours de la nuit, ils « l'entendaient descendre un escalier, "chaussé de pantoufles de velours" » pour venir leur marcher sur l'estomac (doc. 45). Nous retrouvons dans cet intéressant document le motif trichologique de la paralysie du sommeil : tout en ne connaissant pas les précisions concernant cette expérience, l'information qui nous rapporte le fait que le *sarvan* chaussait des « pantoufles de velours » nous permet de rattacher cet esprit follet à la catégorie des incubes velus. De même, le témoignage ancien de Napoléon Thomas, paysan autodidacte de Bozel en Tarentaise, met en scène une *tsofe-vilye*,

« quelque chose comme un lutin, comme un loup-garou », qui se manifestait telle « une chose qui a ni la forme d'homme, ni de bête, mais qui est tout rond, sans tête, ni bras, ni pied, mais ce n'est point dur au toucher mais humide, C'est à peu près gros comme une robe de chambre entortillée. » (doc. 34)

Cette ontologie « humide » nous renvoie encore une fois aux sensations tactiles qui peuvent être considérées comme une vraie permanence dans le *sensorium* de la paralysie du sommeil (cf. Cathiard et Abry, 2011).

3. Quand le cauchemar se diabolise

La pilosité tactile des ontologies incubes est un phénomène transculturellement partagé par les sujets qui ont vécu une expérience de paralysie du sommeil. Nous l'avons vu dans les connotations trichologiques des *servans* exerçant leur fonction cauchemardesque et nous l'aborderons ici sous un autre aspect lié à la nature velue des cauchemars, en encadrant dans notre modèle de neuro-anthropologie alpine une figure d'un poids consistant du folklore narratif international : celle des sorciers-cauchemars. Nous tisserons le lien avec le *sensorium* tactile de la pilosité en analysant quelques visites nocturnes que les sorciers alpins, transformés le plus souvent en chat, rendent à leurs victimes. La figure du chat, encore plus s'il est de couleur noir, représente un universel sorcellaire en folkloristique et devient pour nous un moyen pour déceler les aspects tactiles de la paralysie du sommeil : comme nous l'avons déjà noté, le spécialiste du sommeil Michel Billiard (2002) confiait dans le numéro hors série de *Science & Vie* dédié au sommeil que certains sujets en paralysie du sommeil « verront un chat marcher sur leur lit et sentiront ses moustaches effleurer leur visage » (p. 123).

Afin de pouvoir appréhender le développement narratif de ce motif sorcellaire, nous proposons un document collecté à Freissinières (Hautes-Alpes) : « Le sorcier venait serrer les gens

dans leur lit. Il entrait dans la maison par le *tchatarussoun* [chatière], sous la forme d'un chat. On l'entendait monter au bas du lit ; ça roulait comme un panier, ça montait sur la poitrine et ça vous serrait à ne pas pouvoir respirer » (doc. 12). Ce récit présente les bases narratives fondamentales qui nous accompagneront dans l'analyse de la figure des sorciers-cauchemars. Un premier aspect que nous devons mettre en évidence concerne la métamorphose animale du sorcier. Dans le répertoire alpin que nous avons individualisé, la forme le plus communément acquise est celle d'un chat : dans la collecte Joisten dans les Hautes-Alpes, nous trouvons cinq cas de métamorphose d'un sorcier-cauchemar en chat (doc. 11, 12, 13, 14, 17). Toutefois, comme nous l'analyserons plus spécifiquement dans une autre section de ce chapitre, ces visites nocturnes sous forme animale doivent être comprises dans le cadre plus général d'un voyage extatique : en ayant abandonné son corps, l'âme de cet humain fantastique peut vagabonder dans la nuit, souvent sous forme animale. Même si, dans ces premiers documents haut-alpins, nous ne possédons pas des indices clairs de ce processus de sortie du corps, nous pouvons bien trouver dans d'autres passages des références cachées au motif narratif G229.1. *Soul of witch leaves the body*. Dans le récit suivant (doc. 11), par exemple, nous pouvons constater l'impossibilité physique de cette métamorphose animale : « le sorcier sous la forme d'un chat pénétrait dans les maisons, la nuit, en passant par la cheminée ou le trou de la serrure et venait se poser sur la poitrine des gens qui dormaient et les oppressait ». Alors, un chat, même le plus petit qui puisse exister, ne pourra jamais passer par le trou d'une serrure pour entrer dans la chambre de la victime désignée. Même si nous ne trouvons pas une référence précise au fait que le sorcier quitte son corps pour se déplacer sous forme d'esprit, cette considération nous autorise à rattacher ce récit au motif de l'âme quittant le corps. Nous pouvons ainsi le considérer comme une forme du motif G229.1. où la référence au voyage extatique est absente. Plutôt, nous aborderons ce récit du point de vue du dormeur visité qui ne connaît pas le processus par lequel le sorcier a pu entrer dans sa chambre sous la forme d'un chat, mais qui a vécu clairement l'action d'oppression et d'étouffement que ce chat-sorcier a opérée contre lui.

Les documents que nous avons présentés ne nous transmettent pas les sensations tactiles du poil de ce sorcier oppresseur métamorphosé en chat qui auraient pu être perçues par les victimes de ces attaques nocturnes. Pour trouver une référence précise à ces stimulations tactiles, nous devons nous tourner vers un texte briançonnais (doc. 13) de la fin du XIX^{ème} siècle qui rapporte que

« dans un village situé à 8 km de Briançon une fille séduite ayant accouché d'un garçon, toutes les nuits un sorcier prenant la forme d'un chat venait se mettre sous son sein et parfois sur son enfant. [...] Comme la fille se plaignait aussi de maux de tête, de chatouillements dans le dos, d'un malaise général le bruit se répandit qu'un serpent énorme avait remplacé le chat et enlaçait tous les soirs le corps de la malheureuse. »

Ce document nous fournit quelques notations supplémentaires concernant le *sensorium* tactile de la paralysie du sommeil. Nous trouvons dans le récit deux champs sémantiques distincts nous transmettant des impressions sensorielles : la première en rapport à l'oppression typique de la paralysie du sommeil (« se mettre sous son sein », « enlaçait (...) le corps ») et la deuxième plutôt liée aux expériences tactiles de « chatouillement » qui contribuent à rendre réaliste la visite de ce sorcier-cauchemar en forme de chat et de serpent.

L'intérêt de ce document ne se limite pas à nous suggérer des perceptions tactiles. Il nous permet aussi de prendre en considération des apotropaïsmes alpins utiles pour chasser ces présences sorcellaires maléfiques. Le texte nous rapporte que, « après avoir employé les moyens connus (faire bouillir des clous, etc.) la mère [de la jeune fille] décida de s'adresser à un curé. Celui-ci se rendit dans la maison, l'aspergea d'eau bénite et réussit à débarrasser la maison du chat-sorcier ». Dans les récits alpins, nous trouvons de nombreuses techniques qui permettent aux humains d'annuler le pouvoir des présences surnaturelles dangereuses et de protéger ainsi l'individu et, plus généralement, la communauté. Ces moyens de défense contre des ontologies fantastiques qui peuvent miner le bien-être social ou individuel doivent se rattacher à deux conceptions différentes des pratiques de protection : la première liée à un complexe de croyances enraciné dans les traditions les plus ancestrales de ces communautés alpines et l'autre liée plutôt au rapport avec le christianisme et le culte chrétien organisé. Entre le XIII^{ème} et XIV^{ème} siècle, l'Eglise développa une nouvelle attitude envers l'ensemble de ces pratiques magico-religieuses locales qui tenaient leurs connaissances d'un univers plus ancien, précédant la christianisation des Alpes. Se développaient ainsi les bases pour un nouveau paradigme⁴⁵ selon lequel tout rite qui se détachait d'un culte organisé ou d'un ordre rituel préétabli devait être interprété comme une hérésie. Le résultat était donc que toute pratique qui n'entrait pas dans les canons acceptés par l'Eglise devenait automatiquement une anti-religion classée, comme beaucoup d'autres, sous la catégorie des hérésies. Et hérésie signifiait sorcellerie et pactes avec le diable.

Le document que nous avons présenté semble bien s'insérer dans le cadre de cette vision des pratiques apotropaïques pour s'opposer aux êtres incubes. Les moyens de protection qui participent à l'ordre rituel établi par l'Eglise, rattachables aux motifs G271.2.2. *Witch exorcised by holy water*

⁴⁵ Muchembled (1973) résume très bien l'évolution de la pensée magico-religieuse au cours du Moyen Age : « avant 1550-1570, christianisme des masses et sorcellerie « populaire » font partie d'un même « milieu magique », et ne se distinguent qu'au niveau des élites chrétiennes. Pour celles-ci, qui *pensent* ce qui est la *réalité vécue* pour les masses et la déforment, le christianisme populaire, perfectible bien que très imparfait, se différencie nettement de la sorcellerie [...]. Après le milieu du XVI^e siècle et surtout au XVII^e, l'image du christianisme admise par les élites et les masses se différencie [...]. Les élites chrétiennes attirent à elles des masses de mieux en mieux christianisées, leur faisant perdre le contact avec les racines profondes de leur culture populaire originale, censurant et niant celle-ci. La sorcellerie est de moins en moins *vécue* par ces masses, de plus en plus *pensée* d'une manière dépréciative, avec les outils mentaux fournis par les démonomanes, de plus en plus rejetée comme étrangère et pernicieuse » (p. 271).

ou G273.1. *Witch powerless when one makes sign of cross*, représentent bien le processus de christianisation qui a touché les populations alpines. Toutefois, les traditions populaires conservent aussi d'autres pratiques qui semblent encore en relation avec une conception magico-religieuse de ces attaques nocturnes. Si l'outil tranchant, fort courant sur la longue distance transculturelle, ne peut manquer comme équipement apotropaïque contre le retour des *chauchevieilles*, des *chaufatons* et des sorciers-cauchemars (F384.2. *Steel powerful against fairies* ; G272.1. *Steel powerful against witches*), nous trouvons aussi d'autres méthodes qui relèvent plutôt d'une vision populaire de ces attaques sorcellaires cauchemardesques. Nous pensons, par exemple, à l'homme de Puy Richard, souvent oppressé par un chat qui montait sur sa poitrine lorsqu'il dormait sur le foin de la grange : « Une nuit, l'homme se dit : “Je vais me munir d'un bâton et lui en donner un bon coup ; on verra s'il recommencera !” La nuit suivante, le chat est revenu le tourmenter ; alors il lui a administré un coup de bâton sur le museau et le chat est parti en poussant un hurlement terrible ». Le lendemain, quand il rencontre un de ses voisins, un homme qui avait la réputation d'être sorcier, avec le nez tout écorché, il comprend bien que c'est lui qui se transformait en chat (doc. 14). Le motif narratif G275.12. *Witch in the form of an animal is injured or killed as a result of the injury to the animal* met clairement en évidence le processus de reconnaissance de l'agresseur dans la sorcellerie de voisinage – très fréquent de par le monde – et nous permet de comprendre la vitalité de cette croyance concernant l'existence de sorciers malfaisants pouvant se métamorphoser en animal. Des gestes rituels, comme le fait de « jeter un bonnet après » la *tsaoutsavélyo* (doc. 16), ou la préparation d'une arme à feu à côté du lit (doc. 16), deviennent ainsi des moyens culturellement importants pour se protéger de ces êtres de cauchemar.

Enfin, nous devons souligner que le diable est certainement un des grands protagonistes du légendaire des Alpes. Cette figure du folklore narratif alpin représente le plus haut degré de ce processus de diabolisation des croyances populaires : il devient ainsi le protagoniste de nombreuses narrations, en pouvant revêtir le rôle autrefois joué par d'autres êtres fantastiques. Dans quelques documents de la collecte de Charles Joisten, nous pouvons reconnaître une fonction fondamentalement cauchemardesque souvent attribuée à cette ontologie démoniaque. Un exemple intéressant, qui nous permet, entre autres, de nous relier à l'imaginaire trichologique de nos incubes alpins, nous vient d'un récit mauriennais (doc. 25) :

« Un homme d'Albiez, qu'on appelait Barthelomé, et qui faisait la contrebande des poêles entre la Savoie et les Hautes-Alpes, avait couché un soir dans un chalet près de La Grave. Tout à coup, dans la nuit, il a senti une main qui lui remontait tout le long de la jambe ; ça l'étouffait ! Il l'a touchée et a senti que c'était velu. Il s'est dit : “C'est le diable qui m'est après !” et il a passé un chapelet autour du cou et le diable l'a laissé tranquille. Sans cela le diable l'étranglait. »

Cette narration d'un diable cauchemardesque à la main poilue nous aide à reconstituer le modèle de la paralysie du sommeil dans un contexte incontestablement diabolisé. Les références à l'oppression et à l'étouffement opérées par cette ontologie et le *sensorium* trichologique qui émerge dans la représentation de cette main velue qui veut fouler le dormeur représentent les bases narratives qui nous permettent d'insérer ces figures démoniaques dans le modèle BRAINCUBUS, pour en comprendre l'origine neurale. De plus, la pratique apotropaïque, typiquement chrétienne, d'utiliser le chapelet comme protection contre les mauvais esprits indique, encore une fois, l'influence du christianisme dans la formation des croyances surnaturelles alpines.

Ces êtres diaboliques semblent aussi revêtir des fonctions séductrices plus ou moins marquées : comme les *succubes* du folklore latin, certains comportements de ces diabolotins contribuent à souligner les connotations sexuelles que l'expérience de paralysie du sommeil peut, parfois, comporter. C'est le cas d'un diable *cheuche-vieille* aux pieds de poule qui amène une demoiselle, séduite au cours d'un bal, dans un fenil : le lendemain, on ne retrouvera que le squelette de cette jeune fille (doc. 40). De même, une autre *cheuquevieille*, belle épouse du diable, pourrait « faire perdre la tête » et empêcher de dormir l'horloger des Mollettes qui aimait lire les livres de Jules Verne, un auteur à la mauvaise réputation pour les habitants de ce village de la région du Gelon au début du XX^e siècle. (doc. 41).

Enfin, le diable peut aussi devenir un esprit malin qui, tout en maintenant son caractère d'incube (« ça vous montait dessus, ça vous écrasait, et puis ça s'en allait »), peut très facilement être apotropaïsé (via le motif H1091. *Task: sorting a large amount of grain (beads, beans, peas) in one night*).

« Un domestique de Saint-Jean-le-Vieux couchait à la paille dans une grange, et tous les soirs la *chouche-vieille* venait l'empêcher de dormir, l'écrasait jusqu'au cœur. Il s'est plaint à son patron, alors le patron lui a dit : “ Il faut te mettre une pleine paillasse (corbeille) de graines de raves sur tes pieds et quand tu l'entendras venir, tu lui feras peur et il versera les graines de raves. Tu lui crieras après et tu lui diras de toutes les ramasser ”. Dans la nuit la *chouche-vieille* est revenue. Elle a versé les graines dans la paille ; alors il lui a dit : “ Nom de Dieu, si tu les ramasses pas avant l'aube, tu verras ! ”. Et à ce qu'il paraît qu'il faisait han !, han !, han ! Pensez, ces petites graines, elles étaient fines, c'était pénible pour les ramasser ! » (doc. 3)

4. Croquemitaines alpins en cérémonie

Nous avons observé, dans les sections précédentes, que la *chauchevieille* peut revêtir la fonction d'ontologie fantastique de cauchemar, associée à la paralysie du sommeil. Toutefois, nous devons mettre en évidence un processus de croquemitainisation, bien étudié par Nicolas Abry (2006), auquel participe aussi cet incube alpin. L'exemple le plus direct qui nous montre l'épanouissement de ce rôle de croquemitaine attribué à notre être fantastique est un document

mauriennais (doc. 30) qui nous rapporte la menace qu'une mère savoyarde fait à son enfant un peu trop espiègle : « Si tu n'es pas sage, ce soir la *çhôsse-vilye* viendra se coucher sur toi et t'étouffer ! ». Cet avertissement nous permet de faire le pont entre les caractéristiques typiquement d'incube de la *chauchevieille* et son emploi comme moyen pour éduquer un enfant. Comme nous le révèle Van Gennep (1998 [1943]) dans sa monumentale œuvre sur le folklore de la France,

L'éducation [...] se fait populairement par deux procédés : la *crainte* et l'*ironie*. [...] [P]endant le premier [stade de la première enfance], c'est la crainte qui est le procédé communément employé, non pas tant la peur des coups que celle des êtres surnaturels et fantastiques qui, comme les fées des puits et des étangs, les mères Lusine bourguignonnes, les croque-mitaines sous leurs divers noms et leurs diverses formes, interviennent sur la demande des parents. (pp. 150-151).

La *chauchevieille* devient ainsi un croquemitaine aux formes multiples : une vieille sorcière édentée qui ramasse les enfants dans son panier (doc. 1, 4), un être ailé qui épouvante les enfants (doc. 2), une bête couverte d'un grand drap blanc avec des cornes qu'elle utilise pour placer les enfants sur son dos (doc. 5), ou simplement un « être verbal »⁴⁶ dont on menaçait les enfants qui ne voulaient pas manger leur soupe (doc. 15, 23). Dans un document savoyard (doc. 38), nous trouvons aussi une référence curieuse qui nous permet de comprendre l'ampleur que pouvait prendre l'adhésion à cette croyance surnaturelle éducative : « il y avait quelque chose de pendu derrière l'église, qui flottait au vent. On nous disait que c'était la *tsosse-vieille* et on n'osait pas s'en approcher » (doc. 38).

Dans le folklore français, la *chauchevieille* devient parfois une personnification du cauchemar qui agit au cours du cycle des Douze Jours, de Noël à l'Épiphanie, une période riche en magie où « les êtres fantastiques s'agitent, les esprits peuplent l'air et les sorciers sont libres » (Van Gennep, 1998 : p. 2702). Comme nous le confirme Abry (2006 : p. 82), les formes cérémonielles de la *vieille* sont très présentes pendant le cycle des Douze Jours : la *chauchevieille*, comme la *befana* italienne et de nombreux autres êtres homologues, devient ainsi une ontologie distributrice de cadeaux pour les enfants sages et punisseuse des enfants méchants. Les *Trotte-vieilles* de Saulnet, dans la Haute-Saône, sont des fées en figure de femmes munies de cornes avec lesquelles elles enlèvent les enfants méchants pour les déposer dans le ruisseau devant la porte, mais elles font aussi des cadeaux aux enfants sages (Van Gennep, 1998 : pp. 2432-2433). Cette même fonction est remplie par la *chauchevieille* du canton de Vaud ou d'une commune du canton de Fribourg (Romont), en Suisse, qui distribue des cadeaux à Noël et des étrennes à l'Épiphanie (Abry, 2006 : p.

⁴⁶ Selon Nicole Belmont, précisé par Alice Joisten & Christian Abry comme « être oro-facial », le visage de la maman qui joue à « faire peur » à son enfant au stade naissant de la *permanence de l'objet*, avec les désignations sur le schème du babillage, *peek-a-boo* anglo-saxon, en héritage médiéval et rabelaisien *faire la baboue*, ...*la baboune* au Québec (sur tous ces points, cf. Alexandre-Bidon & Berlioz, 1998).

82). La forme cérémonielle de ces incubes croquemitanisés qui apparaissent dans le défilé de Noël de Saint-Martin-de-Belleville, en Tarentaise, est la *chôte-vilye*, « une vieille femme qui enfournait les enfants dans un long bas de laine comme il en existait autrefois et les emmenait sous son bras » (doc. 36). Toutefois, dans certaines situations, cette *chauchevieille* des Douze Jours peut s'en prendre aux adultes aussi comme dans les fermes isolées de la région de Meymans, dans la Drôme, où

« Une terreur panique et superstitieuse s'emparait de la femme qui était restée seule gardienne de la maison, pendant que la famille était à la messe de minuit. Elle était persuadée qu'un être invisible et malfaisant, la *chauche-vieille*, venait de s'introduire dans la cuisine et la surveillait, prête à lui jeter un mauvais sort au moindre mouvement. » (doc. 18)

Enfin, nous retrouvons encore une *dramatisation* ou mise en scène traditionnelle de la *chauchevieille* dans le cycle de Carnaval-Carême. Nicolas Abry, en collaboration avec Eloïse Antzamidakis et Frédérique Deutsch, a mené une enquête pour étudier la mise en scène de la *chauchevieille* dans le contexte urbain du carnaval dans le quartier de la Jonction de Genève. Il faut savoir que, au cours de la première édition de ce carnaval, en 1978, un Père Fouettard, être fantastique à la nature typique de croquemitaine, parcourait tout seul, en parade, les rues de ce quartier. C'est en 1983 qu'une *chauchevieille* le rejoint, « une arrivée motivée par le besoin de trouver une compagne au Père Fouettard » (p. 83), écrit Abry, avant de préciser que les organisateurs de cette manifestation carnavalesque déclarent avoir trouvé le nom de *chauchevieille* dans l'œuvre de Van Gennep (pour le canton de Vaud voisin) et l'avoir ensuite intégré, comme personnification féminine, dans leur parade. Après avoir fait le tour du quartier, en partant des deux côtés opposés, ces deux personnages se rencontrent et s'échangent un baiser, avant de se diriger vers le lieu du bûcher, accompagnés par les cris répétés des enfants « Qui a peur du Père Fouettard ? C'est pas nous, c'est pas nous ! ». Enfin, les têtes de ces deux personnages sont démontées et placées sur le bûcher où elles sont brûlées aux cris de « Au feu l'Père Fouettard ! » (cf. Abry, 2006 : p. 83).

5. Voyages alpins en OBE

Nous continuons notre parcours à travers les Alpes françaises pour explorer un autre aspect de la croyance concernant les êtres fantastiques : le voyage hors-du-corps. Si dans les sections précédentes nous avons focalisé notre attention presque uniquement sur les récits en rapport avec la composante AP3S de la paralysie du sommeil, en mettant en scène des ontologies surnaturelles aux fonctions fondamentalement cauchemardesque, nous analyserons ici une catégorie spécifique de

récits de croyance se rattachant aux voyages extatiques que nous avons décidé de regrouper (v. Annexe Alpes-OBE : doc. 52-63). Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, deux motifs narratifs se référant à ces types de déplacement vont se révéler particulièrement importants pour mieux saisir les enjeux tournant autour des expériences de voyage hors-du-corps : G229.1. *Soul of witch leaves the body* et G251. *Witch recognized by seeing wandering soul return*. La plupart des documents que nous analyserons répondent donc à une vision traditionnelle qui accepte la possibilité, pour des êtres humains aux traits malgré tout ordinaires, de pouvoir opérer l'extraordinaire : une séparation entre leur corps physique et leur esprit, dans une dichotomie que nous retrouvons ailleurs de par le monde. Notre approche d'anthropologie neurocognitive nous permet de saisir les éléments de base des expériences hors-du-corps pour comprendre les matrices expérientielles de tels vagabondages nocturnes sous forme d'esprit, en soulignant ainsi leur nature *neuralement* réelle.

Presque la totalité des récits alpins que nous avons identifiés dans la collecte de Charles Joisten se développe dans un milieu sorcellaire où un individu aux pouvoirs exceptionnels réalise un voyage extatique pour aller accomplir des actions malfaisantes ou pour rejoindre ses compagnons pour un sabbat nocturne. Cette sortie du propre corps – qui peut se vider et dont ne peuvent demeurer que l'enveloppe (« l'écorce ») ou les habits – se réalise le plus souvent sous forme animale, de chat (doc. 53 et 54), de rat (doc. 57), et, surtout, de taon ou insectes similaires. Dans notre analyse de ces documents narratifs, nous mettrons en évidence le processus de sortie du corps et nous focaliserons plus particulièrement notre attention sur la préoccupation qui touche le plus souvent ces sorciers vagabondant sous forme d'esprit au moment de la réintégration dans leur enveloppe corporelle. Le premier document (doc. 54) que nous voulons présenter nous offre une description précise d'une des problématiques à laquelle les sorciers doivent faire face au cours de leurs voyages en forme d'esprit et qui répond exactement au motif E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body*. A Villard-Saint-Pancrace, un groupe de six femmes est en train de faire la veillée quand l'une d'entre elles propose de se reposer pour quelques minutes : au moment où elles se réveillent, après n'avoir dormi que cinq minutes,

« Il y en a une qui a disparu ; elle a laissé sa robe sur la chaise pour faire croire qu'elle y était et il n'y avait rien dedans. Les autres se sont toutes relevées, se sont assises et ne bougeaient pas. Alors les autres ont pris la robe, l'ont mise en croix. Alors ça venait sur la fenêtre un gros chat noir qui miaulait. Elles l'ont laissé miauler un moment. Après elles ont défait la robe d'en croix ».

A ce moment là, la femme qui avait disparu « pour faire voir qu'elle dormait, qu'elle y était, (...) s'est soulevée, s'est frottée les yeux en disant : “Oh ! que j'ai bien dormi !” Les autres lui ont dit : “Tu as rêvé d'une belle façon, d'où tu arrives ?” ». Cette narration se déroule clairement dans un

contexte sorcellaire bien marqué qui met en évidence la capacité de la femme de pouvoir abandonner ses vêtements humains pour partir, sous forme de chat noir, animal traditionnellement associé à la sorcellerie, se déplacer dans la nuit, quand toute autre personne devrait dormir. Nous ne savons pas où cette sorcière métamorphosée s'est rendue au cours de son « voyage », mais nous pouvons comprendre clairement sa nature diabolique surtout en lisant les mots que l'informatrice ajoute à la fin de son récit : « elle était du diable ». La diabolisation de cette figure est marquée clairement par la façon dont les autres femmes agissent pour empêcher à leur compagne de revêtir ses habits, pour pouvoir ainsi réacquérir sa forme humaine, et découvrir ainsi la nature diabolique de leur partenaire de veillée. L'action de mettre les manches de sa robe en croix équivaut à confirmer la puissance de la religion et annuler, en conséquence, toute action diabolique.

Pour trouver quelques informations plus précises concernant les activités nuisibles de ces sorcières au cours de leurs voyages extatiques, nous devons nous tourner vers d'autres narrations homologues à celle que nous venons de présenter qui ajoutent, aux épisodes de la sortie du corps et de l'empêchement de pouvoir réintégrer les dépouilles humaines abandonnées, une scène représentant la sorcière en train d'accomplir ses délits. C'est le cas (doc. 53) d'une jeune servante des Hautes-Alpes qui « quitta sa robe, se transforma en chat, se rendit à Pont de Cervières où elle enfonça une épingle dans la tête d'une petite fille qui dormait dans un berceau. Puis laissant l'enfant pleurer, elle revint à son champ ». Si cette jeune fille a la possibilité de remédier à son acte malfaisant, une sorcière iséroise (doc. 52) n'a pas la même chance car, étant revenue, le lendemain, au village où elle avait blessé un petit enfant, le trouve déjà mort.

Nous pouvons ouvrir ici une réflexion concernant la mise en narration des deux composantes de la paralysie du sommeil, OBE et AP3S. En traduisant ces termes en utilisant le vocabulaire tylorien, nous aurons les deux phénomènes de l'âme partant visiter et du dormeur visité. Nous avons déjà fait allusion précédemment au fait que ces deux phénoménologies narratives ne répondent qu'à une même expérience observée en partant de deux points de vue différents. Si nous focalisons notre attention sur l'épisode narrativisé par un sujet ayant été visité au cours de son sommeil, nous constaterons que son expérience tendra à se placer plutôt vers le pôle expérientiel de la présence ressentie (AP3S) : le sujet rapportera de préférence le fait d'avoir été visité par une ontologie surnaturelle qui a opéré les actions d'oppression et/ou d'étouffement typiques de la paralysie du sommeil, que nous connaissons désormais assez bien. Si, au contraire, nous écoutons le rapport d'un individu ayant vécu une expérience hors-du corps, nous nous trouverons donc au pôle opposé de l'OBE et nous obtiendrons alors une narration concernant probablement un voyage extatique, issu d'une dissociation entre le corps physique et celui parasomatique. Dans un effort d'unification en narration de ces expériences, nous proposons, pour les récits de type sorcellaire,

d'insérer nos deux composantes de la paralysie du sommeil dans un diagramme cause-effet qui nous permet de réfléchir sur les deux phénoménologies et leurs relations. Nous avons constaté que les sensations d'oppression et d'étouffement ressenties par des individus en paralysie du sommeil ont souvent été interprétées comme l'effet d'une attaque sorcellaire. Cela présuppose qu'un individu extraordinaire, possédant des pouvoirs exceptionnels dérivés de ses connaissances magiques issues d'un rapport particulier avec l'univers du diabolique, soit capable de visiter sa victime pour venir lui peser sur la poitrine. Souvent, ces assauts nocturnes se réalisent dans des conditions particulières qui permettent le développement de croyances consistant à accepter l'idée qu'une personne puisse quitter son enveloppe corporelle et partir en esprit, souvent sous forme animale, pour entrer, à travers le trou de la serrure, dans la chambre de la victime désignée et accomplir ainsi ses actions malfaisantes. Dans un contexte typiquement sorcellaire, l'expérience du dormeur visité (AP3S) – et oppressé par un sorcier-cauchemar – se trouve donc en stricte relation avec celle de l'âme partant visiter (OBE), les deux issues de la même expérience de paralysie du sommeil. Sans les expériences hors-du-corps des sorciers-cauchemars en vagabondage nocturne, il n'y aurait pas de victimes se plaignant de ces attaques sorcellaires : bref, sans visiteurs il n'y aurait pas non plus de visités.

Toutefois, les voyages extatiques des sorciers alpins ne se résument pas simplement à ces assauts nocturnes. Dans une série de documents issus de la collecte Joisten dans le département de la Savoie, nous trouvons un autre contexte sorcellaire typiquement lié aux voyages hors-du-corps : la participation des sorciers au sabbat. Sur toute la région alpine, nous trouvons un terme spécifique, « synagogue », indiquant ces rencontres diaboliques qui se réalisent dans des lieux isolés, souvent dans la montagne, et qui voient la participation de sorciers, sorcières, ou autres êtres fantastiques et, parfois même celle du Diable en personne. Ces assemblées prennent la forme de festins diaboliques qui représentent, en quelque sorte, la contrepartie des célébrations des messes chrétiennes. Un bon exemple pour aborder l'aspect des déplacements sorcellaires pour se rendre à ces banquets diaboliques nous vient d'un récit savoyard (doc. 56) :

« Les *sénegoga* étaient des femmes de mauvaise vie qui fréquentaient le diable. Lorsque le diable les conviait à son festin, elles quittaient immédiatement, mais en esprit seulement, le travail qu'elles étaient en train de faire, leur corps, telle une écorce, restant immobile dans la position où les avait surpris l'appel du diable. Si elles étaient en train de pétrir de la pâte, leurs mains se figeaient, immobiles, au fond du pétrin ; si elles trayaient les vaches, elles demeuraient dans cette position comme des statues. Elles restaient ainsi absentes pendant plusieurs heures et quand elles revenaient, c'est-à-dire quand leur esprit réintégrait leur corps, elles se racontaient mutuellement ce qu'elles avaient fait : elles s'étaient rendues à un "beau festin" où il y avait de quoi boire et de quoi manger en abondance, puis elles avaient dansé avec de beaux jeunes gens. »

Ce document est particulièrement intéressant car il met bien en évidence l'opposition entre le dynamisme de l'âme en vagabondage, s'étant rendue au festin diabolique, et l'immobilité de

l'enveloppe corporelle vidée de l'esprit qui l'anime. Cette constatation nous autorise à suggérer le lien avec la paralysie du corps au cours d'une expérience de paralysie du sommeil, au cours de laquelle les grands muscles du corps se trouvent immobilisés comme dans le sommeil paradoxal. D'autres récits (doc. 57, 61, 63) décrivent aussi précisément les formes acquises par les âmes de ces *chêneigoigues* se rendant au sabbat.

Nous revenons enfin sur la préoccupation fondamentale de ces sorciers-cauchemars et synagogues : la réintégration dans leurs dépouilles corporelles. Nous avons déjà noté le motif E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body*, mais ce qui nous intéresse ici concerne essentiellement le processus de retour de l'âme décorporée partie visiter au cours de ses vagabondages nocturnes. Quelques documents présents dans notre répertoire alpin (doc. 57, 61, 63) nous permettent de bien analyser cette inquiétude commune à tous ceux qui réalisent ces voyages extatiques. Nous proposons un document (doc. 61), remarquablement unique pour la structuration de la matière narrative, qui nous aidera à élaborer nos réflexions concernant le retour de l'âme :

« Mon père allait battre le blé au fléau, l'hiver, chez un voisin. Et ce voisin avait deux journaliers qui battaient son blé. Alors le patron leur faisait manger la soupe le soir. Et dans la soirée, il leur faisait encore éplucher les châtaignes en attendant de manger la soupe. Un soir, il leur dit : “ Ben voilà : je m'en vais (il leur a pas dit ce qu'il allait faire) ; vous ferez pas attention. Vous finirez de faire cuire la soupe et vous la mangerez. Moi je pars ”. Il s'est couché à la renverse sous la cheminée et puis il leur a dit : “ Faudra pas me toucher, vous me laissez tel que je me couche ”. Alors ils ont entendu quelque chose qui est parti de sa bouche dans la cheminée en haut, comme si ça avait été un gros bourdon, comme si ça a filé dans la cheminée en haut et le corps est resté là. Eux ils ont laissé la soupe sur le feu et ils sont éclipsés, la frousse les a pris. » (la première analyse de ce document revient à Jacques Berlioz, 1992)

Ce récit contient un trésor d'informations qui nous permet d'avancer considérablement dans la compréhension de ces phénomènes. Nous commençons par observer la position acquise par le sorcier avant de commencer son voyage extatique : comme nous l'avons déjà indiqué plusieurs fois, le fait de dormir en position supine, « à la renverse », représente pour nous un indice expérientiel important pour l'identification de la paralysie du sommeil. Dans ce cas, nous imaginons que la tête du sujet doit être en direction du conduit de la cheminée pour permettre à l'âme sortant de sa bouche de parcourir le tuyau et de se retrouver directement à l'extérieur. Cependant, le passage qui nous intéresse le plus est celui de la recommandation faite par ce sorcier aux deux journaliers qui travaillent dans sa grange : « Faudra pas me toucher, vous me laissez tel que je me couche ». Cette préoccupation est partagée par d'autres sorciers aussi : le risque est celui que quelqu'un puisse retourner le corps de la personne en vagabondage, en l'empêchant ainsi de pouvoir réintégrer son enveloppe corporelle une fois que le voyage extatique est terminé. Le cas de la sorcière iséroise qui avait enfoncé des aiguilles dans la tête d'un enfant est un bon exemple (doc. 52) : après qu'elle est

partie en esprit, « passe un garçon qui, pour s’amuser, la tourne, face contre terre. La mouche revient de son expédition, mais ne peut réintégrer sa demeure ». Heureusement que les sœurs de la sorcière se rendent compte de ce qui s’est passé et « arrivent à cet endroit et la retournent, face contre ciel ».

Nous pouvons ainsi mettre en évidence une structure narrative d’un certain intérêt pour le déploiement de notre modèle d’anthropologie neurocognitive : pendant l’absence de l’âme, il est important de ne pas remuer le corps inanimé dans le lit et, surtout, de ne pas le retourner sur la bouche car cela empêcherait l’âme de retour de son vagabondage nocturne de réintégrer le corps. Le *Motif-Index of Folk-Literature* nous rapporte l’intéressant motif G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened* qui résume bien l’aspect important de ce type de narrations sorcellaires. Les inquiétudes de ces sorciers aériens nous permettent d’analyser les matrices narratives de ces récits et de comprendre les déplacements *sur-intuitifs* en OBE et le partage de ces expériences à l’intérieur de la communauté où ces narrations trouvent leur origine. Comme nous l’avons déjà mis en valeur dans un autre chapitre, l’ensemble des motifs qui décrit ce phénomène – E721.1.1. *Sleeper not to be awakened, since soul is absent*, E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body* et E721.2.2. *Soul of sleeper prevented from returning by moving the sleepers body* – met en garde les personnes qui partagent cette souche narrative sur le danger de déplacer le corps d’un sujet en paralysie du sommeil : la paralysie des muscles intercostaux l’empêche de reprendre le contrôle de sa respiration volontaire et l’action de tourner sur la bouche une personne dans cet état spécifique signifierait la condamner à mort par suffocation. De tels phénomènes surnaturels structurés en narration contribueraient ainsi à construire un savoir-faire vital basé sur la *sur-intuition* acquise de ne pas retourner le corps d’un sujet en paralysie du sommeil, une *sur-intuition* partagée par le sujet en OBE et par les autres individus qui n’ont pas vécu cette expérience mais qui en partagent le fondement narratif.

6. Des voyages à une vitesse extraordinaire

Dans un contexte pas forcément sorcellaire, nous trouvons encore un autre domaine où ces humains aux pouvoirs fantastiques exercent leur puissance en voyageant à des vitesses extraordinaires à travers les Alpes. Nous avons identifié un ensemble de récits qui répondent au motif D2122. *Journey with magic speed* et qui peuvent bien être rattachés à nos expériences hors-du-corps qui se réalisent en paralysie du sommeil. Un exemple intéressant de ces traversées transalpines nous vient de deux documents savoyards (doc. 59 et 60) qui mettent en scène des personnages qui se déplacent à une vitesse si exceptionnelle qu’elle leur permet de cuisiner une

omelette à Carpentras et de la manger, « encore si chaude qui leur brûlait la dent », à Cornavan, à quelques 230 km plus loin. Dans le premier récit, les *çhènegoigues*, des sorcières aux traits de lutin qui vivaient dans les bois, réalisaient de telles entreprises en allant travailler dans le Midi et voulant se restaurer en mangeant une omelette dans le frais des montagnes de Cornavan, un pâturage de Saint-Jean-d'Arves. Le deuxième récit se déroule plutôt dans un contexte sorcellaire et voit une dame de Carpentras révéler à un jeune ramoneur sa capacité de se déplacer « vite comme l'éclair » pour aller manger une omelette, cuisinée dans la ville provençale de Carpentras, dans le même alpage visité par sa copine *çhènegoigue*.

Un des plus puissants voyageurs magiques des Alpes est certainement Pierre Clavel, dit Saoussa, un étrange personnage qui a habité le village d'Esparron, au sud des Hautes-Alpes, berger d'un maigre troupeau, qui s'adonnait à la pratique de la magie et de la sorcellerie (Charles et Alice Joisten, 1986 : pp. 23-56). Dans une série de récits collectés entre 1958 et 1962, nous pouvons mettre en évidence une pratique de voyage qui répond au motif D2120.*1. *Magic transportation by treading on another's foot* et qui permet au sorcier et à son compagnon de voyage de parcourir de longues distances en quelques secondes, en traversant les airs. Un document intéressant (p. 46) nous rapporte ce processus de voyage aérien :

« Une fois, à la Saint-Laurent, avec Toussaint de Font-Cama, Clavel se rendit de Manteyer à la fête de Sigoyer. Ce fut l'année où éclata un orage terrible qui emporta, à Manteyer, le moulin alors tenu par le *Marrou*. Voyant ce temps, Toussaint aurait bien voulu rentrer, mais, au milieu de ce déluge, il n'osait pas : « *Me voudrieou ben en alar, mes fai trop marri tens* » [Je voudrais bien m'en aller, mais il fait trop mauvais temps]. Clavel lui dit : « *Si tu paie lou soupar vers Pataras* (sobriquet de l'aubergiste de Manteyer), *en djis de tens, li sian leou touti dous. Metes toun pe sus lou mieou...* » [Si tu paies le souper chez Pataras, en peu de temps nous y serons tous les deux. Mets ton pied sur le mien...]. Ils partent d'un coup dans l'air et se retrouvent tombant à Manteyer sur la serre de l'Arenier, au-dessus de l'église, à travers les branches d'un noyer qui enlèvent le chapeau de l'un d'eux, juste en face de l'auberge qui se trouvait sur l'autre rive de Rif-la-Ville. Le vieux bûcheron de Manteyer, Jean Calandri, racontait souvent cette histoire. »

Nous retrouvons aussi des voyages *sur-intuitifs* à vitesse surnaturelle dans des contextes qui n'ont rien à voir avec la sorcellerie. Un très bon exemple en est la légende alpine de Saint Théodule⁴⁷, premier évêque du Valais, et de son voyage nocturne surnaturel de Martigny à Rome. Ayant rêvé que le pape est en danger, il décide de se rendre à Rome pour l'avertir le plus tôt possible. Il demande pour ce transport magique l'aide de démons qui se trouvent jouant devant son évêché, ce qui lui permet de choisir entre trois candidats pour effectuer, en une nuit, le voyage aller-retour (cf. Gatto Chanu, 1991 : pp. 155-159). Le premier de ces diabolotins dit être rapide comme le

⁴⁷ Pour le culte de saint Théodule et de sa cloche, qu'il aurait fait transporter avec sa personne par le diable vecteur de son voyage surnaturel, et dont les débris de métal considérés comme des reliques sont mentionnés dans les inventaires valaisans depuis le XIV^{ème} siècle, nous renvoyons à Grenat (1880) et Dubuis (1981).

vent ; le second comme le boulet qui sort du fût du canon ; quant au troisième, qui déprécie ses concurrents comme menteurs, il affirme qu'il vole à travers le monde aussi vite que la pensée d'une femme : « *da antwortete des erste, er sei geschwind wie der Wind, und der zweite meinte, er laufe wie die Kugel aus dem Rohr. "Das sind nur faule Bäuche gegen mich" , lachte der dritte, "ich fliege durch die Welt wie ein Weibergedanke" » (Guntern, 1981: p. 5). Sans aucun doute, Saint Théodule choisit ce dernier, le plus rapide des trois. Nous avons voulu par simple curiosité vérifier la compatibilité du choix intuitif de Théodule avec les enjeux physiques de ce déplacement. Même sans élaborer sur les raccourcis de câblage du cerveau féminin (vs masculin), on donne en moyenne 150 m/s pour les influx nerveux de la pensée. Ces 540 km/h permettent, donc, facilement l'aller-retour en une nuit (avant le chant du coq) des 636 km Martigny- Rome à vol d'oiseau en 2h40. Le choix du diable qui vole rapide comme la pensée d'une femme s'avère le meilleur en comparaison avec les 300 km/h d'un vent violent et les 180 km/h d'un boulet de canon, qui, de fait, ne franchit pas une telle distance. Un autre récit, qui s'insère dans le même sillon que le précédent, nous a été rapporté par l'évêque de Mayence et voit un noble du Rhin qui, ayant rencontré sur sa route une armée nocturne, accepte l'invitation de son cuisinier, mort depuis quelques temps, pour être conduit en un seul jour aller-retour d'Allemagne à Jérusalem (Nider, 1602 : pp. 336-338). En admettant que les esprits de cette *chasse sauvage* puissent se déplacer aussi rapidement que le diablotin de saint Théodule, ce voyage aller-retour de quelques 6000 km pourrait bien se faire en une douzaine d'heures, en ajoutant le temps d'une rapide visite de Jérusalem... (cf. Armand, 2015). Ces narrations de voyages à vitesse extraordinaire nous permettent d'ajouter un élément de plus à la riche série de documents relatant des expériences de voyage extatique dérivées des fondements neuraux de la composante OBE de la paralysie du sommeil.*

7. Une neuro-anthropologie de la parenté des ontologies fantastiques : sexuation, alliance et filiation entre loups-garous et *cauquemares*

Dans cette section, nous proposons d'analyser une figure du folklore narratif français qui semble développer un rapport particulier avec les êtres de cauchemar que nous avons rencontrés jusqu'ici : le loup-garou. Nous présentons donc une réflexion que nous avons conduite dans une section d'un article, « *Les loups-garous et le Motif-Index* », que nous avons rédigé pour les actes du colloque « Le patrimoine oral : transmission et édition dans l'aire galloromane », organisée par le Centre de dialectologie et d'étude du français régional de l'Université de Neuchâtel, du 31 mai au 1^{er} juin 2013, encore en cours de publication. Dans cette publication, nous avons voulu construire un premier essai de neuroanthropologie de la parenté des êtres fantastiques.

Notre point de départ pour le développement de cette approche nous porte à nous interroger dans un premier moment sur le sexe des loups-garous. Dans le corpus que nous avons récolté, nous avons une écrasante majorité d'hommes qui entrent dans le processus de métamorphose en loup. Seulement dans un petit nombre de cas, nous avons la possibilité de décliner le motif de la transformation féminine en garou au féminin. Notons que les formes que prennent ces présences féminines se trouvent dans les couples *loup-garou/loup-cerve* et *lebroun/lebrette*. Dans un premier document, nous trouvons que

Le loup-garou est la transformation magique d'un homme en loup, et la loup-cerve celle d'une femme et un composé féminin du loup et du cerf. Le loup-garou et la loup-cerve ne sont pas malfaisants ce sont des victimes malheureuses du pouvoir des sorciers, lesquelles sont condamnées à exécuter des courses nocturnes à certains points déterminés. Elles sont à plaindre et il faut les respecter comme choses sacrées. (Simonneau, 1882 : p. 72)

De Mensignac (1977) nous rapporte encore que

Dans la commune de Saint-Sulpice-de-Faleyrens (Gironde), on désigne le loup-garou sous le nom de *Lebroun* ou *Lebrette*, suivant qu'il est du sexe masculin ou du sexe féminin. [...] Dans cette commune, un enfant devient *lebroun* ou *lebrette* suivant que c'est un garçon ou une fille, si le curé qui a fait le baptême n'était pas en règle, c'est-à-dire s'il a baptisé l'enfant avant d'avoir dit sa messe, car jusqu'à ce moment, il est considéré comme impur, couchant probablement avec la servante. (pp. 175-176)

Toutefois, nous ne pouvons pas regarder cette question en la considérant comme une simple affaire de sexe. L'aspect le plus intéressant que nous voulons mettre en évidence repose plutôt sur les notions d'alliance et de filiation. Dans notre corpus narratif lycanthropique, nous trouvons une conjugalité cauchemardesque du loup-garou :

Pour nos interlocuteurs de la Grande-Lande, le *chaupis* est la femme du *lop*. Par « loup », on doit entendre loup-garou. Sorcier et sorcière, l'un étant le mari de l'autre. Ce témoignage, sur le coup, nous avait surpris. [Mes témoins] ont répété fermement ce qu'ils venaient de m'apprendre. Pendant que le loup « court la nuit », bat la campagne, hurle aux portes des maisons, sa femme, elle, entrerait dans les maisons, investirait les pièces les plus à l'écart et les lieux retirés de l'intimité, pour piétiner et étouffer. (Latry, 2000 : p. 176)

La filiation en *sibling* apparaît de manière récurrente dans un corpus danois de 63 narrations organisé par Michèle Simonsen (1990) qui nous permet ainsi de

[...] cerner dans l'ensemble du corpus un noyau sémantique récurrent, celui qui concerne l'origine du loup-garou, victime de rites magiques pratiqués par sa mère. Les femmes et les jeunes filles qui cherchent à échapper pour l'avenir aux douleurs de l'enfantement tendent entre quatre pieux la membrane placentale qui entoure le poulain à sa naissance et rampent au travers. Elles seront ainsi assurées d'accoucher sans douleur. Mais leurs fils deviendront des loups-garous et leurs filles des " *mares* ", ces êtres fantastiques qui tourmentent les chevaux et humains pendant leur sommeil et qui sont à l'origine du mot " cauchemar ". (p. 181)

Ces données nous ramènent à l'attestation ancienne du garou et de la *cauquemare* en fratrie attestée dans les *Évangiles des Quenouilles* : « *Dist une autre vielle : Se un homme a telle destinée d'estre leu vvarou, c'est fort se son filz n'en tient, et, se filles a et nulz filz, volentiers sont quauquemaires* » (*Évangiles des Quenouilles*, 1855 : 156).

Il faut aussi rappeler qu'en dehors même de ces relations de parenté, la fonction d'incube n'est pas rare chez les garous. Par exemple, les *hantaoumes* (fantômes), des loups-garous des Landes,

[...] sont des espèces de monstres qui, au dire de nos paysans, entrent la nuit dans les habitations par le trou de la serrure afin de tourmenter ceux qui y dorment. Ces petits monstres ne sont pas plus tôt dans la maison qu'ils se jettent sur le dormeur, lui pressent le ventre et la poitrine, le fatiguent énormément, l'empêchent de parler et même de respirer. Quelquefois, ils le découvrent et le tirent par les pieds. (De Mensignac, 1977 : p. 176)

Nous retrouvons donc les sensations principales de la paralysie du sommeil que nous avons déjà mises en évidence dans les pages précédentes.

Un autre noyau de croyance qui dévoile nettement le lien entre le garou et le cauchemar rapporte les éléments d'un processus de métamorphose qui relève d'une expérience hors-du-corps. Un récit nous livre les interprétations populaires concernant ce phénomène :

« On ne pouvait s'expliquer par quels phénomènes, ils étaient couchés dans leur lit et en même temps dehors courant le garou. C'était le lendemain, au travail, qu'en les voyant fatigués, " on se méfiait qu'ils avaient un sort ". Il paraît qu'ils étaient désolés de leur situation. Ils étaient là à causer avec vous, et tout d'un coup, les voilà partis sans pouvoir s'en empêcher. Ça les prenait comme un coup de bâton. Il y en avait qui étaient en chiens. Ils traversaient les murs, ils étaient dans la chambre sans qu'on les ait vu entrer, comme des fantômes. » (Courmeau, 1912 : p. 358)

Ces considérations nous permettent de proposer le motif D696. *Transformation during sleep* pour le classement de ce récit du type ML 4000 *The Human Soul Free from the Body* (Christiansen, 1992), ou en plus développé, *The Soul of a Sleeping Person Wanders on its Own*, qui nous rappelle la légende du roi Gontran, ATU 1645A *Dream of Treasure Bought*. Nous trouvons encore un autre récit présentant un indiscutable trait lycanthropique rattaché au domaine du sommeil et du rêve – un drap de lit, comme *homologue* de la peau du garou qui déclenche la métamorphose – qui précise le précédent : « Celui qui veut être loup-garou va déposer à minuit un drap de lit à la jonction de quatre routes fréquentées que l'on appelle ici " *lou croutzo camis* ", il revient à la pointe du jour rapportant son drap de lit qui s'est changé en peau » (Mazeret, 1907 : pp. 446-447). Ces quelques documents nous offrent ainsi un nouveau point de vue sur le folklore du loup-garou et de ses relations d'alliance et de filiation, en suggérant son rôle précis d'incube trop souvent négligé par la folkloristique. La croyance au loup-garou touche ainsi les deux composantes de la paralysie du

sommeil, OBE et AP3S, et permet de développer une approche où les figures du garou et de la *cauquemare* fusionnent dans une même ontologie cauchemardesque, *neuralement expérientielle*, si typique de cet état dissocié du cerveau humain.

8. Rencontres valdôtaines : le *tseutson* et ses homologues

Nous pouvons continuer notre voyage qui nous portera à traverser les Alpes francophones sur les traces narratives des croyances concernant des ontologies surnaturelles, à la nature indéniablement cauchemardesque, pour rejoindre une région fort particulière, la Vallée d'Aoste. Ce territoire représente une bonne étape pour notre voyage alpin en narration par sa position géographiquement intéressante située sur la frontière du Mont Blanc, entre France, Suisse et Italie. Dans son *L'état intramontain* (1661), l'évêque Bailly décrivait cette région comme sertie dans les Alpes : « *ducatum istum non esse citra neque ultra montes sed intra montes* » (cf. Armand *et al.*, 2011). Cette position privilégiée de la Vallée d'Aoste en fait un bon observatoire pour traquer les motifs narratifs du cauchemar, pour la composante AP3S de la paralysie du sommeil, et des voyages extatiques, pour OBE, dans les Alpes galloromanes.

Les recherches linguistiques et ethnographiques conduites dans la vallée de Cogne par Celestino Guichardaz, enquêteur, entre autres, pour l'*Atlas des Patois Valdôtains* (APV) – un projet qui débuta à partir des années 1970 avec les premières enquêtes –, nous ont mis sur la bonne route nous permettant d'aborder une première représentation du cauchemar. En effet, il était difficile d'identifier, pour les variantes francoprovençales valdôtaines, un terme spécifique pour désigner le concept de cauchemar : comme dans l'expérience des cartes dialectales pour les atlas linguistiques et ethnographiques de la France, le mot qui apparaît le plus souvent pour la traduction du terme « cauchemar » ne recouvrait pas la signification expérientielle de cette expérience. Nous avons donc trouvé plusieurs références à des « *croué sondzo* » ou « *beur sondzo* », des formes dialectales pour le très général « mauvais rêve » qui ne représentent pas la signification précise que nous attribuons à l'expérience de paralysie du sommeil. Toutefois, l'œuvre de Guichardaz (et Fassò, 1974) nous transmet un mot fort intéressant pour notre recherche : *tseutson* (p. 98). En analysant les données rapportées par l'*Atlas linguistique et ethnographique de l'Italie et de la Suisse méridionale* (carte 812), nous découvrons que, encore une fois, les enquêteurs de cette œuvre monumentale n'avaient pas raté le coup : le point 121, Rhêmes-Saint-Georges, présente la forme « *lo tsoitson* » et, en descendant vers la vallée centrale, le point 122, Saint-Marcel, la forme « *lou tsardzoung* ». L'abbé Jean-Baptiste Cerlogne (1907), a qui nous devons les premiers dictionnaires et grammaire du patois valdôtain, avait déjà repéré le mot *tsaoutsegnon* en indiquant une personnification du cauchemar avec sa traduction « être fabuleux, soit cauchemar ». Toutes ces représentations du cauchemar

dérivent de la même base latine *calcare*, sauf pour la forme de Saint-Marcel, *tsardzoung*, qui est un dérivé du latin *carricare*, charrier, charger. Il est donc facile de mettre encore une fois en évidence le champ sémantique de l’oppression typique de la paralysie du sommeil. A côté de ces termes indiquant indéniablement la sensation d’oppression opérée par le cauchemar, l’*Atlas linguistique de l’Italie* (ALI) nous rapporte, pour la carte 637– *incubo*, le terme *pouée* au point 9 de Valtournanche, une peur qui devient la personnification du cauchemar lui-même.

Après avoir individualisé cette richesse dialectale tournant autour du cauchemar, nous avons voulu vérifier si, narrativement, il était encore possible d’obtenir des informations concernant l’expérience de paralysie du sommeil dans ses déclinaisons dialectales de *tseutson*. Nous avons ainsi commencé notre enquête en nous déplaçant dans la vallée de Cogne pour organiser une campagne de collecte de documents narratifs. Notre premier pas a été celui de contacter l’enquêteur qui nous avait permis de découvrir le terme pour le cauchemar grâce à ses enquêtes des années 1970. Au cours d’un entretien (janvier 2013), Celestino Guichardaz nous a confirmé que tout ce qu’il connaissait sur le sujet avait déjà été publié dans son œuvre sur le parler francoprovençal de Cogne. Toutefois, sans peut-être prêter trop d’attention à l’importance du document qu’il était en train de nous livrer, il nous a raconté un rêve qu’il avait fait quand il était encore enfant, en affirmant que cette expérience pouvait bien être comprise dans le phénomène de « *prendre lo tseutson* ». Dans son rêve, il était en train de marcher dans les ruelles de son village, en hiver, dans la neige qui lui arrivait jusqu’aux genoux pour échapper à une personne qui le poursuivait. Il a partagé avec nous la difficulté de faire des mouvements rapides dans la neige compacte qui l’empêchait d’avancer dans sa fuite onirique. En insérant ce récit de rêve – un « mauvais rêve » qui nous ouvre la voie à une meilleure compréhension du phénomène du *tseutson*- cauchemar – dans notre schéma d’interprétation, nous pouvons mettre en évidence un trait qui, lui, est typique de l’expérience de paralysie du sommeil : la difficulté à accomplir des mouvements et la lourdeur des membres enfoncés dans la neige nous rappellent ainsi le champ sémantique de la paralysie.

Un autre témoignage, collecté le 4 mai 2013 auprès d’Elena Martinetto, à Cogne, nous rapporte un autre aspect lié à l’expérience de « *prendre lo tseutson* ». Notre informatrice nous dit de ne pas être à même de traduire en italien ou en français le mot *tseutson* :

« *l’est pà lo “ svenimento ” ma quan te pren an specie de sonno... L’est tipico, l’est djeusto eun Cogne que dion ço-ce. L’est comme... l’est pà eundrumisse, l’est entre l’eundrumi et perde tcica cougnissance, si pà te deure* » (ce n’est pas l’évanouissement mais [c’est] quand une sorte de sommeil te prend... C’est typique, seulement à Cogne on parle de ça. C’est comme... ce n’est pas comme s’endormir, c’est entre le moment où l’on tombe endormi et quand l’on perd connaissance, je ne sais pas bien l’expliquer).

Suite à la stimulation d'une nouvelle question voulant comprendre si l'expérience du *tseutson* se développait au cours du sommeil, notre informatrice nous répond que

« *Te pren da réchó, té te pout être achétó... et te pout maque accapità dedeun ceutte veillà que vegnivan [...] Té te vegniva eundromé, te restave an partia de la tètta, te restave réchó... et l'ère comme eun " svenimento " que te perdé pà " conoscenza ". [...] L'est pa prendre la bensa, l'est comme te perduche tcica cougnissance ma me semble que dèri té de louèn te senté le vouèce de la veillà, quan te te eundrumme. L'est pa eun eundrumi mi lo tseutson » ([le *tseutson*] te prend quand tu es réveillé, tu peux être assis... et il peut se passer même au cours de ces veillées qu'on faisait [autrefois] [...] Tu tombais endormi, il te restait une partie de la tête, tu étais réveillé... et c'était comme un évanouissement mais tu ne perdais pas connaissance. [...] Ce n'est pas non plus quand la somnolence [la *bensa*] te prend, c'est comme si tu perds un peu connaissance mais il te semble que, derrière toi, au loin, tu entends les voix de la veillée, quand tu t'endors. Ce n'est pas l'endormissement mais le *tseutson*).*

Ce témoignage nous semble particulièrement intéressant car il nous permet de focaliser notre attention sur un aspect très peu narrativisé des expériences de paralysie du sommeil. Nous ne trouvons aucune référence directe ni à l'oppression ni à la paralysie, mais notre informatrice met un accent sur ce qui nous semble être un état particulier de la conscience. Le mot *bensa*, en patois de Cogne, est celui qui s'approche le plus de ce que notre informatrice cherche à verbaliser : la *bensa* peut être traduit par somnolence et représente le moment précis qui précède le plein endormissement, quand la tête dodeline et que l'on se trouve dans une condition mentale de lourdeur vague qui nous détache, petit à petit, de la réalité extérieure. Voilà alors que le sujet peut continuer à entendre les voix de la veillée qui deviennent de plus en plus indistinctes, tandis qu'il continue à plonger vers l'endormissement. Cette définition de *tseutson* se rapproche beaucoup du mot *tchotsèyéi* du patois de Champorcher (Glarey, 2011 : p. 333) traduit par somnolence. La compilatrice de ce dictionnaire propose aussi un exemple qui décrit précisément la même condition que notre informatrice *cognèntse* cherchait à définir : « *la vièlletta dècque s'asète tchoutsèye, fèt allé la titta djeu coumenn na tchótsi* : dès qu'elle s'assoit, la pauvre vieille somnole, elle dodeline sa tête comme une cloche »⁴⁸. La mise en évidence d'une « forme faible » de cette sensation de détachement du monde extérieur peut bien être comparée avec une « forme forte » que nous retrouvons en Savoie dans les récits des *çhenegoigué* (doc. 57) sortant de leur corps pour vagabonder sous forme d'esprit : « Dans une veillée, une dame s'était assoupie sur sa chaise ; à la fin de la veillée, les autres ont voulu la réveiller, mais il n'y avait personne dans ses habits » Après avoir remis en place les habits tombés par terre, la *çhenegoigue* a pu réintégrer ses dépouilles et, en

⁴⁸ Dans un intéressant article concernant les vallées vaudoises du Piémont, Alice Joisten et Christian Abry (2009 : p. 312) citent la définition du mot *carco-vèllho* ou *carco-vèllho*, recueilli par Pons et Genre (1997) dans leur *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, comme « *sonnolenza che sopraggiunge dopo il pasto* », en indiquant que cette sieste post-prandiale présente chez les Encyclopédistes n'est qu' « un dépositaire de la connaissance médicale gastrique (vs. cérébrale, respiratoire ou épileptique) ».

se réveillant de cet assoupissement magique, déclarer « Que j'ai dormi longtemps ! ». Un exemple encore plus intense est celui des femmes qui quittent leur corps « telle une écorce, restant immobile dans la position où les avait surpris l'appel du diable » (cf. doc. 56).

Un autre informateur, Lucien Ruffier, originaire de Gimillan, hameau de Cognac, nous permet d'aborder cette expérience sous un autre aspect. Au cours d'un long entretien (4 mai 2013), il nous dit que

« Lo tseutson l'est quan eun drume, quan eun drume qui perd lo cayeur, qui barbotte, qui ven comme fusse euntonti, deci l'a prei lo tseutson. L'est comme eun « sonnambulo », eunna бага парай. Catcheun dit que l'est euncó finque tcica dangereu cen, perché caque cou le dzi restóon fran blocà finque de la respirachon. Et aprè tan ci lei l'est sudzet à lei prenne lo tseutson. Para mé, dision lo tseutson ma comme se suchon de ço « epilettici », per mé... » (Le tseutson, c'est quand quelqu'un dort, quand quelqu'un dort et il perd la tête [litt. perdre le cahier], il bredouille, comme s'il devient ahuri, alors, il a pris le tseutson. C'est comme un somnambule, une chose pareille. Quelqu'un dit aussi que ça peut même être un peu dangereux parce que, quelque fois, les personnes... elles restent comme bloquées dans la respiration. Et, ensuite, cette personne peut être sujette à prendre le tseutson. Selon moi, on disait le tseutson comme s'ils étaient des personnes épileptiques).

Lucien Ruffier associe le tseutson à deux expériences très différentes l'une de l'autre : d'un côté, il parle de somnambulisme, une parasomnie du sommeil lent profond, de l'autre, il le compare à l'affection neurologique de l'épilepsie. Nous obtenons de cette première partie du témoignage des références intéressantes pour commencer à encadrer l'expérience du tseutson : l'informateur nous communique que le tseutson peut prendre une personne au cours du sommeil et qu'il peut amener à une paralysie du corps qui peut avoir des répercussions sur la respiration (*restóon fran blocà finque de la respirachon*). La référence à l'épilepsie devient alors intéressante car nous permet de réfléchir sur quelques traits de cette affection neurologique qui se caractérise par des crises toniques et cloniques : suite à une brutale perte de connaissance, l'organisme réagit par une première phase tonique qui cause une flexion tonique du corps, une contraction de l'ensemble des muscles des membres, du tronc et du visage, dont les muscles oculomoteurs et masticateurs ; ensuite, une phase clonique cause des convulsions et des contractions désordonnées des mêmes muscles (cf. ICSD-III R : pp. 247-251). Dans le développement de notre entretien, notre informateur cherche à mieux expliquer cette expérience :

« Lo tseutson l'est quan te drumme... que te pren lo tseutson, te veun comme fuche eunna person-a que chor de catella, bon, eun drumissen, bon... que fé de beur dzargo, parei, eunna бага парай. Et cen se demande « prenne lo tseutson ». Lo tseutson eunfluei euncó dessu le nerf di cors, te vin rêt, te vin... si pa mé là, te fei de beur crio, parai, eunna бага парай » (Le tseutson, c'est quand tu dors... que le tseutson te prend, tu deviens fou [*chortre de catella* est une image figurée qui représente la corde sortant de sa poulie pour indiquer une personne atteinte de troubles mentaux, dont la tête « sort » du sillon de la raison], tout en dormant, voilà... [une personne] qui fait de mauvais cris, une chose comme ça. Et cela

on dit « prendre le *tseutson* ». Le *tseutson* influence aussi les nerfs du corps, tu deviens raide, tu deviens... je ne sais pas, tu fais de mauvais cris, une chose comme ça).

Ces considérations mettent encore en évidence les deux aspects tonique vs clonique de l'expérience décrite, celui de la paralysie (*te vin rêt*) et celui des cris (*beur dzargo*), auxquels peuvent s'ajouter aussi des « *beur gesti* », des mouvements violents. En ayant développé une connaissance fort approfondie de la paralysie du sommeil, nous pouvons chercher à comprendre la description que notre informateur nous a fourni pour cette expérience en soulignant les tentatives que le sujet en paralysie cherche à mettre en œuvre pour pouvoir sortir de cet état ou demander de l'aide à son entourage. Si nous nous plaçons du point de vue du sujet paralysé, nous savons que, au cours d'une expérience de paralysie du sommeil, il cherchera à se libérer de cet étai qui bloque tous ces mouvements et l'empêche de crier. Nous pouvons ainsi suggérer que les aspects cloniques de son expérience se développeraient dans ses tentatives de sortir de cet état.

Toutefois, comme le note notre informateur,

« comme à dère tseutson, se n'avé plusieurs belle cé eun Cogne que pregné cen-einque. Fran grave lo medecin dijé que l'ère pó et l'est-pe jamë mor gneun de tseutson, l'est pa que fuche fran étaye eunna бага fran dangereusa. La бага que faisé pi pouère que cen que l'ère, bon... ([...]Mé de dzi n'i pà... dedin ma via, mé n'i jamë vu-n'en, ma però di tseutson se n'en predjive bien. Eun que chor de catella eun drumissen [...] de beur gesti, tcica de beur dzargo, parei, beuttavon fou-a la lenva... » (En parlant du *tseutson*, on en avait plusieurs, même ici à Cogne, qui prenait cela [le *tseutson*]. Le médecin disait que ce n'était pas grave et, en effet, il n'y a jamais personne qui est mort [à cause] du *tseutson*, ce n'était pas une chose vraiment dangereuse. La chose faisait plus peur de ce qu'il était, voilà... [...]. Moi, des gens j'en ai jamais... dans ma vie, j'en ai jamais vu, mais on parlait beaucoup du *tseutson*. Une personne qui devient folle en dormant [...] des mauvais gestes, des mauvais cris, ainsi ils sortaient leur langue...).

Le *tseutson* était donc une expérience pas vraiment commune, mais au moins diffusée dans la vallée de Cogne. Notre informateur continue à proposer le lien avec l'épilepsie, en rapportant une connaissance naïve de ce trouble neurologique qui se traduit, pour lui, dans le fait de prêter une attention particulière à la langue de la personne qui était prise par le *tseutson*. Un article (Fernandes *et al.*, 2005) sur la perception de l'épilepsie chez l'enfant, nous rapporte que la connaissance naïve de ce trouble représente le risque d'avaler la langue comme un des facteurs importants de l'épilepsie. À côté de cette attention particulière pour la langue, nous trouvons aussi un aspect plus directement lié à l'expérience de paralysie du sommeil : ne pas remuer le corps du sujet en paralysie. Comme l'explique notre informateur en réponse à notre question sur les possibles remèdes contre le *tseutson*,

« Na, na, na, dion beun qu'on faillé pà totsé, pà-pe allé disturbé eh. [...] On dijé que l'essentiel l'ère de catché le dei eun botse et lei catché la lenva, si l'ère poussiblo, pe si qui l'avie euncó le den. Lo tseutson l'ère eunna maladi que fa conté se variché pó » (Non, non,

non, on disait bien que l'on ne devait surtout pas le [le sujet en paralysie] toucher, pas non plus aller le déranger, eh. [...] On disait que l'essentiel était de mettre les doigts dans la bouche et cacher la langue [la maintenir sur le plancher de la bouche], s'il était possible, pour ceux qui avaient encore des dents. Le *tseutson* était une maladie dont, on doit le dire, on ne guérissait pas).

A partir de cette *sur-intuition* mettant en garde la communauté qui partage la souche narrative de la paralysie du sommeil sur le danger de déplacer le corps d'un sujet en paralysie, nous pouvons aborder maintenant l'expérience de « prendre le *tseutson* » en ayant clarifié les traits fondamentaux de ce phénomène. Nous rapportons l'expérience vécue par un autre informateur de Cogne, Claudio Perratone :

« Lo tseutson l'est an baga que accapitte quan te drumme. Te drumme et l'est comme te daneieusse, te vou maga-a te levé... Et cen l'est accapitó à mé encó, dedeun lo sens que... l'est coumme te daneieusse, maga-a te vou te levé-te ou te vou avié lo boton de la leumère, ma te arreuve pó, t'i coumme paralisó, te pou pà te boudzé-te. Te baille eun eustreup for pe arreuvé à fa-e l'achon que te voui fa-e, ma te arreuve pó, te pren, t'i coumme immobilisó. Mé dz'i de s-expérience di tseutson mi n'i jamé su que ço pouché être defeni de tseutson. Lo tseutson à mé m'accapitte... forse me capittò depì quan magà-a à l'aprè mahenda, aprè mindzà mahenda, dz'allavo me djère eunna poussa ou dze me beuttavo bà perqué magà-a ci dzor n'avió travaillé ou n'avió fei tellamente tar que dz'arreuvavo à meison lo matin. Aprè mindzó mahenda me vegnive sonno et te te beuttave bà çalla poussa que... et accapitave adon lou tseutson. Dedeun lou sens que l'est coumme si tè seusse fran endreumi-te... de lagne... l'est coumme se tè te dreumisessé éto però aprè te fèi sé danei que te voulé te levé-te mei te i arreuvave po. Mi perqué t'avié couque tsousa adòs... fran pà arreuvé à fare l'achon. Et accapita-e belle de nouai lo tseutson, de nouai l'est accapitó. Aprè comme se te daneiuche d'être réché et de fare eunna achon que però te n'arruve pà à fare. Té te danei d'être dessus la còoutse, si te vout te levé pe avié la leumière, però eun realitò tè te daneieu que t'ou fei ceutta baga ma te la fei po perqué... s'i po comme espleuqué... L'est comme coutsousa que te arreuve pà à te boudzé » (Le *tseutson* est une chose qui se passe quand tu dors. Tu dors et c'est comme si tu es en train de rêver, tu veux, peut-être, te lever... Et moi aussi j'ai vécu cela, dans le sens que... c'est comme si tu rêves [*danèyè* mot spécifique à Cogne] et tu aimerais te lever ou appuyer sur le bouton de la lumière, mais tu n'arrives pas, tu es comme paralysé, tu ne peux pas te bouger. Tu fais un effort violent pour chercher à faire l'action que tu veux faire, mais tu n'arrives pas, [le *tseutson*] te prend, tu es comme immobilisé. Moi, j'ai eu des expériences de *tseutson* mais je n'avais jamais su que ça pouvait être défini comme *tseutson*. Le *tseutson* m'arrive, à moi... Il m'arrivait peut-être plus souvent quand, dans l'après-midi, après avoir mangé le repas de midi, j'allais m'allonger quelques minutes ou je me couchais parce que, ce jour-là, j'avais travaillé ou j'avais fait tellement tard que je ne rentrais chez moi que le matin. Après avoir diné, j'avais sommeil et tu te couchais quelques minutes... et c'est alors que le *tseutson* arrivait. Dans le sens que c'est comme si tu es vraiment endormi... de fatigue... c'est comme si tu es en train de dormir mais, après, tu fais ce rêve que tu voulais te lever mais tu n'y arrivais pas. Pas parce que tu avais quelque chose sur toi... vraiment ne pas arriver à faire l'action. Et ça se passait aussi pendant la nuit, le *tseutson*, la nuit ça pouvait arriver. Après, [c'est] comme si tu rêves d'être réveillé et de faire une action que tu n'arrives pas à faire. Toi, tu rêves d'être sur le lit, si tu veux te lever pour allumer la lumière mais, en réalité, tu rêves que tu veux faire cette chose mais tu ne la fais pas parce que... je ne sais pas comment l'expliquer... C'est comme quelque chose que tu n'arrives pas à te bouger).

Ce témoignage nous apporte une série d'éléments intéressants liés à la sensation de paralysie. Notre informateur décrit son expérience comme une sorte de rêve au cours duquel il aurait aimé se réveiller et faire des actions : à ce moment, le *tseutson* arrivait et il se retrouvait paralysé, dans l'impossibilité de bouger. Les références au champ sémantique de la paralysie n'interviennent pas souvent dans les catégories terminologiques utilisées pour indiquer le cauchemar : nous avons déjà relevé le mot japonais *kanashibari*, être ligoté par des chaînes de métal, et, en analysant la carte incube de l' AIS, nous pouvons sans doute y ajouter les formes de *vencul*, du latin *vinculum*, présentes en Frioul (Udine : pour les points 318, 319, 327, 328, 329, 338, 357, 359 ; et Pordenone : point 348), en Vénétie (point 307, Padola) et en Istrie (point 367, Pirano).

Suite aux enquêtes conduites à Cogne, notre informateur Claudio Perratone – que nous remercions pour son initiative – a bien voulu demander à Teresina Ouvrier, ancienne maîtresse d'école et collaboratrice du Gnalèi, Guichet linguistique du BREL (Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique) pour ce qui concerne le patois de Cogne, des informations plus précises sur le *tseutson*. En suivant l'exemple des folkloristes du XIX^{ème} siècle – au bout du compte collecteurs par questionnaires de richesses dialectales et ethnographiques – elle a alors lancé un appel auprès des habitants du village de Cogne. En utilisant la plateforme facebook et la page « *Sei di Cogne se...* » (Tu es de Cogne si...), elle a proposé sur ce réseau social (17 juillet 2014) les questions suivantes formulées en patois : « *Sade vou senque l'et lou tseutsón? L'ade- vou dza avú-lou? Qu'ade vou sentù? Réponde-meu, pe piézi, m'entéréche lou savé* » (Savez-vous ce qu'est le *tseutson*? L'avez-vous déjà eu? Qu'avez-vous ressenti? Répondez-moi, s'il vous plait, ça m'intéresse beaucoup de le savoir). En deux jours, douze commentaires sont apparus. Deux interventions qui décrivent plutôt un « mauvais rêve », mais où demeure clairement visible la matrice sémantique de la paralysie : « *Se non mi sbaglio viene mentre si dorme e si cerca di chiamare qualcuno che ti svegli ma non riesci a muoverti e a parlare... viene sovente a mamma e dice che è bruttissimo* » (si je ne me trompe pas, [le *tseutson*] arrive quand on est en train de dormir et on cherche à appeler quelqu'un qui te réveille mais tu n'arrives pas à te bouger et à parler... ça arrive souvent à ma mère et elle dit que c'est horrible) ; « *Lou zeuzon l'et chen te daneye e te voudré te réscé mei te pou pò* » (Le *tseutson* c'est quand tu rêves et tu voudrais te réveiller mais tu ne peux pas). Ces deux premiers témoignages peuvent être rapprochés de celui rapporté par Claudio Perratone qui met en évidence comme base de l'expérience celle du rêve. Une autre informatrice ayant répondu au questionnaire raconte son expérience personnelle : « *Ti svegli nella notte, spesso dopo un sogno, e sei sveglio ma immobile e non riesci a muoverti e boh é strano. Dura qualche secondo poi passa... A me capita spesso* » (Tu te réveilles au cours de la nuit, souvent après un rêve, et tu es réveillé mais immobile et tu n'arrives pas à te bouger et ben c'est étrange... ça dure

quelques secondes et après ça passe... ça m'arrive souvent). Cette dernière définition de *tseutson* est bien plus précise par rapport aux précédentes car elle repose sur des bases expérientielles fortes : l'informatrice déclare avoir vécu plusieurs fois l'expérience plutôt étrange (et terrifiante dès son premier témoignage : *Quello di cui parla M. succede anche a me... eh si é una bruttissima sensazione !* Celui [le tseutson] dont parle M. se manifeste aussi à moi... et oui, c'est une horrible sensation) et elle le témoigne clairement *en séparant nettement le moment du rêve et celui du tseutson qui arrive quand l'on est éveillé*. Un dernier commentaire se limite à renvoyer à la page Wikipedia italienne de la paralysie du sommeil : « *si tratta di ciò* » (il s'agit de cela). Grâce à l'enquête organisée par Mme Ouvrier, nous avons pu obtenir des références supplémentaires à la matrice de la paralysie qui nous ont permis à la fois de tisser le liens entre les différents niveaux intuitifs d'une approche expérientielle ancrée dans la tradition, et en rupture, l'accès à une connaissance encyclopédique médiatisée.

La paralysie et l'incapacité de faire toute sorte de mouvement ressortent aussi d'un autre document que nous avons collecté, le 20 mars 2015, auprès d'une informatrice, Sandra Berthod, habitant le village d'Introd, aux pieds de la vallée de Rhêmes et de la Valsavarenche. Ce témoignage nous a permis de découvrir une variante phonétique du terme cognein pour définir la paralysie du sommeil : le *tsoitson*. Notre informatrice nous raconte l'expérience vécue par son arrière-grand-père, Félix Luboz, qui habitait le village Anselmet, un hameau du Plan d'Introd :

« Lo tsoitson... ouè. Lliu l'ayet... lliu suffriché de heutta maladie, si po comme la queurié... Lliu quand coutche cou que l'ère à la coutse... Ara si po se l'ère malado perché n'at passó bien de meis à la coutse avant que mouère. Vëgnóo tot ret, rigido, et pouché pomè ni predjé ni boudjé. Et, adon, se però coutcheun totsóo la coutse, vejjet eun mouveman, hen lé lei passóo. Et adon me souégno que eun cou l'ayet capitó-lei lo tsoitson, que pouché po boudjé et gnenca predjé, et gneun totchóo po la coutse tanque à fouce n'an-pe totchó. Et adon « véo vei-de attendu ? ». Se capitóo que coutcheun passóo aper de la coutse, lei baillóo pae eun crèp. Et lliu ouè, n'ayet hen. Mé n'i po cougni-lo. L'est moque ma nonna que me racontóo. [...] Però dijóon fran lo tsoitson... Et se vei que l'ère po lo solet que l'ayet. Pë otro la parolla s'aret po gnenca existéye. Se vei que n'ayet euncó d'otre » (Le tsoitson... oui. Il [Félix Luboz] l'avait... il souffrait de cette maladie, je ne sais pas comment la définir... Parfois, quand il était dans son lit... Maintenant, je ne sais plus s'il était malade, parce qu'il a passé plusieurs mois au lit, avant de mourir. Il devenait raide, rigide, et il ne pouvait plus ni parler ni bouger. Et, alors, si quelqu'un touchait le lit, il voyait un mouvement et cette chose là [le tsoitson] lui passait. Alors je me souviens qu'une fois il avait eu le tsoitson, il ne pouvait pas se bouger et il ne pouvait non plus parler, et personne touchait le lit, jusqu'à quand, finalement, quelqu'un l'a fait. Et alors « Combien avez-vous attendu ? ». Si quelqu'un passait alors à côté du lit, il lui donnait un coup. Et bien oui, lui, il avait ça [le tsoitson]. Je ne l'ai pas connu : c'est ma grand-mère qui m'a tout raconté. [...] Cependant, on disait bien le tsoitson... et il n'était donc pas le seul qui l'avait. Sinon, ce mot n'aurait pas même existé : peut-être qu'il y en avait aussi d'autres).

Ce *tsoitson* qui prenait le grand-père de notre informatrice déclenchait les mêmes sensations de paralysie du corps et de la voix que nous avons déjà abondamment décrites. Ce témoignage nous apporte pourtant un aspect expérientiel que nous n'avons jamais abordé, celui du déblocage de la paralysie. La littérature sur la paralysie du sommeil nous indique souvent les efforts des sujets en paralysie pour se libérer de l'emprise du cauchemar en cherchant à réaliser le plus petit mouvement, souvent des doigts de la main ou du pied : un exemple, tiré de l'œuvre de Hufford (1982), nous rapporte le cas d'une femme qui révèle que « *it was a painstaking chore to sit there and try to move that finger. And once I moved it I could feel myself falling out of the sensation* » (p. 74) et que « *if an experience lasted too long, or I began to get frightened, rather than crying out I would just try and wiggle a finger* » (p. 77). Dans notre cas, un coup soudain porté au lit où gît le sujet en paralysie l'aide à reprendre le contrôle de ses muscles et à prendre le dessus sur le *tsoitson*.

Si dans les documents que nous avons présentés jusqu'ici, nous avons focalisé notre attention presque exclusivement sur les traits expérientiels de la paralysie du sommeil, nous proposons un dernier document qui nous permet de tisser le lien avec la composante AP3S de cet état dissocié du cerveau humain. Notre informatrice d'Introd nous a raconté un épisode particulier de la vie de son arrière-grand-mère :

« Lo nonno l'ayet atseutó de bien quan l'ère ètà l'Unità d'Italia avouè l'ellièse, que l'an fa la confisca, que l'an tot prei lo bien de l'ellièse. Lliu n'ayet atseutó de bien et aprè l'est mor. Et aprè l'an excomunià hisse que n'ayon atseutó le bien de l'ellièse [...]. Et adon dijóon que se saret po salvó perqué l'ère excommunià. Et adon la fenna, que l'ère dza la nonna de la min-a bisnonna, l'ère tan tracachéye que lo seun ommo fuche po salvó. Dijóon resté di bon nombro. Et adon prédzóon de hen pae. Et la min-a bisnonna, quan n'ayet nou djè s-an, llie drumóo avouè sa nonna, s'est réchéye et l'at vu-lo. L'at vu-lo acható dessu la coutse, ató la tsemise et lei vérrióo l'êtsèn-a. N'ayon creinte eun cou. S'est vérriéye: "No fou lo salvé, no fou lo salvé!". Sest vérriéye dou cou et n'at pomè vu-lo. Adon l'est gallopéye dè-e à sa mamma que l'ayet vu son nonno. [...]. Adon n'an pensó que se se l'est fa vère deun meinou saret manqua que l'est di bon nombro. N'an pensó pae. L'ère a non Rouillet lliu et aprè se l'est transféri à Saint-Christophe. [...] Et adon dijóon lé Rouillet saret alló i paradi, allen euncó no avouè le hoque, ató le hoque, le sabot, le hoque. Se Rouillet l'est alló i paradi no allen euncó no ató le hoque » (Quand il y avait eu l'Unité d'Italie, suite à la confiscation, quand ils avaient pris tous les biens de l'Eglise. Le grand-père avait acheté de ces biens, puis il est mort. Ensuite, ils [l'Eglise] avaient excommunié ceux qui avaient acheté les biens de l'Eglise. [...] Et, alors, ils disaient qu'il ne serait pas sauvé parce qu'il était excommunié. Alors, sa femme, qui était la grand-mère de mon arrière-grand-mère, était très tracassée que son mari ne soit pas sauvé. On disait « rester dans le bon nombre ». Alors on parlait ainsi de ces choses. Et mon arrière-grand-mère, quand elle avait neuf ou dix ans, dormait avec sa grand-mère : elle s'est réveillée et l'a vu [son grand-père]. Elle l'a vu assis sur le lit, avec sa chemise [de nuit], et il lui tournait le dos. [Et] malgré la peur qu'on avait autrefois [des revenants]. Elle s'est tournée [vers la figure] : « il faut le sauver, il faut le sauver ! ». Elle s'est tournée deux fois, puis elle ne l'a plus vu. Alors, elle courut dire à sa mère qu'elle avait vu son grand-père. [...] Ils ont donc pensé que, s'il s'était manifesté à un enfant, cela signifiait certainement « qu'il faisait partie du bon nombre ». Ils ont pensé comme ça. Il s'appelait Rouillet et il s'était transféré à Saint-

Christophe. [...] Ils disaient alors que si Roulet était allé au paradis, nous y serions allés nous aussi avec les socques... les sabots...).

Ce document ne nous offre pas des éléments expérientiels précis se rattachant à une expérience de paralysie du sommeil, mais il présente clairement le motif de la visite nocturne d'un fantôme. Nous insérons donc cette rencontre surnaturelle dans les nombreux exemples qui répondent à la composante d'AP3S de la paralysie du sommeil, accompagnée par une hallucination visuelle.

9. Les taons prototypes des esprits errants harceleurs : une matrice sémantique pastorale pour les déplacements des *corps-fantômes* (AP3S en OBE)

Pour conclure notre traversée en narration des Alpes francophones, nous voulons mettre en évidence une possible matrice linguistique qui nous permet d'encadrer les déplacements aériens en OBE de nos sorciers-cauchemars alpins dans un modèle interprétatif plus général. Notre point de départ est un document relatant le voyage sous forme de taon-âme d'un sorcier de la Vallée de Cogne :

« Il y avait à Crétaz un vieil homme sur lequel on racontait qu'une fois par mois, le jeudi soir, il ne laissait entrer personne chez lui pour la veillée : ce vieil homme s'enfermait chez lui et il s'étendait sur un gros banc et il s'endormait aussitôt ; quand il s'endormait un grand taon noir lui sortait de la bouche et l'homme restait comme mort. Il restait ainsi pendant deux ou trois heures, et on disait que son esprit allait à la *senagogga* [sabbat]. (...) Après deux ou trois heures, cette "chose" se terminait : ce vieil homme revenait en lui, il se réveillait à nouveau (...) ceux qui un jour avait su quelque chose, l'espionnèrent et, avant qu'il revienne à lui (mot-à-mot "comme en vie"), ils virent rentrer dans la bouche le gros taon. » (notre traduction française de la version patoise publiée dans Guichardaz et Fassò, 1974 : pp. 161-162)

Nous avons déjà rencontré des narrations analogues à cette dernière dans un document isérois cité par Joisten (doc. 52). Nous ajoutons ici quelques références pour les Alpes vaudoises : une version publiée dans les *Légendes des Vallées Vaudoises* (Jalla, 1926 : p. 38 → doc. 64 ; cf. Joisten et Abry, 2009 : p. 321) et quatre autres versions dans la collecte *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte* de Marie Bonnet (1994 [1910-1914]: pp. 310-314 → doc. 65 a-d). Cette série de documents narratifs nous renvoie aux motifs narratifs génériques E721. *Soul journeys from the body*, E730. *Soul in animal form* et E715.3. *Separable soul in insect*. Pour les motifs de type sorcellaire, nous indiquons G211.5.1. *Witch in form of fly* et, le plus spécifique, G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened*. Inutile de rappeler encore la référence au récit-type ATU1635A *Dream of Treasure Bought (Guntram)*, auquel appartient le rêve du roi des Burgondes Gontran (561-592), documenté pour la première fois en Europe dans l'*Historia Langobardorum* (datée de 784 ou, au plus tard,

789) de Paul Diacre. Toutefois, l'aspect qui nous intéresse particulièrement dans les versions que nous avons rapportées ici concerne fondamentalement le processus de sortie du corps de ces sorciers alpins sous la forme de taon, bourdon, mouche ou papillon – mais aussi sous forme d'autres animaux, du serpent à la belette ou petit rat, en passant par le chat noir des sorciers.

Pour pouvoir avancer dans la construction de notre interprétation des récits de voyage extatique, nous devons réserver au taon une position privilégiée dans notre analyse et le considérer comme le prototype de la grosse mouche. Cet insecte diptère et suceur représente une sorte de grosse mouche trapue dont la femelle, pendant la saison estivale, tourmente de ses piqûres les bœufs, les autres animaux domestiques et, bien sûr, l'homme aussi. Cette attention particulière que nous attribuons au gros taon noir de Cogne et au bourdon des Vallées Vaudoises est en rapport avec une référence précise présente dans les réponses données pour la question « cauchemar » de l'*Atlas des Patois Valdôtains*. À côté du « *beur sondzo* », mauvais rêve, le point d'Arnad rapporte aussi la forme *tavan-a* pour indiquer le cauchemar. En regardant le *Dictionnaire du patois valdôtain* de l'abbé Cerlogne, nous retrouvons un autre *tavané* pour « rêver, divaguer, perdre son temps ci et là », repris ensuite dans le *Nouveau dictionnaire du patois valdôtain* (Chenal et Vautherin, 1997), de structure indéniablement cerlognienne, pour les traductions « rêver, divaguer, perdre son temps, flâner » mais aussi pour « assommer ». En outre, le *Dizionario del dialetto francoprovenzale di Hône* (Amis du patois, 2007) nous propose le verbe *tavanéi* avec la signification de « *vaneggiare, fantasticare, farneticare ; parlare nel sonno ; sproloquiare, straparlare, sragionare, dare i numeri* » où nous retrouvons, encore une fois, une référence précise au domaine du sommeil pour le phénomène de la somniloquie qui survient, le plus souvent, au cours du sommeil lent léger. Le *Französisches Etymologisches Wörterbuch* (FEW) présente bien des indications précises au champ sémantique de l'errance : bourdonner, tourner à la manière des bourdons, rôder ça et là, errer, voltiger à l'aventure ça et là sans dessin, s'agiter dans le vide sans but préconçu, etc. (FEW 13/1, p. 2, col. b).

À côté de ces *tavané*, dérivés de *tabanus*, des patois francoprovençaux de la Vallée d'Aoste, nous trouvons une autre série verbale formée du composé **ex-* + *tabanus*. Le *Trésor d'ou Felibrige* (1878) nous donne un *estavani, estabani, astabani* avec les significations de « tomber en faiblesse, pâmer, perdre la respiration à force de pleurer, comme il arrive aux enfants ». De même, le *Dictionnaire Occitan de Communication*, dirigé par Arve Cassignac (www.panoccitan.org), nous propose pour (s') *estavanir* les significations de s'évanouir et se pâmer. Le *Dictionnaire étymologique de la langue d'Oc*⁴⁹ nous vient alors en aide en nous offrant l'accès, sous l'article *tavan*, à une intéressante réflexion conduite par Robert Geuljans autour de ce terme : « le verbe

⁴⁹ Consultable online au site www.etymologie-occitane.fr.

composé **ex-* + *tabanus* : (*s'*) *estavani* « s'évanouir, se pâmer » limité au frpr. [francoprovençal] et l'occitan a du suivre l'évolution sémantique suivante : « s'inquiéter » > « troubler » > « troubler la raison » > « perdre connaissance ».

Cette dérivation sémantique nous amène de la plus faible inquiétude vers la connotation plus forte du trouble, liée au fait de tourmenter et harceler. Ces considérations nous permettent, à nouveau, de tisser le lien avec l'action des taons qui tourmente le bétail et les hommes. En particulier, nous suivons un parcours qui, en nous plongeant dans l'univers de l'élevage ancien, nous fait découvrir les développements de deux mots latins qui se réfèrent aux insectes qui tourmentent le bétail : le *tabanus* ou *asilus* et le *oestrus*. Ces deux termes indiquent communément une catégorie d'insectes qui sucent le sang des animaux qui paissent dans les hauts pâturages. Comme le note Alinei (2009),

Con un passaggio del tutto logico, di cui i dizionari etimologici non rendono conto (e per questo mi propongo di ritornarvi in altra sede), solo il nome latino del primo, asilus, è passato a significare (in italiano; per i dialetti v. oltre) il costante ma innocuo fastidio provocato dall'insetto che, appunto, "assilla" l'animale. Mentre il secondo, l'oestrus, giustamente, è passato a designare, già in latino, l'effetto patologico sul sistema nervoso dell'animale il cui cervello è stato raggiunto dalle larve dell'insetto, e di qui, la furia guerriera, il delirio profetico, l'estro poetico, la foga passionale, prefigurati dal folle comportamento dell'animale. (p. 16)

Cf. FEW (1, p. 153, col. b). Voilà qui nous permet de réfléchir sur le terme *asilus* qui, indiquant originellement le nom de cet insecte tourmenteur de bétail, a servi ensuite à désigner les effets sur les animaux. Nous trouvons ainsi, pour les parlers francoprovençaux de la Vallée d'Aoste, les termes *bedzolé* (Cerlogne, 1907 ; Chenal et Vautherin, 1997), *désoulé* (Chenal et Vautherin, 1997) et, pour Champorcher, *adzoulé* (Glarey, 2011) pour indiquer l'action des vaches qui s'enfuient du pâturage, la queue en l'air, à cause de la chaleur ou dérangées par ce *tabanus/asilum* qui les tourmente. Ces termes seraient une dérivation de la forme **asilare*, prendre la mouche, dont *asilus*, le taon, duquel dériverait aussi le mot italien *assillo* (*Lessico Etimologico Italiano*, III-1 : p. 1587).

Pour revenir à nos documents narratifs concernant les voyages extatiques des sorciers-cauchemars alpins, abandonnant leurs corps pour partir vagabonder sous forme d'âme-taon, nous pouvons ainsi mettre en évidence deux séries sémantiques qui nous aident, après ce long parcours qui nous a ramené jusqu'aux hauts pâturages pour voir les courses des vaches tourmentées par des taons piqueurs, à aborder un modèle d'interprétation pour les déplacements alpins en OBE. Les parlers francoprovençaux de la Vallée d'Aoste nous ont transmis le terme (*es*)*tavané* avec une référence intéressante au rêve, dans le sens précis d'errer, tout comme l'âme errante des sorciers-cauchemars des Alpes francophones... et des *benandanti* du Frioul. Dans le processus que nous avons mis en évidence dans les documents narratifs analysés dans les sections précédentes, ces

individus exceptionnels s'étendent sur un banc, en position supine, et il laisse leur esprit, souvent sous forme animale, sortir de leur bouche et revenir, après le vagabondage nocturne, se réintégrer à leur dépouille corporelle, immobile – voire paralysée – au même endroit où ils l'avaient abandonnée (G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened*). Les parlers occitans nous permettent d'aborder ce même processus de séparation corps-esprit à partir d'un autre point de vue : le verbe *s'estavani* focalise plutôt l'attention sur le corps vidé de l'âme partie en errance. La signification de ce verbe nous ramène au champ sémantique de l'évanouissement, de la perte de conscience, comme un corps qui a perdu son esprit, sorti de la bouche sous la forme de notre taon prototypique. Cette famille sémantique regroupant les évanouissements, des sensations d'étouffement et de suffocation, des bourdonnements de tête (cf. FEW 13/1, pp. 2, col. b- 3, col. a), mais aussi des corps paralysés en position supine et des âmes-taons harcelantes errant dans la nuit, devient, pour nous, une véritable *matrice sémantique lexico-narrative* — avec l'agent (p.ex. « *la Vieille...* ») et son prédicat prototypique (*...qui chauche* ») — une *lexie* qui a le potentiel d'amorcer une narration plus ou moins développée (à la limite toute compactée dans un verbe, p. ex. « tavaner »). Voilà qui nous permet de confirmer le lien entre l'imaginaire narratif des voyages extatiques « en esprit » et les bases expérientielles de la paralysie du sommeil et de ses composantes d'OBE et d'AP3S. Nous espérons ainsi avoir donné, dès cette traversée de nos Alpes, au moins plus de « chair neurale » à la conclusion de Ginzburg sur le voyage « en extase » (*Storia Notturna*, 1989, p. 289) : « *Ciò che si è cercato di analizzare qui non è un racconto tra i tanti ma la matrice di tutti i racconti possibili* » (*Storia Notturna*, 1989, p. 289)⁵⁰.

⁵⁰ Ce n'est évidemment qu'en conclusion de notre travail que nous pourrions évaluer si notre approche de neuro-anthropologie *comparée*, s'est révélée productive dans l'ensemble, non seulement pour le proche de nos Alpes, mais jusqu'à l'Eurasie du comparativisme d'un Ginzburg (rarement osé par les historiens), et au-delà même de notre terrain himalayen, pour le *Sabbat des Lucioles* en Papouasie-Nouvelle Guinée (Lemonnier, 2006).

Chapitre 2

Passage en « inalpage » dans l'Himalaya du Népal : aperçu historique et pratiques religieuses.

J'étais rentré, ce jour même, d'un long voyage d'environ onze heures, entassé dans un de ces typiques bus népalais, colorés de personnes, qui parcourent les routes de mon village, Majh Gāun [Salyantar V.D.C., district de Dhading], jusqu'à Katmandou. Fatigué, je m'étais couché assez tôt dans la chambre de la maison de mon *dai*, à Bhaisepati [district de Lalitpur]. Tout à coup, au cours de la nuit, je me suis réveillé avec la désagréable sensation que quelqu'un se trouvait dans ma chambre. Et voilà une ombre. Une ombre noire qui traverse l'obscurité de la pièce où je me trouve, en partant d'une des fenêtres aux barres en fer sur le côté long de la pièce pour arriver jusqu'à la porte, fermée à clé, au fond opposé de la chambre. Je sais que, logiquement, il ne peut y avoir personne dans cette pièce à part moi. Je décide quand même d'allumer la torche que je tiens toujours à côté de mon lit pour un contrôle rapide. Je parcours les quatre parois de la chambre avec la lumière jaunâtre de ma lampe. Personne. Comme je l'avais bien imaginé. Je me rendors tout de suite. Mais, environ une heure plus tard, un nouveau réveil, toujours accompagné par cette étrange sensation gênante de présence. Encore une fois, l'ombre noire, que j'avais perçue peu avant, était en train de vagabonder dans la pièce. Toutefois, elle s'approche maintenant de mon lit et, en montant délicatement sur mon corps – je sens les pieds marcher sur mes jambes, en effleurant imperceptiblement mon corps –, arrive jusqu'au niveau de la poitrine où elle s'arrête quelques instants pour tirer trois fois vers elle le bord de ma couverture qui retombe, ensuite, doucement sur ma poitrine. Après quelques instants, cette figure d'ombre s'éloigne, de ses pas silencieux, de mon lit et se perd dans le sombre de ma pièce. (tiré de notre carnet de voyage, 18 novembre 2013)

Quand nous avons vécu notre première expérience de paralysie du sommeil, nous nous trouvions sur notre terrain de recherche, au Népal, quelques jours après avoir reçu le *bhai tika* aux sept couleurs, en compagnie de mes *dai*, au village de Majh Gāun. C'était le cinquième mois de recherche que nous étions en train de conduire au Népal et nous avions déjà collecté pas mal de récits d'expérience de ce type chez de nombreuses personnes rencontrées au cours de nos vagabondages dans les ruelles étroites et chaotiques de Jyatha, Tahiti et Asan (Katmandou), dans les petits villages ruraux newars aux briques rouges ou dans les collines népalaises du haut-plateau de Salyantar. Nous étions, en quelque sorte, préparé à ce type d'expérience après avoir enregistré dans nos carnets plusieurs narrations de ce type et avoir étudié, pendant plusieurs mois avant notre départ sur le terrain, les bases neurophysiologiques de ce trouble du sommeil. En quelque sorte, nous espérions même, un jour, être un des 45% d'individus au monde à vivre, au moins une fois dans leur vie, une expérience de paralysie du sommeil. Nous pensions à la surprise qui avait certainement touché David Hufford quand il avait découvert, sur son terrain d'enquête terre-neuvien, la même expérience qui l'avait terrorisé en 1967 :

In 1967, before even visiting Newfoundland, I had heard the footsteps, sensed the terrifying presence and felt it climb onto my chest, all the while unable to move or cry out. I didn't talk with anyone about it. [...] I had no idea that it had ever happened to anyone else. Now I found that Newfoundlanders knew all about "my experience". (Hufford, 2005: p. 19)

Notre expérience de paralysie du sommeil nous avait rapproché un peu plus des narrations issues du riche *sensorium* de cet état dissocié du cerveau humain. Toutefois, un de nos objectifs était celui de nous immerger totalement dans les systèmes de croyance touchant au domaine du surnaturel de ces populations afin de pouvoir aborder le folklore narratif du Népal. Au cours d'une soirée passée, comme d'habitude, chez l'ami *jhākri* (chaman) Umesh Kumar Rajbhandari, dans sa maison de Dāllu (Katmandou), nous avons partagé avec lui notre expérience de paralysie du sommeil pour comprendre la nature de ce *kālo chāyā*, cette ombre noire que nous avons rencontrée au cours de notre sommeil. *Gurubā* avait alors réalisé un *jokhānā*, une pratique de divination par l'intermédiaire des *achetā*, des graines de riz pas cuit, qui permet de diagnostiquer les déséquilibres des neuf planètes (*graha*) qui influencent la vie normale de chaque individu et la présence de mauvaises énergies qui peuvent engendrer de possibles attaques menées par des esprits malfaisants. Le verdict avait été une faiblesse généralisée causée par un déséquilibre des *graha* (*graha bigrayo*) qui avait permis à un *bir masān*, une entité spirituelle, de se manifester sous la forme de l'ombre noire que j'avais rencontrée. Après nous avoir expliqué précisément la nature de cet esprit, *gurubā* s'est ensuite enlevé une des *rudrāksha mālā*, un rosaire hindouiste composé de cent-huit graines, qu'il portait toujours sur lui et, après l'avoir imprégnée de *mantra* aériens nés de son souffle (*mantra phukne*), il l'a passé autour de mon cou. Maintenant j'étais protégé et aucun *masān* ne pouvait plus me déranger.

1. Le Népal : contexte historique et anthropologique

Serti entre les majestueuses hauteurs himalayennes et les plaines indiennes, nous trouvons le Népal. « Terre sacrée » et lieu de pèlerinages, « terre protégée par Ne Muni », « pays de la laine » qui git aux pieds des montagnes, l'étymologie du nom de ce pays reste encore de nos jours une énigme... Selon le tibétologue anglais Austin L. Waddel (1893), le terme « Népal » serait dérivé du rapprochement entre deux mots tibétains : la première syllabe, « *ne* », correspondrait à la forme écrite « *gnas* » qui indique une demeure ou, plutôt, un lieu sacré ; la deuxième syllabe, « *pal* », serait une forme corrompue du tibétain « *bal* » indiquant la laine. Si cette combinaison étymologique nous paraît un peu hasardeuse, d'autres chercheurs ont proposé différentes interprétations : c'est le cas de William Brook Northey (1998) qui affirme que

The word "Nepal" is popularly derived from one Ne Muni, the patron saint of the country. Living at the confluence of the Baghmati and Kesavati rivers, where he expounded his

doctrines, it was Ne Muni, who, in selecting a pious cowherd to be the first of a long line of kings, knows as the Gopala or Cowherd Dynasty. Hence, "pala" meaning cherished, or looked after, it is not unreasonable to suppose that the word Nepal meant in the first instance "The country looked after by Ne". (p. 34)

L'orientaliste norvégien Christian Lassen (1871) apporte une dure critique à la proposition précédente, en l'étiquetant comme un mélange d'étymologies sans aucun fondement linguistique. Il propose de traiter le mot « Népal » comme composé de deux termes, « *nipâ* » et « *âla* », en analogie avec le mot « *Himalâ* » où « *alâ* » serait l'abréviation de « *âlāya* », demeure, et « *nipâ* », renforcé phonétiquement en « *nepa* », signifierait « pieds d'une montagne » (p. 76, note 3). Sylvain Lévi (1990 [1905]), érudit français et orientaliste de grande réputation, examine cette position étymologique et montre logiquement que « *même à supposer légitime la modification de *nîpa* en *nepa*, le sens attribué ici à ce mot n'a pas d'autre garant qu'une glose de scoliaste ; en outre, il s'applique assez mal à un pays situé dans la montagne même* » (p. 66). Les travaux d'archéologie linguistique conduits par Kamal P. Malla (1981, 1983) éclaircissent finalement ce problème en avançant l'hypothèse que le toponyme « *Nepāla* », comme plusieurs autres dans l'Asie du Sud, est dérivé du nom des communautés qui ont habité son territoire. En partant du fait que ce mot n'est pas un terme issu des langues Indo-Aryennes, il met en évidence un processus de sanskritisation des racines tibéto-birmanes « *nhet* », bétail, et « *pā* », homme. Des processus de variation phonétique auraient ensuite abouti à l'évolution suivante : *Newāra* < *Newāla* < *Nebāla* < *Nepāla* < *Nhet-pā*. Il en dérive une importante conséquence pour comprendre l'origine du groupe ethnique des Newars, habitants de la Vallée de Katmandou depuis, au moins, huit siècles. Comme conclut Malla (1983) lui-même, la seule certitude autour de cette étymologique si fuyante nous vient de ce que Chatterjee (1974) écrivait par rapport à ce problème linguistique :

Various derivations of the name Nepal (Nepala) were proposed by the Pandits of Nepal in medieval times, both Buddhist and Brahman. It would appear, however, that the name came from that of a Tibeto-Burman speaking tribe, the ancestors of the present-day Newar people, and consists of two elements – a prefix Ne –, of uncertain meaning (it may be the name of some hero-king or priest among the tribe) and the proper tribal name pala or bal- the meaning of which in Newari is lost. (p. 64)

Le Népal est un territoire énormément riche de cultures et de langues. Le dernier recensement national de la population népalaise (NPHC, 2012) rapporte la présence de 125 castes et groupes ethniques et une variété de 124 langues dont 121 appartenant aux quatre grandes familles de la branche Indo-Aryenne de l'Indo-Européen, au Tibéto-birman, aux langues dravidiennes et à

celles Austro-asiatiques⁵¹. Quand nous sommes arrivés, en février 2013, sur notre terrain de recherche, pour la première fois en tant que chercheur, nous avons déjà bien identifié notre sujet de recherche. Notre objectif était de construire une approche d'ethnographie narrative, qui puisse s'insérer dans le cadre plus ample de notre modèle neuro-anthropologique BRAINCUBUS, afin d'explorer les patrimoines narratifs de l'Himalaya et pouvoir ainsi dire quelque chose sur la création neurale des ontologies fantastiques qui hantent ces imaginaires hauts-alpins. Au cours de deux précédents voyages au Népal, nous avons déjà développé des rapports de profonde amitié avec la famille Burlakoti, habitant le village de Majh Gāun, dans le V.D.C. (*Village Development Committee*) de Salyantar (district de Dhading). Une première partie de notre travail aurait donc consisté à aborder l'imaginaire narratif des hautes castes Bāhun-Chhetri des villages du haut-plateau de Salyantar, situé dans les *hills* népalaises entre le Budhi Gaṇḍaki Khola, à l'ouest, et le Ankhu Khola, à l'est. Une autre direction de recherche consistait à prendre des contacts avec les communautés Newars de la vallée centrale du Népal pour étudier l'imaginaire narratif de ces groupes de langue tibéto-birmane. Les travaux d'ethnographie des rituels que Niels Gutschow et Axel Michaels avaient conduits auprès des communautés Newars de Bhaktapur nous avaient mis sur les traces d'une ontologie fantastique spécifique, le *Khyāk*, qui présentait une nature indéniablement cauchemardesque.

Notre recherche sur le terrain prévoyait quatre voyages au Népal que nous avons réalisés entre 2013 et 2014, pour un total d'environ un an : février-avril 2013, septembre-novembre 2013, avril-juin 2014 et septembre-novembre 2014. Au cours de ces périodes de recherche, nous avons conduit des enquêtes de type intensif dans la Vallée centrale du Népal, dans le district de Katmandou et Lalitpur, et à Salyantar, dans le district de Dhading. Les travaux conduits dans les districts de Katmandou et de Lalitpur nous ont permis de rencontrer principalement des informateurs du groupe ethnique Newar. Nous avons organisé des enquêtes rigoureuses dans les villages de Khokana et Chhobar (Lalitpur) et dans les quartiers populaires de la vieille Katmandou Newar (Jyatha, Tahiti, Asan, Chhetrapati, Nardevi, etc.). Nous voulons mettre en évidence la collaboration instaurée avec le *jhākri* (chaman) Umesh Kumar Rajbhandari, qui nous a accueilli dans sa maison à Dāllu et nous a transmis ses connaissances concernant les classifications des esprits de l'imaginaire népalais et newar, en nous permettant d'assister à de nombreuses *pujā* et à des séances de traitement chamanique. Cette collaboration nous a permis d'avancer considérablement dans la compréhension de nombreux aspects de notre recherche. L'autre aspect

⁵¹ Nous rapportons à titre de curiosité le cas intéressant de la langue Kusunda, classée comme un isolat linguistique, dont *Ethnologue* (cf. Watters, 2006) rapporte l'existence, en 2014, de seulement trois locuteurs dans la Vallée centrale et dans le Népal occidental.

important de notre recherche a été la période d'environ trois mois que nous avons passée auprès de celle que nous considérons désormais comme notre famille adoptive népalaise, les Burlakoti, de Salyantar. Si les premiers pas de nos recherches avait été conduits dans un domaine principalement urbain ou semi-rural, le séjour dans un contexte villageois, voir complètement rural, nous a permis de connaître de nouvelles pratiques traditionnelles et narratives utiles pour l'avancement de notre projet de recherche. Salyantar est un *Village Development Committee* qui se compose de neuf regroupements de villages pour un total de 1791 maisonnées et 7892 habitants (NPHC, 2012). Les groupes ethniques plus représentés sont celui des Kumal, dont l'occupation principale est la construction de pots en argile, et celui des Darai, mais nous trouvons aussi des petites communautés Newars dispersées dans les collines népalaises. Nous avons aussi conduit deux autres enquêtes de type *survey* dans le district de Chitwan, où nous avons travaillé pendant quelques jours avec le groupe ethnique des Tharu, et, dans le Far West Nepal, à Dhangadhi et dans le Chaumala V.D.C., où nous avons rencontré un *dhāmi* (praticien rituel) et collecté d'autres récits auprès de la population Tharu.



Figure 14. Carte du Népal indiquant les districts où nous avons conduit nos enquêtes.

Pour chercher à délimiter et à comprendre les rapports qui ont caractérisé les relations entre les hautes castes hindouistes Bāhun-Chhetri et les groupes Newars, nous voulons présenter quelques rapides notations d'ordre essentiellement historique. Nous devons savoir que, jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, le Népal, ce petit pays coincé entre l'Inde et les plateaux himalayens, était politiquement divisé en une constellation de petits royaumes. La vallée de Katmandou représentait

le centre de civilisation le plus ancien et le plus riche de l'ensemble du territoire népalais. Dans ce bassin central, appelée *Nepālmaṇḍala* (Slusser, 1998), une population aux origines composites et aux traits mongoloïdes, parlant une langue tibéto-birmane, le newari ou *nepā bhāṣā*, s'est installée depuis au moins le premier millénaire avant J.-C. pour sa souche la plus ancienne : les Newars. L'importance de la présence de cette population dans la construction de la civilisation népalaise reste indéniable si l'on considère, comme nous l'avons déjà noté, l'identité étymologique entre l'ethnonyme de ce groupe et le toponyme Népal. Comme le note David Gellner (1995),

Still today many hill people call the Katmandou valley "Nepal". It was around the beginning of the nineteenth century that the British first extended the name of the Valley to all the territory ruled by the Shāh dynasty. The Nepalese state adopted itself this usage only at the beginning of the twentieth century. (p. 4)

Les Newars habitent principalement la vallée de Katmandou, où ils ont construit leur grandiose civilisation : en effet, le centre de la culture newar reste, encore aujourd'hui, indéniablement localisé dans les trois grands royaumes – Kantipur (Katmandou), Lalitpur et Bhatgaon (Bhaktapur) – qui ont existé à partir de 1482 jusqu'à la conquête de leurs territoires réalisée par la dynastie des Shāh de Gorkha et terminée en 1769. Depuis ce moment, on a assisté à une dispersion de certains groupes Newars à travers le Népal, principalement dans les centres de commerce. D'un point de vue socio-économique, les Newars restent essentiellement urbains, avec une large proportion de commerçants et d'artisans, même si l'on compte aussi de nombreux agriculteurs. Ils représentent, aujourd'hui, 3,2% de la population népalaise, soit environ 846.557 individus.

Pour comprendre les contextes socio-culturels dans lesquels nous avons conduit nos enquêtes, nous devons parcourir, même brièvement, l'histoire de ce groupe ethnique car elle s'entremêle, à partir de la moitié du XVIII^{ème} siècle, avec les enjeux politico-culturels qui ont contribué à construire le Népal contemporain. Un premier aspect que nous devons mettre en évidence concerne le fait que, aujourd'hui, les Newars se considèrent comme un groupe *ādivasi*, soit un groupe autochtone. Cette identification repose sur le développement d'un mouvement de revendications, qui est né à partir des années 1990, directement issu de la volonté de s'opposer à une série complexe de discriminations et d'inégalités touchant les différents groupes ethniques népalais depuis l'unification du Népal de la fin du XVIII^{ème} siècle. Au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, on assiste en effet à un persistant processus d'*hinduisation* et de *népalisation*, les deux piliers de la construction de ce nouveau royaume himalayen guidé par la dynastie des Shāh, depuis la conquête opérée par Pritivi Narayan Shāh. Ces processus d'homologation culturelle ont été accompagnés par une forte migration des populations Indo-Népalaises hindouistes habitant la

région des collines de l'ouest du Népal, les *Parbatiyā*, vers la vallée centrale et la partie orientale du pays.

Nous reviendrons plus tard sur ces questions d'ethnicité. Ce qui nous intéresse ici est le fait que les Newars continuent à se définir comme un peuple autochtone de la vallée de Katmandou, même si leur passé⁵² reste encore enveloppé de mystère. Toffin (2009a) propose une intéressante analyse de cette apparente contradiction en soulignant que « *as a matter of fact, most, if not all, Nepalese ethnic groups come from abroad* ». Il continue un peu plus loin en affirmant que

The Newar ethnic community has undoubtedly been formed by different waves of population, migrating mainly from the south, but also from the northeast, most probably from the contiguous borderlands of Burma, Tibet and China. (...) Now all the Nepalese minorities are "indigenous" only in the sense that they occupied their land before the arrival of the Parbatiya Hindu castes. (p. 35)

La revendication de la nature allogène de cette population himalayenne, qui se veut *ādivasi* mais provenant pourtant originellement d'ailleurs, nous rappelle les réflexions conduites par Christian Abry (2014) dans un récent article analysant un complexe légendaire de récits de fondation dans les Alpes valdôtaines et piémontaises (Vallée de Cogne et Val Soana), où il met en évidence le domaine d'une anthropologie historique naïve qu'il résume avec la formule suivante : « nous sommes des allogènes (...) enracinés depuis lors dans ce qui est devenu notre pays (pas venus d'ailleurs : contre-intuitif) » (p. 111). Le fait d'accepter une provenance exogène (contre-intuitive) pourrait sembler désavantageux pour la construction d'une identité solide à opposer à un groupe majoritairement plus fort, celui des Indo-Népalais pour les Newar. Cette idéologie d'autochtonie serait même arrivée, selon Toffin (2009a : p. 35), à supplanter la logique précédente qui consistait à projeter vers un ailleurs prestigieux l'origine du propre groupe ethnique. La tradition voulait, dans le cas des Newars hindouistes, que leurs ancêtres soient arrivés dans la Vallée de Katmandou sous la conduite de Nanya Deva, un roi originaire du pays Nayera (aujourd'hui Kerala), dans le Sud de l'Inde. Cette conception visait à retracer un lien provenant directement du sol de l'Inde pour prévaloir sur les autres groupes tibéto-birmans (Toffin, 1977 : p. 12).

Les premiers documents historiographiques disponibles, essentiellement des inscriptions et les premières chroniques (*vamśāvalīs*), nous racontent un Népal non sanskritisé⁵³, se trouvant sous

⁵² Nous n'entrerons pas dans le débat historique et anthropologique des origines du groupe Newar. Nous nous limiterons à suggérer la lecture d'un travail de Doherty (1978) qui propose l'hypothèse qu'un des substrats ancestraux d'une partie des populations Newars puisse être lié à une sphère tibétaine provenant du Sud-Est qui serait entrée dans la vallée centrale du Népal à partir des limites du nord. Cette position s'opposerait donc à l'hypothèse formulée par Dilli Raman Regmi (2007 : p. 23ss.), dans son œuvre monumentale sur l'histoire du Népal, qui a voulu rattacher les Newars à une première grande vague migratoire dans la vallée centrale attribuée à une population d'origine Indo-Mongole provenant de l'Est, au cours du VII^{ème} siècle.

⁵³ Une série d'intéressantes études d'archéologie linguistique et d'ethnolinguistique concernant les hydronymes du Népal mettent en relief un fort contact préhistorique probable entre des populations de langue tibéto-birmane et les successeurs immigrants Indo-Aryens : cf. Malla, 1982 ; Witzel, 1993.

le contrôle d'une dynastie, celle des Kirāta, provenant des montagnes du nord-est du Népal, qui aurait arraché le territoire de la vallée de Katmandou aux dynasties pastorales des Gopālas et des Abhīras (Lévi, 1990 [1905] : p. 8). A partir du IV^{ème} siècle, commence une nouvelle période de l'histoire du Népal sous la dynastie des Licchavis, affiliée apparemment par mariage à la dynastie du même nom qui régna sur une partie de l'Inde du nord, à l'époque du Bouddha (V^{ème} siècle). Le contact avec les précédents habitants Kirātis de la région se serait passé sans effusion de sang et il est raisonnablement supposable que la conquête de la part des Licchavis n'ait pas conduit à une dislocation des populations précédentes (Slusser, 1998 : p. 11). Cette dynastie règnera sur le territoire de la Vallée de Katmandou jusqu'à 879, quand commence une période de transition dans l'histoire du Népal, caractérisée par une fragmentation du royaume et une forte instabilité politique. Cette période de l'histoire du Népal, obscure d'un point de vue historiographique, est censée se clore en 1200 avec l'ouverture d'une nouvelle phase, celle de la dynastie Newar des Mallas qui domina dans la vallée de Katmandou jusqu'à 1769, c'est-à-dire jusqu'à la conquête de la vallée de Katmandou opérée par le prince Pritivi Narayan Shāh.

Les informations concernant l'avènement de cette dynastie restent inconnues. Les historiens s'accordent sur le fait qu'une nouvelle famille, probablement provenant de l'extérieur, s'installa sur le territoire appartenant à la précédente dynastie des Thakurīs et prit le titre de « *malla* », courageux, brave. Toutefois, les sources historiques ne rapportent aucune donnée relative à des batailles ou des conquêtes qui se soient opérées, au début du XIII^{ème} siècle, dans la vallée de Katmandou. De même, nous n'observons pas non plus de rupture du continuum culturel à laquelle on aurait pu s'attendre dans le cas d'une invasion par une population externe (Slusser, 1998 : p. 53). Cette première partie de l'histoire des Mallas reste donc, encore de nos jours, en grande partie spéculative, tout en représentant un moment décisif pour l'histoire du Népal. Au cours de nos enquêtes, le 16 octobre 2014, nous avons collecté de la voix de Dipendra Bajracharya, grand expert et connaisseur de la culture Newar, un récit des origines des Newar qu'il avait obtenu, quand il était tout enfant, de son grand-père. Au cours de la période Kirāta, quand la base originelle de la culture newar était en formation, une population d'origine indienne provenant du sud de l'Inde, les Mallas, traversa la vallée de Katmandou et tomba en admiration devant les constructions et les richesses de ce royaume. Une tradition des Kirātas prévoyait que chaque hôte devait être accueilli comme une divinité. C'est bien ce qui se passa pour les visiteurs Malla qui s'installèrent durablement dans ce royaume en établissant une cohabitation pacifique basée sur un complexe système d'échanges culturels. Cette population, riche en or et en trésors, s'intégra aux traditions des Kirātas et, avec le temps, les deux groupes se fondèrent culturellement et linguistiquement. Dans ce processus de

fusion culturelle, les Mallas eurent accès au pouvoir royal et ils formèrent la dynastie qui gouverna jusqu'au XVIII^{ème} siècle, la période d'or de la culture newar.

Nous devons maintenant nous déplacer vers les collines occidentales de la vallée centrale du Népal pour suivre le développement, au cours de cette même période, d'un autre royaume qui signera considérablement l'histoire moderne du Népal. Aux portes du XII^{ème} siècle, une population de langue indo-européenne, probablement les Khas de provenance de l'Iran et de l'Afghanistan, commence à s'établir le long du bas Himalaya indien, du côté de Humla et Jumla. Cette première vague d'immigration aryenne va se mêler avec les populations Magars originelles et s'enrichit des substrats provenant de la dynastie indienne de Gupta, qui avait établi sa domination sur ces territoires jusqu'au V^{ème} ou VI^{ème} siècle. Cette population donne naissance à la dynastie Khas Malla qui cherche à organiser une première unité territoriale dans le Népal central (Kergoat, 2007 : pp. 35-36). Cet empire s'effondre à la fin du XIV^{ème} siècle, donnant naissance à des petits royaumes locaux qui forment la « confédération des 22 royaumes » (*bāisi rājyā*) et, plus à l'est, dans le bassin de la Kāli Gaṇḍaki, la « confédération des 24 royaumes » (*caubisi rājyā*). D'autres déplacements tardifs dans ces territoires ont vu un afflux important de princes et de nobles originaires de l'Inde, fuyant les querelles dynastiques qui avaient agité l'Inde et, au cours du XIII^{ème} siècle, les invasions musulmanes. Ces royaumes opéraient essentiellement de façon indépendante, en entreprenant des alliances temporaires selon leurs intérêts du moment. C'est au cours de cette période que nous voyons émerger des fiefs de plus grande importance, comme celui, situé autour de Gorkha, sous le contrôle de la dynastie des Shās.

En même temps, dans la vallée centrale de Katmandou, s'ouvre une nouvelle période de l'histoire des Newars qui voit, sous le règne de Jaya Sthiti Malla (1382-1395), l'organisation d'un équilibre durable pour le royaume. L'unité du royaume, avec la capitale à Bhatgaon, ne perdura que pendant un siècle. La dissolution de cet état consolidé avec tant de difficultés dans la vallée de Katmandou commença rapidement après la mort de Yaksha Malla (1408-1482), qui, au cours de sa vie, sut quand même profiter de l'affaiblissement de ses voisins pour étendre les limites du royaume. Au moment de sa mort, Yaksha Malla laisse le royaume à ses six fils qui étaient censés le gouverner conjointement : comme le note Slusser (1998), dans une tentative de réhabilitation de la figure de cet important souverain, « *he did not divide the kingdom and assign its segments to them – an act of which he is consistently and unjustly accused* » (p. 61). Des problèmes de mécontentement entre les héritiers aboutirent bientôt à la scission du royaume des Mallas en différentes parties qui, avec le temps, formèrent trois royaumes distincts, celui de Kantipur (Katmandou), celui de Lalitpur (devenu autonome en 1620) et celui de Bhatgaon (Bhaktapur). Ces trois cités, qui correspondait,

comme nous venons de le voir, à trois royaumes maintenant distincts dominèrent la vallée du Népal jusqu'en 1769.

Le développement militaire et une expansion continue avaient fait du petit fief de Gorkha un royaume important qui avait su unifier les petits états collinaires de la vallée centrale du Népal dans une organisation territoriale plus ample qui arrivait jusqu'aux limites du royaume des Mallas. La naissance du prince Pritivi Narayan Shāh, en 1723, aurait signé un tournant décisif dans l'histoire du Népal. Devenu roi de Gorkha, le jeune Pritivi Narayan Shāh avait réussi à encercler la vallée de Katmandou : il ne lui restait plus qu'à conquérir les trois capitales Mallas pour pouvoir réaliser son rêve d'unification du Népal. Son désir se réalisa le 25 septembre 1768 quand, à l'occasion des célébrations annuelles de l'Indra Jātrā, il pénétra dans le Darbar Square de Katmandou et, une fois qu'il eût occupé le trône laissé vide par le roi Malla qui s'était enfui se réfugier chez le roi de Patan, il reçut la consécration de la divinité vivante Kumārī, identifiée avec Taleju, divinité du pouvoir royal. Il faut savoir que l'Indra Jātrā représente l'occasion au cours de laquelle la Kumārī réaffirme annuellement au roi de Katmandou le mandat de gouverner le royaume. Ainsi, Pritivi Narayan Shāh était devenu le nouveau roi de la première des capitales Mallas. En octobre, Patan aussi tomba sous l'attaque de l'armée Gorkha et, l'année suivante, le 13 novembre 1769, les Gorkhals conquièrent la dernière des capitales Newars, Bhaktapur. La conquête de la vallée de Katmandou avait finalement éliminé l'écueil le plus dur pour les expansions territoriales successives.

La conquête de la vallée de Katmandou et la chute de la dynastie Malla a modifié le statut des groupes Newars habitant ces territoires. Même si, dans un premier moment, la dynastie Shāh a accepté des éléments importants de la culture Newar, ce groupe ethnique devient de plus en plus marginalisé et subordonné à la culture des conquérants Indo-Népalais, surtout à partir de la période de l'histoire népalaise connue comme période Rana (1846-1951). Une des bases de l'unification voulue par Pritivi Narayan Shāh comportait une migration graduelle des Parbatiyā, les populations Indo-Népalaises des collines, à travers l'Himalaya. Un système de concession de la terre dans les territoires récemment conquis devait encourager ces déplacements afin d'assurer un rapprochement des groupes qui soutenaient le nouveau régime Shāh. Ces personnes appartenaient principalement aux regroupements Bāhun (*Brāhman*) ou Chhetri (*Kṣatriya*), mais aussi à d'autres groupes tibéto-birmans des collines, comme les Magars et les Gurung. En outre, nous devons aussi souligner que cette période a vu les premiers grands déplacements des Newars sur le territoire népalais. Comme nous l'a raconté Dipendra Bajracharya, au cours d'un long entretien, le prince de Gorkha, après avoir obtenu la *tika* de la Kumārī, demanda à ses nouveaux sujets de lever leur main si quelqu'un n'était pas d'accord à son intronisation : il leur aurait donné rendez-vous au pied du temple de

Trailokya Mohan Narayan pour en discuter. Vingt-et-un membres de la cour royale, ne voulant pas se soumettre au nouveau conquérant, décidèrent de participer à cette rencontre avec le prince Pritivi Narayan Shāh qui, pour résoudre ce triste inconvénient, utilisa l'épée comme solution convenable à cette minime opposition : ce soir là, les vingt-et-une têtes des opposants sautèrent, en ramenant une situation de passive acceptation du Gorkhali comme nouveau roi de Katmandou. Le matin suivant, les familles de ces victimes décidèrent d'abandonner la ville et se dispersèrent à travers le Népal en formant vingt-et-une communautés, ce qui explique, selon notre informateur, la présence actuelle de populations Newars sur tout le territoire népalais.

Un des aspects les plus importants – et encore bien visible dans le Népal contemporain, même si modifié dans sa forme et développé dans d'innombrables variantes locales – concerne les modifications des rapports de hiérarchie de caste (*jāt*)⁵⁴. Une première tentative d'enregistrement des différents groupes dans un système de caste plus ou moins établi datait déjà du règne du roi Newar Jayasthiti Malla (1380-1394). Cette organisation prévoyait une subdivision en 64 castes différentes disposées dans un système hiérarchique. Aujourd'hui, les Newars disposent d'un système sophistiqué de castes qui organise leur société et qui se différencie de celui apporté par les Parbatyās suite à la conquête de la vallée de Katmandou. Les castes newars sont divisées en deux grands regroupements principaux : les castes pures (new. *ju pi*, forme abrégé de *la kay ju pi*), qui représentent l'ensemble des personnes dont on peut accepter l'eau, et celles impures (new. *ma ju pi*), avec lesquelles on ne peut pas partager l'eau (Toffin, 1984 : pp. 277-278). Une particularité intéressante du système de caste newar consiste dans le fait que leur hiérarchie de caste est bicéphale. Nous trouvons, en effet, deux castes de prêtres qui occupent le sommet de la hiérarchie : les Brahmanes hindous (Rājopadhyāya, souvent défini *dyāh*) et les prêtres-moines bouddhistes, divisés à leur tour en deux sections, le Vajrāchāryas et les Shākyas. Au-dessous de ce premier niveau, nous trouvons deux autres castes, les Shreṣṭhas et les Urāys, avec une identité prédominante hindoue et bouddhiste respectivement. Nous trouvons, ensuite, le regroupement des Jyāpus, des agriculteurs, dans lequel nous mettons en relief le *thar* des Mahārjan. À côté de ce groupe, nous trouvons un ensemble varié de castes d'artisans qui représentent encore la partie des castes pures du système Newar. Il existe, tout au fond de cette catégorisation sociale, un regroupement plus vaste dans lequel se trouvent les castes considérées impures (comme, par exemple, celle des spécialistes

⁵⁴ Nous n'utiliserons dans cette partie introductive que la notion de caste, *jāt*. Toutefois, il est important de mettre en évidence que, pour ce qui concerne l'anthropologie politique et de la parenté dans le domaine hindouiste, nous devons prendre en compte deux concepts fondamentaux : celui de *jāt*, de caste, lié essentiellement aux quatre grandes divisions indiennes en *varṇa*, et celui de *thar*, qui peut être traduit comme clan ou sous-caste. À l'intérieur de chaque *jāt*, nous trouvons une subdivision ultérieure en *thars*, c'est-à-dire des clans ou de sous-regroupements représentant l'ensemble des parents d'un individu (ego) en ligne patrilinéaire. L'importance fondamentale de ces deux notions ressort clairement dans les règles d'alliance qui prévoient, pour les hautes castes népalaises, une endogamie de caste (*jāt*) mais une exogamie de clan (*thar*).

rituels Jogi) et les Intouchables qui forment un regroupement à part au fond du système de castes (ex. Poḍe) (cf. Gellner, 1986 ; cf. pour Panauti, Toffin, 1984 : pp. 277-308 ; pour Bhaktapur, Lévy, 1990 : pp. 69-108). Il est encore important de noter que, pour les Newars, les agriculteurs Jyāpus et les autres castes pures sont considérées comme représentant du *varṇa* traditionnel des Shūdra, les Shreṣṭhas et les Urāy de celui des Kṣatriya et les brahmanes hindous, avec Vajrāchāryas et les Shākyas, de celui le plus haut. Nous verrons de suite que la position des Newars dans le système de castes de Parbatīyā, dominant au Népal, se trouve complètement bouleversée, ce qui a contribué à déclencher les revendications identitaires qui ont caractérisé le Népal contemporain.

Nous devons nous déplacer, encore une fois, dans l'ancien royaume de Gorkha pour analyser le développement d'un autre système de castes qui, après la conquête de la vallée de Katmandou de la part de Pritivi Narayan Shāh, a été imposé dans tout le royaume unifié du Népal. Les origines de ce système semblent remonter au règne de Ram Shāh (1609-1636) qui, dans la principauté de Gorkha, aurait introduit quelques réglementations concernant les relations entre différentes castes et groupes ethniques extérieurs à la vallée de Katmandou des Malla. L'intéressant travail de traduction et d'analyse des édits royaux du roi Ram Shāh de Gorkha, conduit par Riccardi (1977), met en évidence une distinction précise dans le tissu social de ce royaume : d'un côté, la famille collatérale du roi, les brahmanes, les saints (*samnyasi* et *vairāgi*) et les bards (*bhāt*) qui, en cas de meurtre, ne peuvent pas être condamnés à la peine de mort mais seulement rasés de force et exilés (édit 15, p. 53), et, de l'autre côté, les membres des groupes Khas, Magar, Newar et des autres castes qui pourront, au contraire, être condamnés à mort (édit 16, p. 54). Cette catégorisation, issue de la pratique judiciaire royale, suggère bien, dans l'énonciation d'une coupure précise du tissu social de Gorkha comme dans la différence des peines proposées pour le même délit, la construction d'une organisation sociale basée sur une opposition pur/impur. Au moment où la dynastie des Shās unifie le territoire népalais, nous constatons précisément que ces souverains utilisent le concept de hiérarchie de castes comme principe organisationnel pour la consolidation du royaume, en proposant une identité, basée sur des processus d'hindouisation et de népalisation, à laquelle les diverses populations habitant le territoire népalais aurait dû se soumettre.

Au cours de la période Rana (1846-1951), quand cette famille de premiers ministres concentre dans ses mains tous les pouvoirs de l'appareil étatique en ramenant la monarchie Shāh à un rôle exclusivement symbolique, un code légal national, le *Muluki Ain*, est promulgué, en 1854, afin de bâtir un ordre social dans le royaume. Nous devons comprendre les fonctions de ce code légal en partant de la nécessité d'un ordre visant à construire un seul univers social précisément structuré qui puisse permettre de reconnaître les diverses populations appartenant aux quatre *varṇas* et aux *jātis* qui résident sur le territoire népalais. Cette organisation est inclusive et veut insérer tous

les membres des différentes castes, comme ceux des groupes ethniques, culturels et linguistiques du Népal, dans une hiérarchie reposant sur l'idéologie de l'opposition pur-impur.

Dans son incontournable travail de traduction et de commentaire, dans une perspective à la fois historique, légale et ethnologique, du *Muluki Ain*, András Höfer (2005 [1979]) nous permet d'accéder à cette stratification hiérarchiquement partagée pour comprendre les enjeux sociaux qui restent encore bien visibles dans le Népal contemporain⁵⁵. Le classement proposé par ce code légal comporte cinq catégories : 1) les porteurs du cordon sacré (*tāgādhāri*) ; 2) les buveurs d'alcool non-asservissables (*namāsinyā matwāli*) ; 3) les buveurs d'alcool asservissables (*māsinyā matwāli*) ; 4) les castes impures mais touchables (*pāni nachalnyā chhoi chiṭo hālnunaparnyā*) ; 5) les castes impures et intouchables (*pāni nachalnyā chhoi chiṭo hālnuparnyā*) (p. 10). Pour mieux comprendre le rapport entre les différentes castes et groupes ethniques dans le cadre de cette organisation, nous devons mettre en évidence que ce système est plutôt favorable pour les castes dominantes des collines (*Parbatiyā*) Bahun, Thakuri et Chhetri, qui occupent, en effet, le niveau le plus haut de la hiérarchie. Nous retrouvons, dans le même regroupement hiérarchique (1) mais organisés dans un niveau légèrement inférieur par rapport aux précédents, les Brahmans Newars et ceux du Tarai. Nous constatons ainsi que les hautes castes newars ont subi un abaissement dans leur position de caste, en étant soumis aux groupes dominants des Parbatiyā. Le deuxième regroupement (2) accueille principalement des groupes ethniques des collines qui ont eu des rapports privilégiés avec le royaume de Gorkha : Magar, Gurung, Sunuwar, etc. Le troisième échelon (3) est occupé par un ensemble de groupes ethniques périphériques habitant les altitudes himalayennes (Bhote, tibétains) et d'autres populations comme les Tharus. Ces premiers trois niveaux de la hiérarchie sont regroupés dans une catégorie de caste qui repose sur le principe de pureté. Au contraire, les deux derniers niveaux (4 et 5) de cette stratification sont considérés comme des castes impures, avec comme distinction principale que le premier (quatre sous-groupes Newars, musulmans et européens) reste tout de même touchable – ce qui signifie que, après un contact physique avec un

⁵⁵ Ce code légal a été révisé en 1963, en modifiant quelques clauses pénales concernant les castes intouchables. La Constitution du Népal promulguée en 1990 garantit l'égalité de tous les citoyens népalais, en niant toute discrimination sur la base de la religion, de la couleur, du sexe, de la caste, de l'ethnicité et de la croyance (article 11.3). Toutefois, comme indiqué à l'article 19 concernant le droit à la religion, chaque personne est libre de professer la religion qu'elle préfère dans le respect des pratiques traditionnelles. Comme le note Gurung (2003), « *the above constitutional right is negated by a clause in the Muluki Ain as amended in 1992 which states that the "traditional practices" at religious places shall not be considered discriminatory. This means that those castes once categorized as untouchable would still have no access to shrines and temples* » (p. 3). La Constitution intérimaire de 2007, issue de la révolution maoïste (*People War*) qui a touché le Népal entre 1996 et 2006 et qui a conduit à l'abolition de la monarchie, présente un article contre l'Intouchabilité et les discriminations raciales (14) qui indique clairement que « *no person shall, on the ground of caste or tribe, be deprived of the use of public services, conveniences or utilities, or be denied access to any public place, or public religious places, or be denied to perform any religious act* » (14.2). Toutefois, la référence au respect des pratiques traditionnelles, sociales et culturelles, en rapport avec le passage concernant le droit à la religion (23.1) est encore présente.

membre de ce regroupement, les rituels d'aspersion purificatrice avec l'eau ne sont pas obligatoires – tandis que le second (six castes d'artisans des collines et sous-groupes Newars) est intouchable (cf. Gellner, 1986 ; Gurung, 2003).

Ces considérations concernant l'ethnicité et le système hiérarchique de castes au Népal sont propédeutiques au développement d'une approche visant à reconstituer la complexité des rapports entre pratiques rituelles et pratiques narratives. Dans les pages suivantes, nous mettrons en évidence deux domaines spécifiques de notre recherche, celui des rites de la mort et celui du folklore narratif. Pour nous, ces deux aspects se trouvent strictement en relation l'un avec l'autre dans un processus d'inférence qui rapporte l'existence des esprits à une période de liminalité liée au difficile itinéraire, entre ritualités complexes, craintes de pollution et quêtes corporelles, que l'âme du défunt doit parcourir avant d'accéder au cycle des renaissances (*samsāra*) ou de fusionner dans le *moksha* et rejoindre ainsi la libération finale.

2. Quelques notations philosophiques concernant la notion d'âme/esprit dans la pensée hindoue

Nous commençons notre parcours visant à aborder les croyances concernant les esprits des morts, en proposant quelques notations philosophiques qui peuvent nous aider à mieux comprendre la notion d'âme ou d'esprit dans la pensée hindoue, ce qui nous permettra, ensuite, de développer le lien avec le rituel funèbre, *antyeṣṭi*, un des rites de passage (*samskāra*) fondamentaux de l'Hindouisme. Un des aspects les plus importants concernant la croyance hindoue relative à l'âme est le concept de *ātman*. La difficulté de définir exactement la nature de cette notion se rapporte essentiellement aux différences substantielles existantes entre le concept d'esprit dans les philosophies occidentales et celui présent dans celles orientales (Raju, 1954). Conscients de réduire ainsi l'histoire de la métaphysique occidentale en peu de mots, nous notons avec Pandit (2005) que « *the word ātman is generally translated as soul, self or spirit. However, in view of the Western definition of the soul, atman and soul are not the same. What westerners call soul, Hindu call chitta (or sūkṣma sharīra), the subtle or astral body* » (p. 63).

Dans le cadre de notre perspective hindouiste, nous pouvons définir l'*ātman* comme l'âme d'un individu dans sa forme de « *inner self* », de soi individuel, qui porte en lui l'étincelle du principe créateur, le *brahman*, et qui caractérise chaque individu en tant que personne particulière et être individuel. La Bhagavat Gītā (2.20) précise à ce propos que « l'Esprit (*Ātmā*) ne naît jamais et ne meurt jamais en aucun temps. Il ne commence pas d'être, ou ne cesse pas d'exister. Il est non-engendré, éternel, permanent, et ancien. L'esprit n'est pas détruit lorsque le corps est détruit ». A partir de ce passage, nous pouvons mettre en évidence les prémisses d'une théorie dualiste entre

esprit et corps. A ce propos, un autre passage intéressant de la Bhagavat Gītā (2.23) nous permet de rajouter des informations importantes pour la compréhension de ce rapport dyadique entre l'*ātmā*, éternel et impérissable, et le corps, soumis aux effets du temps : « tout comme l'homme revêt des vêtements neufs après avoir laissé les anciens ; de même, l'entité vivante (*Ātmā, Jīvan, Jīvātmā*) acquiert de nouveaux corps après avoir rejeté le vieux corps ». Cette deuxième citation nous permet de considérer un des principes fondamentaux de l'Hindouisme : le fait que chaque être humain est en réalité un *ātman* contenu dans un corps physique. Quand le corps devient vieux et se détériore, l'*ātman* abandonne ce vieil habillement corporel pour en chercher un nouveau. C'est au moment de cette séparation corporelle qu'un individu meurt dans notre réalité sensible.

Le corps, « *śarīra* » en sanskrit, devient ainsi l'autre élément fondamental dans cette perspective dualiste et il représente un passage important pour le raisonnement que nous sommes en train de conduire afin d'analyser les principes de base de la théorie de la réincarnation dans la religion hindouiste. Le corps, en effet, représente l'enveloppe formelle de l'*ātmā*. Selon la conception hindouiste du corps, celui-ci serait formé par les cinq éléments : le ciel ou l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre. En partant de la Taittirīya Upanishad, Raju (1954) écrit que :

[...] *ākāśa, space or ether, is born out of ātman, air out of ākāśa, fire out of air, water out of fire, earth out of water, plants out of earth, food out of plants, semen out of food, and person (purusa) out of semen. Purusa here means the physical man. He is the essence of food. The physical body is not the ātman of anything else. Of this body, the vital principal (prāṇa) is the ātman.* (p. 196)

Toutefois, si nous voulons bien comprendre les enjeux de la notion de corps dans l'hindouisme indien, nous devons focaliser notre attention sur une théorie corporelle tripartite soutenant l'existence de trois différentes formes de *śarīra* : le *sthūla-śarīra*, ou corps brut, le *sūkshma-śarīra*, ou corps subtil, et le *kāraṇa-śarīra*, ou corps causal. Le premier, le *sthūla-śarīra*, représente le corps brut ou le corps physique qui se compose de la substance matérielle (*annamaya-kosha*) et du principe vital du *prāṇa* (*prāṇamaya-kosha*). Comme nous l'avons vu dans la citation de Raju, ce corps représente essentiellement le contenant le plus superficiel de l'*ātmā*. Le corps physique est produit par la nourriture et il est en quelque sorte activé par le *prāṇa*, le souffle vital. Le deuxième type de corps est le corps subtil (*sūkshma-śarīra*) : il s'agit d'un corps énergétique dormant qui se compose de la gaine instinctivo-intellectuelle (*manomaya-kosha*), de celle cognitive (*vijnanamaya-kosha*) et du souffle vital (*prāṇa*) mais seulement une fois que celui-ci a été expulsé au moment de la mort du corps physique. Il représente donc un aspect fondamental de la conception dualiste corps/esprit car le corps subtil est celui qui accompagne l'*ātmā* depuis la perte du corps physique jusqu'au moment de l'acquisition d'un nouveau corps brut. Enfin, le dernier de ces corps est le *kāraṇa-śarīra*, qui représente le corps intuitif, l'enveloppe la plus

intérieure de l'*ātma*, la cause ultime. Cette enveloppe, si ténue, constitue le dernier niveau d'asservissement à la réalité sensible qui éloigne par identification l'individu de sa nature réelle de fusionnement avec le principe vital.

Dans cette conception triptyque du corps, nous pouvons mettre en évidence une antinomie touchant les concepts de corps brut ou physique et de corps subtil. Comme nous l'avons indiqué, le corps brut n'est pas autre chose qu'une enveloppe matérielle activée par le *prāṇa* : elle change et périt avec le temps. Il s'agit d'un processus de transformation qui conduit l'*ātmā*, impérissable et éternel, à devoir renouveler son enveloppe périssable et précaire. Comme le rapporte la Bhagavad-Gīta (2.13), « Tout comme l'entité vivante (*Ātmā, Jīva, Jīvātmā*) acquiert l'enfance, un corps jeune, et un corps de vieillesse durant sa vie ; de même elle acquiert un autre corps après la mort. Le sage n'en est pas troublé ». Le corps physique passe donc à travers une série de morts et renaissances, tandis que l'*ātmā* se trouve, dans sa permanence, dans la nécessité de se transférer continuellement d'un corps à l'autre quand le premier n'est plus utilisable. Au moment de la mort du corps physique, l'*ātmā* assume un état transitionnel et se manifeste dans son corps subtil. Comme nous l'avons vu, le corps subtil incorpore la gaine du *prāṇa*, du souffle vital qui anime le corps brut, une fois que celle-ci a été expulsée de ce dernier, au moment de la mort.

Le cycle du *samsāra* est défini par ce processus de transfert d'un corps physique à un autre que nous venons d'exposer, un processus qui se trouve intimement lié au monde phénoménal qui peut se traduire par le total des expériences sensibles traversées par l'*ātmā*. Nous pouvons résumer les bases de la métaphysique hindoue en mettant en évidence un processus de transformation qui porte l'*ātmā*, impérissable et éternel, à devoir renouveler son enveloppe périssable et précaire. L'*ātmā* se trouve, en effet, liée à la nécessité transcendantale de changer éternellement sa forme sensible, si bien que nous pouvons considérer ce phénomène comme une *metensomatose* qui aspire à une palingénésie jusqu'au moment de la libération finale de cette contrainte⁵⁶. C'est ainsi que le vrai but de l'*ātmā* consiste fondamentalement à se libérer des contraintes formelles du corps, pour se fusionner dans la condition de *moksha*. Le *moksha* représente la libération du cycle du *samsāra* pour arriver à une condition supérieure où il n'y a plus de limites formelles mais où l'*ātmā* peut fusionner avec le principe créateur du *brāhma*.

Pour bien comprendre la notion hindouiste de cycle du *samsāra*, nous devons encore aborder quelques notions de ce que l'on peut considérer comme une éthique hindoue, la doctrine

⁵⁶ Nous avons présenté les notions de cycle de *samsāra* et de *moksha* dans le cadre d'une théorie de la connaissance hindouiste, en cherchant à mettre en évidence les aspects de base pour une gnoséologie concernant la notion d'âme ou d'esprit dans la pensée hindoue. Nous sommes tout à fait conscient que ces aspects de métaphysique hindoue sont interprétés de manière diverse par les différents groupes humains concernés en accord avec leur plus ou moins forte orthodoxie. Il ne s'agit donc que d'une mise en évidence d'un noyau philosophique qui constitue le fondement de différentes *doxai* concernant les expériences de l'*ātmā* après la mort du corps physique.

des Purusārthas. Le mot « *purusārtha* » dénote les buts et les objectifs de la vie et les aspirations fondamentales de l'homme. Il est donc facile de comprendre l'importance de cette doctrine dans le parcours que l'*ātmā* – dans le sens de soi individuel et, dans un sens plus large, d'être individuel – doit accomplir pour arriver à la libération (*moksha*) du cycle des réincarnations (*samsāra*). Cette doctrine est quadripartite et se compose des notions de *dharma*, *artha* (prospérité matérielle), *kāma* (plaisir) et *moksa* (libération). Le mot *dharma* est le plus difficile à définir car il présente une grande variété de significations : pour le Shanti Parva (109.9-11) du Mahābhārata, « *it is the most difficult to define Dharma. Dharma has been explained to be that which helps the upliftment of living beings. Therefore, that which ensures the welfare of living beings is surely Dharma* ». Pour accéder à une compréhension de ce rapport entre ces quatre notions de l'éthique hindoue, nous nous appuyerons sur une double approche, instrumentale (concernant les moyens) et téléologique (concernant les buts), proposée par Sharma (1999 : pp. 227-233). Selon cette interprétation, *artha* et *dharma* seraient considérés comme des *sādhana* (moyens), tandis que *kāma* et *moksha* représenteraient des buts (*sādhya*). La relation subséquente à cette subdivision relaterait le rapport entre les moyens et les buts que l'individu pourrait atteindre au cours de sa vie : « *through wealth [artha] one enjoys the pleasure of life [kāma], and through dharma one reaches moksa* » (p. 228). A partir de ces relations moyen/but, nous pouvons faire ressortir quelques considérations concernant la valeur des différentes notions analysées. Comme l'annonce Sharma,

It is fairly obvious that artha (wealth) and kāma (pleasure) are secular or worldly values while dharma and moksa are more spiritual values. From a philosophical point of view, then, kāma and artha are implicitly ranked as lower ends while dharma and moksa are ranked as higher ends. (p. 227)

Pour encadrer plus précisément ces notions, nous pouvons encore ajouter que la source de l'*artha* est le *dharma* lui-même : en dériverait ainsi la propriété univoque concernant la possibilité de pratiquer le *dharma* sans l'aide de l'*artha* mais non le cas opposé.

Ces réflexions nous ramènent à la notion de cycle du *samsāra*. La pratique individuelle du *dharma* engendre des conséquences importantes dans le transfert de l'*ātmā* dans un autre corps : si, au long de sa vie, un individu pratique d'une manière positive le *dharma*, sa vie prochaine sera simplement heureuse et prospère. La structuration de l'expérience humaine à travers les différentes phases de réincarnation a comme but ultime d'apprendre à l'individu l'identité formelle entre son *ātmā* et le principe premier du *brahman*. Une pratique constante et profonde du *dharma*, loin des plaisirs mondains du *kāma*, portera ainsi un individu à la pleine conscience que son *ātma* coïncide avec *brahman* et à réaliser en conséquence la nature impermanente de la réalité sensible. Seulement alors, il pourra se fusionner dans le *moksha* et sortir ainsi du cycle du *samsāra*.

3. Les pratiques rituelles de la mort dans les sociétés brahmanes du Népal central et chez les Newars de la vallée de Katmandou

Ces notations philosophiques sur ce que nous pouvons considérer comme une métaphysique hindoue doivent nous aider à mieux comprendre les bases d'une théorie de l'âme, fondamentale pour pouvoir approcher les rituels de la mort dans les cultures hindouistes de l'Asie du sud. Comme partout dans le monde, les rites funéraires représentent un des moments fondamentaux pour l'individu. En limitant notre analyse au domaine de l'hindouisme, nous retrouvons quand même une énorme variété dans la pratique des rituels touchant le cycle de la vie et de la mort. Dans cette section, nous utiliserons une approche ethnographique, en nous appuyant sur les travaux menés par des spécialistes du domaine – et surtout sur les études conduites par Niels Gutschow et Axel Michaels, qu'il nous plaît de définir comme les « Van Gennep du Népal » – pour analyser les bases rituelles relatives à la mort d'un individu dans les sociétés brahmanes et *kshatriya* (Bāhun-Chhetri) et chez les Newars de la vallée centrale du Népal. Notre présentation des rituels de la mort ne pourra qu'être limitée à des réflexions générales car, comme le notent clairement Gutschow et Michaels (2005), « *even within the small territory of Katmandou valley rituals differ considerably depending on the city, the caste, the priests and the religion* » (p. 9). Nous développerons ainsi une approche qui ne s'appuiera que très peu sur les sources textuelles issues de ce que nous pouvons considérer comme la « Grande tradition sanskrite » mais nous préférons plutôt focaliser notre attention au niveau de la croyance et de la pratique rituelle.

Notre point de départ consiste à individualiser, dans la culture hindoue, deux principaux types de rituels rattachés à la mort d'un individu. Le premier consiste en ce que l'on pourrait définir un rituel funéraire tout-court, qui comprend l'ensemble de gestes et paroles accomplis et récités à partir de l'agonie du mourant jusqu'à la crémation de son corps : Michaels (2006) définit ce type de rituel comme « *a ritual for and with the dead* » (p. 132). Il s'ensuit une série d'offrandes (*pujā*) périodiques aux ancêtres, la *srāddha pujā* : dans ce cas, il s'agirait d'un complexe de « *dead transformation rituals* » (p. 147) visant à favoriser la transformation de l'esprit du défunt (*pret*) en ancêtre (*pitr*). Dans les pages suivantes, nous analyserons les principales phases du rituel brahmane de la mort, considéré comme modèle pour les variantes rituelles dans l'univers culturel hindouiste, en nous appuyant sur le tableau récapitulatif, « *Course of a Hindu Death Ritual* », et son commentaire proposés par Michaels (2006 : pp. 132-144).

Nous commencerons notre exposé à partir de la première partie de cette cérémonie funéraire concernant les pratiques rituelles réalisées pour le corps du défunt. Au cours des jours qui précèdent la mort d'un individu, les parents du mourant commencent à le préparer en vue du rituel funéraire.

Ils installent le mourant sur le plancher, gribouillé avec du fumier de vache pour le purifier, ils allument des lampes à huile qu'ils placent à côté de sa tête et ils lui versent de l'eau contenant des feuilles de basilic sacré, *tulasī* (*Ocimum tenuiflorum*), dans la bouche. Le jour de la mort, le fils aîné dépose le corps du père en dehors de la maison, sur le plancher, avec la tête en direction du sud. On commence ensuite à préparer le corps pour la crémation, en le lavant et en l'oignant avec de l'huile, avant de l'envelopper dans un suaire.

Un des aspects les plus importants du rituel funéraire consiste dans la *recomposition* du corps du défunt, un processus de formation d'un nouveau corps provisoire pour l'esprit du défunt qui vient de quitter son corps physique, afin de lui permettre d'atteindre la condition d'ancêtre et de continuer ainsi son parcours vers la réintégration dans le cycle du *samsāra*, avec l'acquisition d'un nouveau corps physique, ou le fusionnement dans le *moksha*. Pour que ce processus de reconstitution puisse commencer, le prêtre et le fils aîné du défunt doivent préparer seize *pindas* — des boules composées par un mélange de farine d'orge, sésame, eau, sucre, lait, yaourt, miel et beurre clarifié (*ghiu*), ou, souvent, simplement par un mélange de farine de riz et eau ou lait (Michaels, 2006 : pp. 138-139) – qui seront offertes au cours du rituel funéraire. Au cours de cette première phase du rite, seulement six des seize *pindas* sont offertes à l'esprit (*pret*) du défunt. L'importance de cette offrande devient clair si l'on considère que le rituel de la mort a comme but de soutenir la transformation du *pret*, l'esprit du défunt, et de l'accompagner jusqu'au moment de l'acquisition de sa forme ultime d'ancêtre (*pitr*), ce qui lui permettra, ensuite, de continuer son parcours vers la réintégration dans le cycle du *samsāra* ou vers la libération.

Après ces préparations préliminaires, la deuxième phase du rituel funèbre consiste dans l'organisation de la procession vers le *masān ghāt*, l'endroit, souvent proche d'une rivière, où la crémation du corps aura lieu. Le corps du défunt est chargé sur une civière de bambou et transporté par une procession guidée par le fils aîné. Les autres parents – *sapinda*, l'ensemble des personnes qui appartiennent à la même ligne de parenté, jusqu'à la troisième génération incluse pour la lignée matrilinéaire, et jusqu'à la cinquième comprise pour la lignée patrilinéaire – participent aussi à cette procession. Une fois que le groupe arrive au site de la crémation, en suivant un parcours sacralement figé à travers la ville, les pieds du défunt sont placés dans l'eau de la rivière, symbolisant les eaux du Gange, pour la performance des rituels de purification. On allume à nouveau le feu domestique, que l'on a apporté de la maison dans un bol, qui servira pour la crémation du corps. Le bûcher funéraire est préparé par une sous-caste spécialisée qui a la fonction d'empiler le bois qui servira de base pour la déposition du corps. Le corps du défunt est, enfin,

déposé sur le bûcher funéraire. Le fils aîné⁵⁷ fait passer son *janai* – le cordon rituel reçu au cours de la cérémonie du *Bratabandha*, un des plus importants rites de passage hindous, qui signe le début de l'âge adulte et montre symboliquement qu'un enfant est maintenant suffisamment mûr pour apprendre les rôles cérémoniaux et les rituels de sa propre caste – de son épaule gauche à son épaule droite. Cette action de déplacement du *janai* marque le passage du fils aîné à un rôle d'acteur rituel. Il peut donc maintenant allumer le feu du bûcher funéraire. Un autre aspect important de cette cérémonie consiste dans l'action rituelle visant à casser le crâne du défunt avec une branche de bambou : cette action marque le moment rituel de la mort et donne la possibilité à l'âme de quitter le corps en partant à travers l'ouverture pratiquée sur le crâne (*brahmarandhra*). Une série de rituels est réalisée au *masān ghāṭ*, le site crématoire, consistant en des offrandes de sésame et des libations d'eau au *pret* du défunt. Le fils aîné prend un bain purificateur avant de rentrer à la maison.



Figure 15. Crématons au temple de Pasupatināth (photo de Fabio Armand, octobre 2011)

Une fois que le processus de crémation du corps du défunt est terminé, s'ouvre une nouvelle série de cérémonies complexes d'une durée de treize jours, c'est la période de *kriya*. Le moment le plus important de cette période consiste dans la réalisation du rituel appelé *sapindīkarana*, la *restitution* du mort. Il s'agit d'une cérémonie qui se réalise le dixième jour après la crémation du corps du défunt et se caractérise par l'offrande au *pret* des dix dernières des seize *pindas* que la

⁵⁷ Dans le cas où le défunt n'a pas de fils, c'est le prêtre responsable des rituels qui devra allumer le bûcher funéraire.

famille avait préparées le jour de la mort du défunt. Cette première offrande de seize *pindas* a pour but de favoriser l'évolution de l'esprit du défunt afin qu'il puisse se réincorporer. En lui offrant ces boules de riz, on cherche à recréer en quelque sorte un corps pour l'esprit, ce dernier ayant tout récemment perdu son corps physique : « *this is achieved through the offering of rice ball (pinda) to feed the spirit. Each rice ball is said to constitute a part of the body so that after ten days the spirit is completely re-embodied* » (Gray, 1987: p. 184). Le *Garuda Purāna* nous offre des informations intéressantes concernant le processus de reconstitution du corps subtil pour l'esprit du défunt. Premièrement, il met en évidence que, chaque jour, une boule de riz doit être séparée en quatre portions : de celles-ci, seulement une peut être assimilée directement par le *pret*, les autres allant nourrir les cinq éléments qui composeront le corps subtil de l'esprit du défunt (deux portions) et une autre offerte aux messagers de Yama, le seigneur de la mort (47-48). Un autre aspect intéressant concerne le fait que chaque boule permet, au cours des neuf premiers jours, de composer une partie du corps subtil du défunt :

By the rice-ball of the first day the head is-formed; the neck and shoulders by the second; by the third the heart forms; by the fourth the back forms; and by the fifth the navel ; by the sixth the hips and secret parts ; by the seventh the thigh forms ; likewise next the knees and feet by two. (51-54)

Le dixième jour, le corps subtil du *pret* est finalement complètement formé.

L'importance de cette cérémonie de formation corporelle se reflète précisément dans une pratique rituelle propre au groupe ethnique des Newars. Après que la crémation du corps du défunt est accomplie, le prêtre responsable des rituels funéraires dispose son *nāḥkāpaḥ*, une bande de toile qui enveloppe sa tête et sa taille au cours du rituel et qui représente en quelque sorte les habits du défunt, dans l'eau du fleuve afin que l'esprit du défunt puisse s'incorporer dans la toile, en attendant la formation définitive de son enveloppe corporelle subtile qui sera complètement formée à la fin des jours de *kriya*. Un morceau de ce ruban, celui qui enveloppait la taille du prêtre, est donné à un spécialiste de la pureté, généralement appartenant à la sous-caste des Bhā, jusqu'au dixième jour. Le second, celui qui enveloppait la tête, est confié à un spécialiste brahmane jusqu'au jour du *sapindīkarana*, l'important rituel de union du *pret* du défunt avec ses ancêtres *pitṛ* (Gutschow et Michaels, 2005 : p. 94).

Ce processus de formation corporelle représente pour nous une réincorporation complète à partir des parties du corps. Ce *pujā* est en effet le premier acte visant à relier l'esprit du défunt (*pret*) au groupe de ses ancêtres (*pitṛ*). L'importance de cette première partie du rituel est confirmée par le rituel d'incorporation provisoire du *pret* dans le *nāḥkāpaḥ* réalisé par les Newars. La cérémonie du *sapindīkarana* peut ainsi être considérée comme le début de la deuxième phase des rituels liés à la

mort d'un individu : la longue série de *srāddha puḷā* qui caractérisera la future vie rituelle des fils du défunt. En effet, comme le note Levy (1990), dans son intéressante analyse des rituels funéraires chez les Newars de Bhaktapur,

The end of the ten-day mourning period is the beginning of a long series of sraddha ceremonies, centering on offerings to the spirit (...). The exact number, timing, and details of procedures vary according to the level and Brahmanical orthodoxy of various thars. Some of these are considered to be of predominant importance, and thus are more generally done. These are the ceremonies of the eleventh, twelfth and thirteenth days, the forty-fifth day, the sixth month, the first yearly anniversary of the death, and each subsequent yearly anniversary of the death. In the same way as the events of the dasa kriya period helped form the preta's body, the sraddha ceremonies of the first year aid the formed spirit's movement through its ensuing adventures. (p. 683)

Le *srāddha pūja* représente donc un complexe de rituels qui se développe à partir de la fin de la période du *kriya*. Après les dix premiers jours de cérémonies, qui ont la fonction de donner un nouveau corps subtil au *pret*, les parents du défunt doivent organiser deux autres importantes offrandes de *pindas*. Le onzième jour après la crémation, la deuxième série d'offrandes de boules de riz est accomplie au cours d'un rituel appelé *ekoddistasrāddha*, qui a comme fonction de réaffirmer les liens de parenté entre les vivants et le mort. Au cours de cette cérémonie, les boules de riz pour le *pret* et celles pour le fils du défunt qui a accompli le rituel funéraire sont cuites dans le même pot, ce qui met en évidence que le lien de parenté est soutenu par le partage de la nourriture. Ce partage de nourriture représente ici un aspect symbolique important car il permet de tisser le lien parental au-delà des limites imposées par la mort d'un membre de la famille. Ces rapports familiaux sont soutenus par une autre série d'offrandes de *pindas* qui se réalise au cours du dernier des treize jours de *kriya*. Cette dernière cérémonie doit être considérée comme un rituel préliminaire qui signe la célébration de l'arrivée du *pret* du défunt au sein du groupe des ancêtres, les *pitṛ*. Ce regroupement est un moment crucial dans le parcours de l'esprit du défunt car il perd définitivement son propre nom pour se fusionner dans la communauté des ancêtres qui partagent la même nourriture. Chaque fois qu'un nouveau membre de la famille arrive au sein de ce groupe d'ancêtres, un des *pitṛ*, l'arrière grand-père du nouveau arrivé, peut quitter son statut d'ancêtre et, en acquérant une forme transitionnelle semi-divine, celle de *visve devāḥ*, il peut ainsi continuer son parcours vers la renaissance dans le cycle du *samsāra*.



Figure 16. *Srāddha pūja* chez Rajendra et Dipendra Itani (photo de Fabio Armand, Majh Gāun, octobre 2014)

La structure de base des rituels funéraires repose sur le modèle brahmane partagé, avec quelques modifications, dans tout le domaine hindouiste de l'Asie de sud. Cette structuration est construite sur une métaphysique hindoue qui déborde sur une organisation rituelle concernant la mort d'un individu via ses rites de passage (*samskāra*). Comme nous l'avons déjà mis en évidence, il est possible de trouver des variations intéressantes dans cette texture rituelle qui représente la vision de la mort des hautes castes hindoues. Nous pensons que pour comprendre la richesse de ces variantes rituelles il serait intéressant d'aborder, même très rapidement, l'intéressant exemple du groupe ethnique Newar du Népal. Un premier aspect de différenciation par rapport au modèle brahmane ressort clairement dans l'activation d'une forme spécifique d'organisation sociale pour faire face au moment difficile de la mort d'un membre de la communauté Newar. Une des particularités des sociétés newars consiste dans la présence d'un système d'associations, appelées *guthī*, qui se développent afin de régler la vie sociale et rituelle de la communauté⁵⁸. En

⁵⁸ Les *guthī* représentent des organisations aux fonctions multiformes qui incorporent des segments de la population et qui jouent des rôles fondamentaux dans l'organisation sociale en lignages et castes. Nous pouvons distinguer trois types principaux de *guthī* : les associations de culte qui s'occupent essentiellement de vénérer les divinités et d'organiser les célébrations des fêtes locales ; les associations funéraires ; et des segments territoriaux qui ont comme but celui d'assurer le contrôle interne de la caste et de développer des groupements économiques volontaires ou des organisations de classes d'âge aux fonctions essentiellement musicales et chorégraphiques (pour une introduction, Toffin, 1984 : 177-181 ; Toffin, 2005).

particulier, nous focaliserons notre attention sur les associations funéraires appelée *si guthī*⁵⁹ (new. *si*, mort ; *guthī*, du sanskrit *gosṭhi*, association). Ces organisations sont aussi définies par d'autres castes Newars comme *sanāḥ gu* (littéralement, *sanāḥ*, deuil) ou encore, dans des temps plus récents, en utilisant le terme népalais *murdāguthī* (nép. *murdā*, corps de défunt ; Gutschow et Michaels, 2005 : p. 84). Ces associations ont la fonction principale d'organiser les funérailles et de promouvoir la solidarité entre les différents membres de l'association, dans un moment très difficile comme l'est certainement celui de la perte d'un de ses membres. Les membres du *si guthī* participent à la procession funéraire le long du *si lā* (new. *si*, mort ; *lā*, itinéraire, direction), un parcours figé dans le territoire que la procession funéraire doit suivre pour emmener le corps du défunt au *masān ghāṭ* auquel il est rattaché. Une autre différence importante concerne le fait que la famille directe du défunt, et en particulier le fils aîné du décédé, n'accomplit plus toutes les fonctions rituelles, car ce sont les membres spécialisés du *guthī* lui-même qui s'en chargent. En dérive le fait que ce n'est plus seulement la famille du défunt (*sapinda*) qui est soumise à une pollution temporaire liée au contact avec la mort, mais que tous les membres du *guthī* doivent opérer des rituels de purification, en particulier le *nāyaḥ*, le chef qui a dirigé le processus rituel (pour une analyse détaillée des différentes phases du rituel funéraire Newar, nous renvoyons à Gutschow et Michaels, 2005, et à Levy, 1990 : pp. 677-685 ; cf. Toffin, 1984 : pp. 209-213).

Après avoir parcouru, même trop brièvement, les fondements des variations Newars dans les cérémonies de la mort, nous voulons résumer encore une fois les aspects fondamentaux des pratiques rituelles en domaine hindouiste. Comme nous l'avons déjà vu, une première série de procédés rituels agit directement sur le corps du défunt et vise à accompagner l'*ātmā* du décédé dans le difficile parcours de perte de son corps physique. Après les rituels de crémation, une phase fondamentale (*sapindīkarana*) de ce processus consiste dans la construction du corps subtil qui abritera l'esprit dans cette phase liminale comprise entre la mort physique et la renaissance dans le cycle du *samsāra*. Il s'agit d'un processus de transformation formelle qui permet, le dixième jour de la période du *kriya*, la formation complète du corps subtil de l'esprit qui peut ainsi se manifester dans son nouvel état de *pret*. Enfin, pour pouvoir continuer son parcours, le *pret* doit être accueilli dans le groupe de ses ancêtres (*pitṛ*) : l'*ekoddistasrāddha* a comme but de réaffirmer les liens entre les vivants et les morts et ouvre aussi une nouvelle phase rituelle, celle des *srāddha puḥā* annuelles, qui vise à faciliter l'intégration avec les ancêtres.

⁵⁹ Nous remercions Dipendra Bajracharya pour les informations concernant le rituel funéraire chez les Newars de Kirtipur qu'il nous a données au cours de l'entretien du 6 juin 2014, à Jyata, Katmandou.

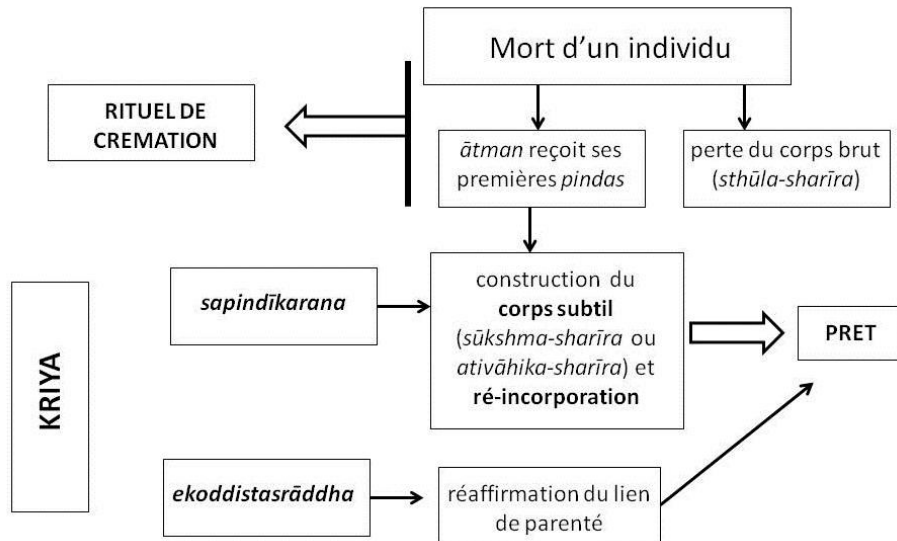


Figure 17. Pratiques rituelles de la mort.

4. Une phénoménologie des ontologies spirituelles en transformation

L'analyse des pratiques rituelles concernant le domaine de la mort nous a permis de focaliser notre attention sur quelques aspects importants rattachés au processus de transformation de l'esprit du défunt : la perte du corps physique au cours de la crémation, la nécessité d'en reconstituer un nouveau pour l'esprit au cours des *srāddha pujā* annuelles et l'importance de nourrir l'esprit afin qu'il puisse se transformer en ancêtre et continuer ainsi son chemin évolutif. La mort d'un individu dans une communauté hindouiste revêt donc un intérêt particulier à cause des conséquences que cet événement provoque au niveau des rapports entre les différents membres de la société mais, surtout, dans les relations entre les vivants et les morts. Ce dernier aspect est ressorti pleinement dans l'analyse des rituels funéraires et nous a permis de mettre en évidence une attention significative pour les processus de transformation de l'esprit du défunt. Comme nous l'avons déjà noté, l'objectif principal des cérémonies de la mort dans l'hindouisme consiste essentiellement dans une transformation formelle de l'*ātmā* d'un l'individu qui, en passant à travers la condition de *pret* et se ralliant, ensuite, au groupe de *pitṛ*, peut alors être réintégré dans le cycle du *samsāra* ou en sortir définitivement en fusionnant dans le *moksa*. Dans cette section, nous discuterons plus spécifiquement des différentes phases rattachées au processus de transformation formelle de l'esprit du défunt, en développant une phénoménologie des ontologies spirituelles à partir des éléments métaphysiques de la pensée hindoue, tels qu'ils se trouvent ancrés dans les croyances touchant la notion de surnaturel dans l'univers composite de l'hindouisme népalais.

Pour commencer notre analyse concernant ce processus de transformation des esprits, nous devons recommencer notre parcours du moment de la mort d'un individu. Si nous observons ce moment de rupture liminale du point de vue de la pensée métaphysique hindoue, nous constatons un détachement du *prāṇa*, le souffle vital, du corps brut ou physique (*sthūla-sharīra*) pour qu'il puisse se réincorporer dans ce que nous avons défini comme le corps subtil (*sūkshma-sharīra*). Raju nous dit que cet état transitionnel de transfert du souffle vital est typiquement issu d'une conception intuitive de l'existence : « *the primitive man must have thought that the "I", which disappears from the body at death, is a shade, a phantom, a double of the physical body, and, because breath disappears from the body at the same time, he must have identified this double with wind or air* » (Raju, 1954 : p. 197). Cette même conception a été certainement reprise des réflexions conduites par Tylor (1920) dans son *Primitive culture*, mais nous les retrouvons ici insérées précisément dans le contexte de l'hindouisme. Il est intéressant de noter que dans les *Upaniṣads*, le mot *prāṇa* ne se réfère pas seulement au principe vital mais qu'il recouvre aussi souvent le sens d'air ou de vent. En outre, dans d'autres cas, le mot *vāyu*, utilisé généralement pour définir l'air ou le vent dans un sens principalement phénoménologique, est employé comme synonyme de *prāṇa*. La littérature upaniṣadique nous relate une association entre le corps subtil et celui qui est défini comme *ativāhika-sharīra* (skr. *ativāhika*, « *swifter than the wind* », du dictionnaire de Sanskrit Monier-William), où le champ sémantique de l'air et du vent est mis, encore une fois, en évidence.

Nous avons voulu mettre l'accent sur cette importante correspondance sémantique, car nous pouvons vérifier que, dans le folklore népalais, le mot utilisé pour définir l'esprit du défunt est *bāyu*, variante phonétique du mot *vāyu*, que Turner (1931) définit dans son dictionnaire étymologique dans les deux acceptions de 1) « *wind* » et 2) « *spirit of the dead* » (p. 435). Nous ne pouvons pas non plus oublier une référence à une des divinités védiques primaires, Vāyu, un des cinq grands éléments (*pancha māhabhūta*) de l'*Ayurveda* et Seigneur du vent. Au cours de nos enquêtes ethnographiques au Népal, nous avons collecté de nombreux témoignages relatant l'existence de 49 différents types de *bāyu*. En partant de l'analyse du nombre 49 associé à cette croyance, Höfer et Shrestha (Höfer & Shrestha, 1973 : p. 53) supposent une dérivation issue d'une influence de la figure des Maruts – divinités védiques de la tempête – sur la croyance populaire relative aux esprits des morts. Nous trouvons une confirmation à cette association dans les textes védiques qui présentent ces êtres divins dans leurs fonctions tempestaires, comme faiseurs de pluie et porteurs de nuages (*Rig Veda*, I 85.8-10), mais aussi, sous un aspect qui nous intéresse au plus proche, comme psychopompes aériens qui accompagneraient l'esprit du défunt en dehors de son corps (*Atharva Veda*, XVIII 2.7-8 et 2.22). Les Maruts représenteraient ainsi les porteurs liminaires du *prāṇa* au moment du passage du corps brut au corps subtil.

En revenant à la notion populaire de *bāyu*, nous devons indiquer que, dans cette période liminale de changement formel, l'esprit du défunt se trouve rattaché à une des quarante neuf formes de *bāyu*⁶⁰. Il faut souligner que, dans une acception générale, le terme *bāyu* est utilisé comme synonyme de *pret*, lequel, comme nous l'avons déjà noté, représente la forme acquise par l'esprit du défunt dans ce stade liminal qui précède le rattachement avec les ancêtres (*pitṛ*). Toutefois, le mot *bāyu* peut aussi définir l'esprit d'une personne décédée à cause d'une mort prématurée et inopinée (*akāl mṛtyu*), ou dont les rituels funéraires n'ont pas été accomplis d'une manière correcte, en provoquant ainsi l'échec de l'esprit à atteindre l'état de *pitṛ* (*agati*, « *failure to attain salvation* »). Ces diverses solutions définitives qui peuvent être rattachées au mot « *bāyu* » mettent en évidence la complexité de la notion populaire d'esprit que nous retrouverons dans l'analyse des différents passages relatant le processus de transformation de ces ontologies. Pour aider le lecteur à comprendre plus précisément le fil qui permet de tisser un lien entre le parcours d'évolution formelle de l'esprit et la réalisation des rituels funéraires que nous aborderons dans les pages suivantes, nous proposons le schéma suivant :

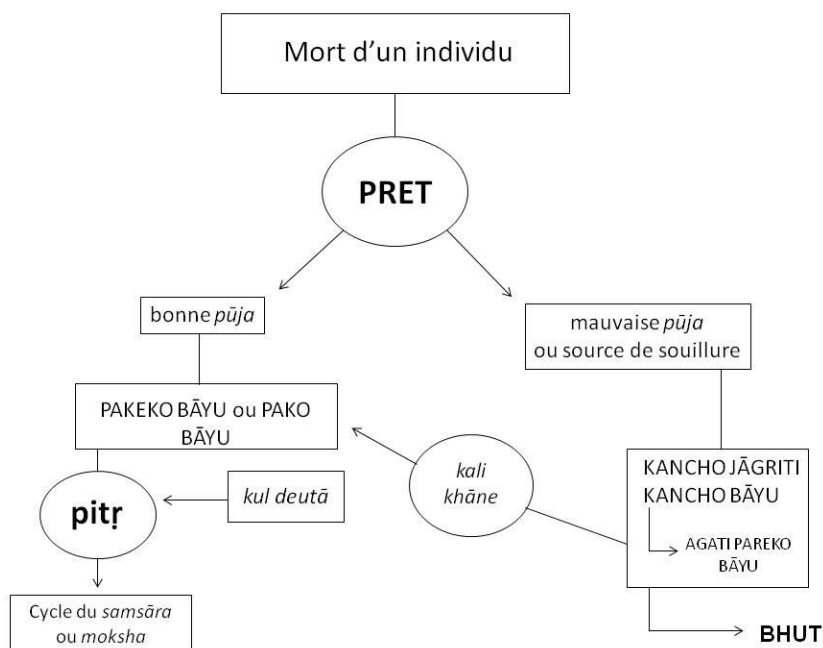


Figure 18. Processus de transformation d'une ontologie spirituelle dans le rituel funéraire hindouiste des castes brahmanes du Népal central.

⁶⁰ Dans cette section, nous continuerons à utiliser un vocabulaire tiré des parlers népalais du Népal central pour proposer cette analyse du processus de métamorphose de l'esprit du défunt. Pour ce qui concerne les groupes Newars, nous nous limiterons, pour le moment, à noter que ces quarante neuf formes de *bāyu* se résumeraient en trois typologies principales se rattachant au mot newar « *khāyāk* », indiquant une forme d'esprit, dont nous présenterons les aspects les plus importants dans une autre section de notre écrit.

Comme nous l'avons noté, à la mort d'un individu, son *ātma* quitte le corps physique pour s'incorporer dans le corps subtil, ou *ativāhika-sharīra*, une fois que celui-ci est activé par le *prāṇa*. Ce moment transitionnel est déroutant pour l'esprit du défunt qui se retrouve à faire face à des changements formels si importants. Dans ses efforts pour comprendre sa nouvelle nature spirituelle, la croyance populaire rapporte qu'il est assisté par les *kul deutā*, les divinités de lignage, qui le protègent et l'aident à prendre conscience de sa nouvelle forme. Dans le cas où l'esprit du défunt n'arrive pas à prendre conscience de son nouveau état formel, il peut se transformer en *kancho jāgriti*, un esprit éveillé (nep. *jāgriti*, éveil, vigilance) mais pas encore mûr, cru (nep. *kancho*, « *raw, unripe, uncooked, green; crude* »), et hanter (*tarsanu aunū*, venir pour épouvanter) ses parents. Cet esprit peut ainsi créer des problèmes aux membres de la famille et aux animaux domestiques (ex. les buffles ne donnent plus de lait). Pour aider cet esprit à accepter sa nouvelle nature, les parents doivent lui offrir une *sicha buja*, un repas (*buja*) qui consiste, pour les castes intouchables, en une offrande de viande (*māsu*) ou de poisson (*māchā*), et, pour les groupes Bāhun-Chhetri, en une offrande de *khir*, du riz et du lait sucré.

En relation avec cette vision populaire, les textes puraniques (*Brahma purāna*, 217. 1-16) mettent en relief le bouleversement de l'esprit dans ce moment crucial de sa transformation en soulignant que « *when he leaves the dead body, for a brief moment he weeps, and then he turns his face away and departs* » (Doniger O'Flaherty, 1980 : p. 16). Toutefois, l'attention est portée principalement sur les éléments qui caractérisent ce changement d'état :

When he leaves the body [le corps physique], dharma alone follow him; if he has dharma he goes to heaven, but if he has adharma he goes to hell. Earth, wind, space, water, light, mind, intelligence, and the self (ātman) – these are the witnesses that watch constantly over the dharma of creatures that breathe on earth; together with them, dharma follow the jīva [dans ce texte, le mot jīva est employé pour corps subtil ou ativāhika-sharīra] that has dharma prospers happily in this world and the world beyond.

Nous pouvons constater dans ce passage l'antinomie entre la matérialité du corps brut ou physique et l'intangibilité et l'éternité du corps subtil⁶¹, qui devient le nouveau siège de l'*ātman* et de son expérience dharmique.

⁶¹ Le *Brahmavaivarta Purāna* (2.32.27-32) souligne précisément cette antinomie : « *Earth, wind, sky, fire and water – these are the seed of the body of all who have bodies. The body made of these five elements is an artificial and impermanent thing which turns to ashes. The jīva [encore une fois utilisé dans le sens de corps subtil] has the form of a man the size of a thumb; this subtle body is taken on in order to experience [the fruit of karma]. That subtle body does not turn to ashes a long time, nor by weapons, swords or missiles, nor by very sharp thorns or heated iron or stone, or by the embrace of a heated image [a common torture in hell], or even by a fall from a very high place. It is not burnt or broken* » (Doniger O'Flaherty, 1980 : p. 16).

La liminalité de ce moment de passage formel de l'esprit d'un corps à l'autre est mise en relief dans de nombreuses croyances hindoues relatant les dangers que l'esprit du défunt peut provoquer dans le cas d'échec du processus de changement corporel. Au cours de cette période, l'esprit, troublé par ces transformations, peut décider de s'envoler ailleurs avant que tous les rituels funéraires soient accomplis par les membres de sa famille. Comme le notent Gutschow et Michaels, au cours de la préparation du corps chez les communautés newars de Bhaktapur,

The corpse, immediately placed on the floor which is coated with cow dung, should be weighted with a black stone or ammonite (sālagrāma) or a weapon, e. g. a knife, so that the deceased will not rise again and the soul will not fly away before he or she is ritually prepared for the journey and can defend his – or herself against the evil spirits. (Gutschow & Michaels, 2005 : p. 9)

Ce même processus rituel est répété au *masān ghāṭ*, avant que le prêtre incorpore provisoirement l'esprit du défunt dans son *nāhkāpah* : quand la procession funéraire arrive au terrain de crémation, le corps du mort est déposé sur une pierre (*gayālyahā*) et

[...] in some cases a knife from the household of the chief mourner is placed on the chest of the corpse as a threat. An undefined vāyu (wind) is believed to still dwell in the body, so a weapon is needed as a threat to prevent it from rising up again. (Gutschow & Michaels, 2005 : p. 90)

Nous devons donc nous interroger sur la nature de ce *vāyu* qui réside dans le corps physique même après la mort. Le *Garuda purāna* (XV, 36-39) nous vient en aide en énonçant les dix différents types de *vāyu* dont un, le *dhanajaya*, est censé ne pas laisser le corps physique, même pas après la mort.

Nous devons considérer cette pratique rituelle de couvrir le corps du défunt avec un poids (couteau, pierre, etc.) comme un usage apotropaïque pour empêcher l'esprit de se réveiller et déranger les vivants. Il est intéressant de noter que ce procédé est très diffusé dans le folklore indien et souligne clairement une attention particulière pour la bonne réussite du processus de transformation corporelle de l'esprit du défunt. Par exemple, chez les Chamārs du Uttar Pradesh (Inde),

[...] to lay the ghost of a woman who has died as described above [dans une période d'impureté (menstruations) ou quand elle est enceinte] and, consequently, to prevent her interference with the affairs of men, the body is sometimes buried face downwards, and some fill the grave with thorns and heavy stones to keep down the ghost » (Briggs, 1920 : p. 130).

Chez les communautés indiennes des Bedars, nous trouvons l'usage de placer trois pierres sur la tête, sur l'abdomen et sur les jambes du défunt (Thurston, 1912 : p 74). Et, encore, chez les Majhwars de Mirzapur, « *for laying the evil spirit of a sweeper (...) they do not cremate the body,*

but bury it, fill the grave with thorns and pile heavy stone above to keep down the ghost » (Crooke, 1896 : p. 272).

En analysant ce complexe de croyances, nous pouvons hasarder une interprétation concernant la phase de liminalité au cours de laquelle l'*ātmā* du défunt est censé être incorporé dans son *ativāhika-sharīra*. Au cours du processus de crémation, l'*ātmā* se trouve encore dans l'état fluide et aérien de *vāyu*, une sorte de souffle volatile à la quête d'un corps transitoire qui puisse l'héberger. Cette tension vers une incorporation formelle est mise en valeur par le rituel newar visant à entortiller cet être éthéré dans une bande de coton (*nāhkāpah*), comme pour vouloir lui accorder un corps transitionnel dans l'attente d'une incorporation définitive dans le corps subtil. La conséquence directe de ces notations serait que le corps subtil aurait besoin d'un certain temps pour se former définitivement et pour livrer ainsi une enveloppe définitive à cet *ātmā* vaguant. Le premier état de cette formation serait donc l'*ativāhika-sharīra*, un corps éphémère « rapide comme le vent », capable de donner une forme provisoire à cet esprit aérien. Toutefois, pour que l'esprit du défunt puisse continuer son chemin, il est nécessaire qu'il atteigne une intégration complète dans son corps subtil, en pouvant ainsi évoluer définitivement vers la forme de *pitr*.

C'est au cours des treize jours de *kriya* qui suivent le rituel de crémation, que l'esprit du défunt peut finalement être incorporé dans son corps subtil final et être enfin appelé *pret*. Le rituel du *sapindīkarana*, où les premières seize *pindas* sont offertes à l'esprit du défunt, est censé être le moment précis au cours duquel le corps du *pret* est définitivement formé. Comme le note Doniger, « *the dead man remains in that impure ātivāhika body, eating the pinda offered by his relatives; then he abandons that body and assumes a preta body and goes to the preta world for a year. A man cannot be released from his ātivāhika body without the pinda for the pretas* » (Doniger, 1980 : p.17). Nous constatons ainsi que la performance de ce rituel visant à préparer les *pindas* à offrir à l'esprit devient central dans la conception hindoue de la mort : le processus d'assimilation des boules de riz par l'esprit a l'importante fonction de forger son corps de *pret* (*preta-sharīra*) et de donner ainsi une forme finale à son corps subtil. Le long de la première année qui suit la mort du défunt, les parents doivent accomplir d'autres séries de seize *srāddha pujā* qui se terminent, le jour du premier anniversaire de la mort du défunt, par l'organisation d'un autre *sapindīkarana*. Si ces pratiques rituelles sont bien accomplies, le corps du *pret* perd son identité et l'esprit du défunt devient enfin un *pitr*, retrouvant l'unité originelle avec ses ancêtres.

Nous avons donc fourni un cadre d'analyse pour cette structure rituelle concernant la transformation formelle d'une ontologie spirituelle. Nous revenons maintenant à une approche ethnographique pour reprendre la discussion concernant le parcours évolutif de l'esprit que nous avons représenté dans la figure 18. Comme nous l'avons indiqué, la première étape que l'esprit

d'une personne doit traverser consiste dans l'acquisition d'un corps subtil qui permet sa transformation en *pret*. Si ce processus aboutit à une solution positive, nous pouvons parler d'un *pako bāyu* ou *pakeko bāyu*, un esprit « cuisiné, cuit » (du verbe *pakāunu*) – en opposition au mot « *kancho* », cru, pas mûr – qui peut continuer son parcours vers l'intégration avec le groupe de ses ancêtres.

Toutefois, ce processus de métamorphose n'est pas indemne de risques. Nous avons déjà noté que, en cas de difficulté de prise de conscience de sa nature spirituelle, l'esprit du défunt peut se transformer en *kancho jāgriti*, un esprit malfaisant qui peut provoquer des problèmes à sa famille. Le même problème peut se concrétiser dans le cas où les rituels funéraires et les *srāddha pujā* ne sont pas accomplis d'une façon convenable. Dans ce cas, l'esprit peut ne pas accepter ces offrandes et il se retrouve ainsi suspendu dans sa condition de *pret*, sans avoir la possibilité de continuer son évolution de fusionnement avec ses ancêtres. L'esprit, enveloppé dans son *pretasharīra*, reste attaché à son identité individuelle et à ses désirs inachevés : ne pouvant pas se nourrir, il continue à hanter les lieux de son vivant en espérant pouvoir apaiser sa faim inassouvie. Il prend ainsi la forme d'un *kancho bāyu* ou *nautāreko bāyu* (de la forme négative du verbe *utārnu*, faire ressortir ; dans notre cas, nous pouvons interpréter comme un *bāyu* qui n'arrive pas à ressortir de sa condition de *pret*, à avancer dans son parcours de transformation). Cette forme de *bāyu* peut créer différents problèmes aux membres de sa famille. Les sensations (*kancho bāyu lagnu*, ressentir le *bāyu*) que cet esprit peut provoquer recouvrent de nombreuses affections physiques comme une sensation de vertige (*chhakkar lagnu*), mal à la tête (*tāuko dukhnu*), vomissement (*wākwāk lagnu*, *wāknu*) ou encore une sensation de grossissement de l'estomac (*pet phulāunu*).

Un cas particulier de *kancho bāyu* est l'*agati pareko bāyu*, un esprit qui a failli à atteindre l'état de *pitṛ*. Cette condition se réalise le plus souvent dans le cas d'une pollution involontaire du corps du défunt ou des aliments à offrir au cours de la *srāddha pujā*. Un exemple limite concerne le mariage inter-castes entre un membre d'une caste intouchable (*achut jāti*, caste impure, Dalit) et une personne de caste élevée (Bāhun-Chhetri). Si nous considérons cet exemple, le membre du couple appartenant à la caste la plus élevée subit, suite à ce type de mariage, un abaissement dans le système de castes, ce qui rompt pour toujours les liens avec ses ancêtres. Au moment de la mort, le *pret* n'est pas accepté par les ancêtres de sa famille (*pitṛ*, *kul deutā*) qui le repoussent et ne le laissent pas entrer dans leur groupe (*kulle chordinchha*). Un autre problème que ce type de mariage comporte concerne la fonction d'acteur rituel du fils né d'un mariage inter-caste au moment des rituels funéraires de ses parents. Nous devons souligner que, dans la société hindouiste patrilinéaire, la qualité de caste du père est prédominante et, en conséquence, si l'endogamie de caste est respectée, le fils aura le même statut du père. Cependant, dans un mariage inter-caste, le statut du

fil sera abaissé à celui de son parent appartenant au niveau plus bas dans la hiérarchie de caste, dans notre exemple une *achut jāti*. Au moment où le fils devra allumer le bûcher funéraire de son parent de caste élevée (mais, comme nous l'avons vu, déjà dégradé à cause de son mariage), le simple fait de toucher son corps ou les objets rituels entraînera une pollution qui causera l'échec dans l'exécution du rituel, en transformant inexorablement l'esprit du défunt en *agati pareko bāyu*.

Le *kancho bāyu* semblerait, donc, destiné à hanter pour toujours sa maison et à provoquer des malheurs à ses parents encore vivants en acquérant la forme de *bhut*, esprit potentiellement dangereux issu de l'âme d'une personne décédée d'une mort prématurée ou dont les rituels n'ont pas été accomplis convenablement ou n'ont pas été accomplis du tout⁶². Il est difficile de cerner la différence entre le *bhut* et un de ces *pret-bāyu* inapaisés. Pour chercher à encadrer le problème, nous empruntons à Tarabout (1993) une tentative de distinction de ces deux catégories d'esprits dont la nature, toujours ambiguë, se superpose dans les conceptions populaires. Un *bhut* serait généralement une entité dont on ne peut pas modifier la nature : un praticien rituel ou un chaman (*jhākri* ou *dhāmi*) peut seulement intervenir sur ses rapports aux humains, en le fixant dans un lieu précis (un autel ou un sanctuaire) et l'honorer avec des offrandes. Un *pret-bāyu*, au contraire, n'est que temporairement insatisfait et l'organisation d'un culte approprié peut le transformer une fois pour toutes en ancêtre bénéfique (*pitṛ*) (pp. 62-63).

Il existe, en effet, une série de pratiques visant à apaiser ces *bāyu* insatisfaits avant qu'ils se transforment en *bhut*. Comme nous l'avons noté, le *kancho bāyu* est un esprit affamé car il ne peut pas accepter les offrandes qui lui sont présentées par ses parents : c'est pour cette raison qu'il continue à hanter sa maison et les lieux environnants. Pour comprendre sa nature et analyser les moyens pouvant le ramener à une condition d'esprit apaisé, nous devons prendre en considération ce que nous pouvons définir comme le symbolisme de la nourriture. Dans son mémorable travail, Stone (1978) met en évidence que, dans les sociétés Bāhun-Chhetri du Népal, la nourriture représente « *a potent symbolic marker* » : « *with food, god are worshipped, ancestors sustained, and malignant spirits pacified* » (p. 47). En mettant en relation la typologie des esprits avec le type d'offrandes qui leur sont dues (p. 58), nous pouvons observer que, dans la culture hindoue, nous retrouvons trois fonctions différentes exercées par la nourriture : « *fed to pacify* » en relation avec les ontologies spirituelles de niveau inférieur : *bhūt*, *kancho bāyu*, *pisāc* ou *picās*⁶³, etc. ; « *feed to sustain and keep safe* » en liaison avec les *bāyu*, *pitṛ* et *kul deuta* ; et « *fed to please* » pour les entités spirituelles de plus haut niveau, les divinités et les planètes (*graha*). La fonction pour

⁶² Le *Garuda Purāna* rapporte à ce propos que « *Those who are in the departed condition, deprived of the rice-ball offering, wander about in great misery, in an uninhabited forest, until the end of the age* » (45).

⁶³ Le mot *pisāch* ou *pichās* se réfère à la terminologie employée pour définir le *kancho bāyu* chez les *achut jāti* Dalits du Népal.

laquelle on offre des aliments se traduit dans une typologie différente de nourriture offerte en relation avec le niveau d'importance de l'ontologie que l'on veut alimenter⁶⁴. Dans le cas du *kancho bāyu*, on doit déposer du *pailo chāmal* (riz jaune), obtenu en mêlant du *besār* (curcuma ou safran des Indes) au riz, près d'un carrefour : cette offrande apaisera l'esprit pour un certain temps. Cette solution n'est seulement que temporaire : tôt ou tard, ce *bāyu*, poussé par sa faim inapaisable, reviendra hanter ses lieux habituels. Toutefois, il est possible d'apaiser définitivement un *kancho bāyu* en favorisant sa transformation en *pako bāyu* à travers la performance d'un rituel d'exorcisme (*bāyu utarnu*), ce qui lui permettrait de récupérer son processus de fusionnement avec ses ancêtres. Cette cérémonie complexe consiste en plusieurs séances nocturnes au cours desquelles un spécialiste rituel (*dhāmi, jhākri*) pousse un *bāyu* à posséder un membre de la famille ayant un lien de filiation paternel avec l'esprit, qui agit ainsi comme un médium spirituel (*dāngre*). A travers la médiation du parent possédé, l'esprit rapporte aux membres de sa famille les circonstances qui entourent son décès et les motivations qui le poussent à rester ancré à cette réalité. Une fois que cela est accompli, ce rituel atteint son climax avec la performance d'une cérémonie connue comme *kali khane* (nep. *kali* se réfère à la chaleur, au feu ; *khane*, du verbe *khanu*, manger) ou *kali khelne* (du verbe *khelnu*, jouer). Au cours de cette cérémonie, le médium danse sur des charbons ardents (Höfer & Shrestha, 1973 ; Gray, 1987). Comme le note Gray (1987), « *bāyu utarnu is a sacrifice and (...), specifically, it is a second cremation that achieves a transformation of the spirit of the deceased* » (p. 180). Après la transformation de l'esprit en *pako bāyu*, le spécialiste rituel installe un emplacement pour le culte quotidien de l'esprit ainsi transformé afin que les parents puissent le vénérer régulièrement, en favorisant ainsi l'apaisement de son appétit et sa conciliation avec le groupe des ancêtres.

5. Chamanismes himalayens

Au cours de nos enquêtes népalaises concernant les ontologies fantastiques du folklore himalayen, nous avons rencontré plusieurs praticiens rituels qui ont contribué énormément à l'avancement de notre travail sur le terrain, en nous permettant de mieux comprendre les catégorisations des esprits locaux et les systèmes de croyance qui les sous-tendent. En particulier, le travail de type intensif, qui s'est écoulé le long de toute notre période de recherche au Népal, auprès

⁶⁴ Un exemple très intéressant concerne les offrandes que l'on doit faire au cours des *pūjā* pour les ancêtres, lesquelles comportent souvent des graines de sésame. Comme le note Michaels (2004), le sésame semblerait particulièrement important pour les cultes de la mort : « *the gods get grains of barley or rice, the ancestors sesame seeds (whose significance in the death cult is still to be studied – recall the “open sesame” of the Thousand and One Nights* » (p. 146). A ce propos, nous avons vu que les *pindas* offertes au cours des *srāddha puja* sont composées principalement de riz, du *ghee* et des graines de sésame. Un autre type d'offrande que l'on peut donner aux *kul deuta* est le *bābar*, une galette formée par de la farine et du *ghee*.

du *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari, ayant son actuelle résidence à D̄allu (Katmandou), nous a permis de développer les connaissances nécessaires pour appréhender la complexité des croyances surnaturelles que nous avons rencontrées. La richesse des données ethnographiques concernant le(s) chamanisme(s) himalayen(s) est tellement importante qu'il nous semble bien difficile de pouvoir la traiter d'une façon convenable dans notre écrit. Nous nous limiterons, ici, à fournir quelques notations qui permettent aux lecteurs d'entrer en contact avec ce système complexe d'interprétation du monde afin qu'ils puissent, en quelque sorte, apprivoiser l'ensemble des documents narratifs que nous présenterons de suite et que nous chercherons à insérer dans notre cadre neuro-anthropologique.

Une des œuvres pionnières pour l'étude du chamanisme en domaine himalayen reste certainement *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, un recueil d'articles dirigé par John T. Hitchcock et Rex L. Jones (1996 [1976]). Dans ce recueil, nous trouvons une définition du mot *jhākri*, chaman, qui s'insère très bien dans le cadre de nos enquêtes : MacDonald (1996 [1976]), après avoir présenté le *jhākri* comme « *an interpreter of the world* », continue en constatant qu'il s'agit d'une

[...] *person who falls into a trance, during which time voices speak through his person, thereby enabling him to diagnose illnesses and sometimes cure them, give advice for the future and clarify present events in terms of their relationship to the past. He is therefore both a privileged intermediary between spirits (who cause and cure illness) and men; between the past, present and future; between life and death, and most importantly between the individual and a certain social mythology.* (p. 310)

Nous pensons que ce passage résume très bien les domaines d'action des pratiques chamaniques, ainsi que nous les avons observées au cours de nos enquêtes au Népal. Toutefois, dans le domaine de l'anthropologie de la religion, beaucoup d'encre a coulé dans la tentative de fournir une définition précise de ces pratiques et des fonctions du chaman. Ne voulant pas, ici, entrer dans la question déjà trop débattue de la définition du chamanisme, nous proposerons quelques réflexions issues de l'approche ethnographique de Sidki (2008 ; 2010) pour l'étude des chamanismes au Népal afin de construire une base solide pour la compréhension de ces phénomènes himalayens.

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, première œuvre de synthèse des phénomènes chamaniques éditée en 1951 par Mircea Eliade (2008 [1951]), représente encore aujourd'hui une étude incontournable dans le domaine. Pour Eliade et ses disciples, le grand critère qui permet de différencier le chaman de tous les autres spécialistes magico-religieux est la capacité d'accomplir des voyages extatiques dans le monde des esprits. Sidki (2010) met en évidence un autre aspect fort important du chamanisme himalayen : en proposant une critique aux positions monistes issues du travail d'Eliade, désormais enracinées dans les études chamaniques, il affirme

que « *these characterizations are at variance with the ethnographic pattern in Nepal, where the shaman not only undertakes soul journeys into the world of spirits, but also embodies numerous numinous beings during the same ceremony* » (p. 219). Le long travail de recherche sur le terrain conduit par Sidki auprès de nombreux *jhākri* népalais appartenant à différents groupes ethniques (Chhetri, Jirel, Tamang, etc.) l'amène à proposer un cadre interprétatif qui tient compte de cette approche ethnographique qui lui permet de souligner à quel point la possession spirituelle devient importante dans la compréhension d'un rituel de type chamanique. Le *jhākri* n'est donc pas seulement un instrument des esprits, « *a passive vessel compelled to "endure" the force of gods, ghosts, and spirits* » (p. 220) mais il devient un intermédiaire entre les deux mondes, celui des humains et celui des esprits, capable de contrôler cet univers spirituel et de le diriger pour la réalisation de ses buts.

Ce changement de perspective dans l'étude du chamanisme himalayen permet à Sidki de développer une méthode qui l'aide à distinguer les ambiguïtés qui entourent les différents acteurs rituels en contact avec le monde des esprits au Népal. L'exemple le plus marquant est celui qui concerne les figures du *jhākri* et du *dhāmi*, deux types de praticiens qui peuvent être possédés par des esprits et qui, grâce à cette interaction avec des ontologies surnaturelles, peuvent développer leurs fonctions rituelles au sein de la société népalaise. Une première distinction fondamentale concerne l'interaction avec les ontologies surnaturelles : si un *jhākri*, suite à un processus d'initiation complexe, développe une capacité précise d'incorporer à son gré les esprits, le *dhāmi* n'opère pas consciemment une incorporation mais, dans la plupart des cas, ce sont aux esprits à le choisir et à le posséder. Il en résulte que le *dhāmi* opère principalement dans les paramètres d'un ordre religieux établi dans lequel il se rapporte à un panthéon de divinités et esprits qui appartiennent aux traditions religieuses. Le *jhākri*, au contraire, peut communiquer avec différents types d'ontologies fantastiques qui peuvent être regroupés dans les catégories d'êtres protecteurs, d'esprits tutélaires, de démons et de fantômes, mais aussi des divinités mineures, tout comme des dieux et déesses de plus haut niveau.

Au cours de notre période de recherche, nous avons assisté à plusieurs séances de traitement chamanique réalisées par des *jhākri*. Un travail d'enregistrement documentaire de performances rituelles, suivi de sessions de discussion avec le chaman, nous a permis d'appréhender quelques techniques chamaniques et de comprendre les enjeux qui sous-tendent les différents gestes rituels. Un des aspects les plus importants qui est ressorti de ces enquêtes concerne la connaissance précise qu'un *jhākri* doit avoir de l'univers surnaturel dans lequel il opère. En effet, l'interaction avec son esprit-guide et les autres ontologies spirituelles et divines sont la base de toute démarche rituelle.

Le premier niveau de tout processus de traitement chamanique consiste en l'identification de l'esprit responsable du trouble que l'on veut soigner. Selon les connaissances du *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari, il existerait 151 techniques permettant de diagnostiquer et d'identifier l'esprit provoquant le problème. Le processus le plus utilisé reste celui de la divination, *jokhānā*, dans ses deux formes basilaires, en observant la disposition des graines de riz dans la paume de la main⁶⁵ ou en écoutant le *nāri*, les pulsations du sang. Ces techniques permettent d'identifier précisément la nature de l'esprit attaquant la victime. Toutefois, dans certaines situations, le *jhākri* ne peut pas utiliser ces moyens de diagnostic car il n'a pas le droit de toucher son patient. C'est le cas, par exemple, d'une femme qui se trouvait dans sa période de menstruation et, donc, selon la conception hindoue, dans un état de forte impureté. Le *jhākri* a alors pu opérer son diagnostic en soufflant des *mantra* dans des graines de riz (*chāmal phuknu*) et en les lançant, ensuite, sur la femme. L'action du *mantra* imprégné dans les graines a ainsi pu agir sur l'énergie (*shakti*) de l'esprit qui était en train d'opprimer le patient qui a donc commencé à trembler. La profonde connaissance du chaman lui permet de reconnaître à partir de ces vibrations la nature précise de l'esprit. Une autre technique consiste dans la capacité, spécifique aux *jhākri*, de pouvoir interagir avec des entités surnaturelles. En effet, le chaman peut décider de recourir à l'aide d'un *bāyu* en lui demandant d'interagir avec l'entité qui est en train de provoquer le problème : il peut ainsi envoyer le *bāyu* (*bāyu paṭhāunu*), comme une sorte de messenger, pour découvrir la nature de l'esprit attaquant, tout en respectant les règles de hiérarchie spirituelle que nous présenterons dans les sections suivantes.

Nous pouvons constater, dans l'explication de ces techniques, que ressort une image en quelque sorte antinomique des *bāyu*, des esprits avec lesquels le chaman entre en relation. Nous avons affirmé que le *jhākri* peut envoyer un *bāyu* pour identifier un autre esprit qui est en train de troubler une victime humaine. Existents-ils alors des esprits positifs et des esprits malfaisants ? Au cours d'un long entretien nocturne à Dāllu, le 17 avril 2014, *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari nous a expliqué que les formes spirituelles que nous avons définies *bāyu* ne possèdent pas une intention positive (*rāmro*) ou négative (*narāmro*) tant qu'elles restent dans cette condition liminale – nous ne considérons pas ici la nature de *bhut*, par exemple. Elles peuvent bien hanter un lieu mais c'est seulement parce qu'elles suivent leur nature d'esprit : si elles ne reçoivent pas des *pujā* convenables pour apaiser leur faim insatiable, elles se retrouvent obligées d'attirer l'attention des vivants. Ces esprits ne sont donc, dans leur nature intime, ni positifs, ni négatifs. Toutefois, les praticiens rituels peuvent les employer selon leurs goûts et ce seront donc les intentions de ceux qui

⁶⁵ Une autre technique de divination (*jokhānā*) en utilisant des graines de riz que nous avons pu observer auprès d'un *gurau*, praticien rituel des Tharu du Terai, consiste à organiser, sur une table ou directement sur le terrain, trois petites files de graines de riz entassées : en comptant les graines disposées sur le terrain, le *gurau* est à même de découvrir le nom d'un *dain*, sorcier malfaisant.

les emploient qui les rendront positifs ou négatifs. Pour transformer ces énergies, les spécialistes rituels utilisent des *mantra* qui leur permettent de lancer, propulser, un *bāyu* (*bāyu chalāunu*) vers une personne pour l'aider ou même pour lui nuire. Un *jhākri* possède la connaissance de vingt-et-une lettres (*āchchher*, forme populaire de *ākṣar*) qui lui servent pour composer un *mantra* : s'il récite les lettres dans la bonne direction, de la première à la dernière, il peut utiliser un esprit et son énergie de façon positive (*sulto chalāunu*), autrement l'esprit sera activé négativement (*ulto chalāunu*). Nous devons encore spécifier que l'utilisation de ces vingt-et-une lettres – qui, depuis nos recherches, ne semblent pas avoir de liens avec les lettres normales de l'alphabet *devanagari* népalais – permettent à un chaman d'appeler des *bāyu* (*bāyu pukārnu*) et toute une série d'ontologies appartenant au panthéon mineur. Il existe quatre autres lettres qui permettent par contre de communiquer directement avec les *devī devatā*, les divinités, féminines et masculines, d'ordre supérieur.

A cause de leur profonde connaissance des rapports entre l'univers des humains et celui des esprits, les *jhākri* sont souvent appelés *jānne mānche*, hommes de connaissance supérieure. L'utilisation des *mantra* pour appeler les esprits ne représente qu'un aspect préliminaire des techniques chamaniques. Comme nous l'avons mis en évidence, ce qui caractérise un chaman de tout autre spécialiste magico-religieux concerne sa capacité d'incorporer un esprit à son gré et de lui imposer un contrôle total. Grâce à cette maîtrise sur l'esprit, il peut utiliser son énergie pour le bénéfique de ses clients. L'incorporation (*utārnu*) d'un esprit représente donc un passage fondamental pour la réalisation de tout rituel chamanique. Au cours d'une séance de traitement, le *jhākri* peut donc saisir de ses *mantra* l'esprit qui est en train de troubler le patient et l'incorporer dans son propre corps : de cette façon, l'esprit peut communiquer les raisons de son comportement au chaman. *Gurubā* nous a souvent répété que, au cours de ce processus, il doit traiter l'esprit comme un *rāja*, un roi, écouter ses motivations et le tranquilliser. C'est seulement une fois qu'il a pu comprendre la nature de l'esprit que le *jhākri* pourra envisager un moyen pour intervenir. La solution la plus commune consiste à organiser une *pujā* (*kali khuwāunu* ou, comme déjà indiqué avant, *kali khāne* : alimenter, nourrir ; *kali*, ayant à faire avec la chaleur, le feu) pour apaiser l'esprit.

Dans cette analyse des techniques des *jhākri* népalais, nous avons fait référence au processus d'incorporation (*utārnu*) des esprits qui permet au chaman d'entrer en contact direct avec ces formes spirituelles, de communiquer avec elles, et, si nécessaire, de les utiliser pour ses rituels. Pour comprendre à fond cet aspect central dans toute approche du chamanisme, nous devons ouvrir une brève parenthèse concernant les aspects tantriques qui accompagnent les pratiques chamaniques. La rencontre avec *swāmi* Padmasāttva, *alias* Mohan Keimrikh, responsable de la section recherche du

Spiritual Science and Research Foundation de Katmandou, qui nous a accueilli en nous permettant de rencontrer des *jhākri* du groupe ethnique Tamang à Nayā Gāun, petit village des collines environnant Nagarkhot (district de Bhaktapur), nous a permis de regarder sous un autre point de vue les processus de transformation des formes spirituelles en énergies positives ou négatives. Selon une approche tantrique de l'hindouisme, typique dans les développements de la religion chez les Newars, la réalité sensible serait issue du mélange de soixante-quatre formes d'énergie, les *yoginī*, manifestations produites par les *Aṣṭa Mātrika*⁶⁶, les huit principes féminins fondamentaux. Un *jhākri* a la possibilité d'accéder à ces formes énergétiques féminines et, au moment de l'incorporation, il peut les activer en utilisant le principe masculin, associé à Bhairab, forme terrifiante de Śiva Mahādev, qu'il peut recréer en entrant en contact avec son esprit tutélaire, une des formes du *ban jhākri*, esprit sauvage de la forêt et premier disciple de Śiva à apprendre les techniques de chamanisation.

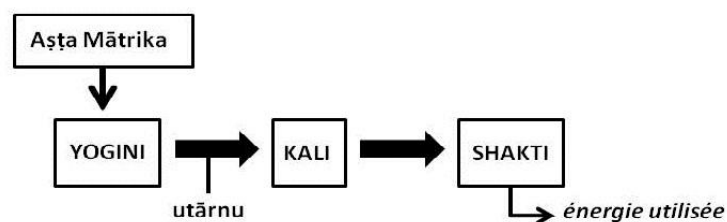


Figure 19. Processus d'activation de l'énergie dans les pratiques chamaniques

Dans ses pratiques, le *jhākri* utilise comme élément de base de tout rituel le principe féminin de la *yoginī*. Toutefois, cette énergie ne se trouve pas dans une condition d'activation. Pour l'activer, il doit incorporer (*utārnu*) son esprit-tutélaire, le *ban jhākri*, pour qu'il puisse entrer en relation avec le principe masculin véhiculé par Śiva Mahādev. Le contact entre le principe féminin (*yoginī*) et celui masculin permet l'activation de l'énergie qui prend la forme de *kali*. C'est grâce à cette énergie activée que le chaman peut réaliser ses *pujā* afin d'apaiser les esprits et venir ainsi à

⁶⁶ Les *Aṣṭa Mātrika* représentent huit divinités féminines, manifestations de Durgā, forme primordiale du principe féminin. L'importance de ces divinités féminines est associée principalement à l'énorme puissance (*shakti*) dont elles sont le véhicule. Au Népal, les *Aṣṭa Mātrika* sont directement liées aux points cardinaux et aux directions intermédiaires, huit au total, qui composent la géographie sacrée du *maṇḍala* autour duquel les plus importantes cités royales de la période Malla ont été construites (pour Katmandou, Slusser, 1998 : pp. 323-349 ; pour Bhaktapur, Levy, 1990 : pp. 154-155). Ces divinités sont considérées comme des *pīṭha devatās* (ou *piḡandyaḥ*, en newari), des divinités ayant un *pīṭha*, un temple devant accueillir leur puissance débordante. Selon une conception énergétique de construction des cités newars, les *pīṭhas* délimitent et protègent la ville, considérée comme un microcosme, des puissances négatives extérieures. Nous devons considérer les *Aṣṭa Mātrika* comme des gardiennes protectrices du *maṇḍala* et, dans une conception cosmologique plus ample, comme les régentes de l'espace et des univers.

l'aide de ses patients. Une fois que l'énergie (*kali*) est utilisée au cours des différents traitements, elle prend la forme de *shakti*, puissance énergétique dynamique qui agit dans notre réalité sensible.

Notre interprétation du chamanisme himalayen développe des réflexions que nous avons conduites suite à l'observation et la documentation de nombreux rituels d'incorporation d'esprits au cours de notre période de recherche au Népal. Nous avons vu comment un chaman peut « jouer » (*khelnu*) avec les esprits de différents niveaux, en les incorporant et en les contrôlant. Nous avons déjà présenté, en début du premier chapitre de cet écrit, notre première expérience avec l'exécution d'une *chema pujā*, un rituel d'incorporation, au cours duquel le chaman Umesh Kumar Rajbhandari se fusionnait avec son esprit-guide, le *sunā jhākri*. A partir de nos données ethnographiques, nous avons développé une approche se basant sur la notion de *bistabilité* (Abry *et al.*, 2007) qui considère le *jhākri* comme un *porteur bistable intramundi*. Nous avons utilisé, pour la première fois, la notion de *bistabilité* dans le domaine de la folkloristique pour analyser une catégorie spécifique de loup-garou, le loup-garou aquatique (Armand, 2013a). Nous avons présenté cette ontologie fantastique comme participant à une *bistabilité fondamentale* : homme et animal forment une entité unique qui présente deux natures mais jamais les deux en même temps. Cet être possède en lui les deux formes, celle animale et celle humaine, mais il ne peut qu'en développer une de façon visible, tandis que l'autre restera en état potentiel, en *bistabilité*. Il faut savoir, pour comprendre clairement la notion de bistabilité, que la caractéristique fondamentale des systèmes bistables est l'alternance de deux états d'équilibre stables distincts. Si nous considérons l'exemple du cube de Necker, un cas typique de bistabilité optique, nous constaterons la limite d'une période de réfraction d'environ trois secondes avant que notre cerveau puisse passer à un autre état de perception : le nombre des inversions (la face du cube perçue « en avant » peut être, alternativement, celle du haut ou celle du bas) est donc défini dans un intervalle de temps précis. Sans que le stimulus ne change, l'interprétation change spontanément au cours du temps.

Pour pouvoir insérer cette notion dans le cadre de notre approche ethnographique, nous avons dû développer un cadre de travail qui permette d'analyser ce changement bistable dans les phénomènes de transformation formelle. Nous avons donc proposé de considérer la théorie classique des rites de passages, formulée par Van Gennep (1981 [1909]), dans un cadre que nous avons défini comme « métaphysique » : en partant du niveau physique du rituel, nous pouvons passer à un nouveau plan métaphysique de son sens. Le niveau physique du rituel correspond au développement classique en trois phases noté par Van Gennep : 1) séparation, l'individu se dépouille de ses vêtements et traverse un cours d'eau pour acquérir la forme animale ; 2) liminalité, il court le garou ; 3) réagrégation, nouvelle traversée du cours d'eau, en sens inverse, pour réacquérir la forme humaine. Le niveau métaphysique considère le moment de la liminalité comme

un microcosme à part où la même structure tripartite se manifeste : 1) séparation, dès l'entrée dans l'eau sous une des deux formes – humaine ou animale – avec la seconde en état potentiel, en *bistabilité* ; 2) liminalité, dissolution ou fusion entre les deux natures du loup-garou ; 3) réagrégation, dans une nouvelle manifestation formelle. Tout comme nos loups-garous aquatiques, les *jhākri* himalayens représenteraient un bon exemple de *passeurs bistables* au moment où ils incorporent leur esprit guide ou tout autre entité spirituelle qu'ils utilisent au cours de leurs rituels. Au moment de l'incorporation, ils ne sont donc plus de simples êtres humains mais ils ne sont pas non plus des esprits. Le *jhākri* représente, dans cette condition particulière, un être qui traverse continuellement les limites de son humanité et celles de son esprit-guide, en traversant ainsi continuellement les limites entre les deux univers. Au niveau métaphysique de ce rituel d'incorporation, nous trouvons, dans la phase de la liminalité, une dissolution ou fusion entre les deux natures du *jhākri* et de son esprit qui nous permet de décrire ce *chronos* rituel comme un lieu de rapports et relations fusionnels et dissolutifs.

6. *Ban jhākri* et initiations chamaniques en OBE

Nous aborderons, dans cette section, un aspect fondamental des initiations chamaniques en Himalaya, en focalisant l'attention sur le rapport particulier qui se développe entre le chaman et son esprit tutélaire, le *ban jhākri*. Le *ban jhākri*, le chaman de la forêt, doit être considéré comme une ontologie spirituelle qui est censée enlever de jeunes candidats pour leur apprendre les techniques de chamanisation. Ce processus d'apprentissage commence souvent par un enlèvement soudain et inattendu réalisé par cette agentivité surnaturelle, qui accompagne le candidat humain, souvent dans un état onirique, dans un univers autre, où il demeure le temps nécessaire afin qu'il puisse développer une connaissance suffisamment approfondie des techniques chamaniques. Cette pratique narrative, assez typique dans le chamanisme himalayen, se développe autour d'un modèle narratif bien structuré qui rapporte les différentes étapes d'une initiation surnaturelle.

Pour comprendre à fond le lien entre cet être spirituel forestier et le chamanisme, nous devons focaliser notre attention sur le mythe d'origine du premier chaman. Nous devons remonter à un temps mythique où Śiva Mahadev, détenteur de la connaissance universelle, décide d'apprendre à sa femme, Parbati, l'ensemble des enseignements concernant les *mantra* positifs et négatifs. Toutefois, au cours du processus d'apprentissage, Parbati tombe endormie et ne se réveille que pour écouter les enseignements destructeurs, nuisibles et malfaisants. Elle décide, ensuite, de transmettre ces connaissances à la *ḍaṅkinī*, figure féminine qui, grâce aux connaissances négatives acquises à travers Parbati, devient la première *bokṣī*, sorcière. Śiva se rend alors compte que les enseignements qu'il avait communiqués à sa femme pouvaient devenir trop nuisibles pour les êtres humains, qui se

retrouvaient quotidiennement attaqués par la magie mantrique de la *ḍaṅkinī* et de ses adeptes. Il décide alors de communiquer les techniques utiles à contrecarrer ces assauts sorciers au *ban jhākri*, le premier chaman. A partir de ce moment, le *ban jhākri*, en collaboration avec ses six autres frères⁶⁷, continue à répandre les connaissances des techniques chamaniques qu'il a apprises de son *Guru* originel, Śiva, en enlevant de jeunes candidats pour les soumettre à un processus d'apprentissage (version collectée auprès de *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari, le 25 novembre 2013).

Au cours de notre entretien avec notre informateur privilégié, le *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari, nous avons pu collecter, au cours de deux séances différentes (25 novembre 2013 et 16 mars 2014), le récit d'expérience concernant la période d'initiation chamanique à laquelle il a été soumis. Il nous a rapporté avoir vécu pendant quatorze mois, dans l'univers autre (« *tiniharuko chutte sansār hununchhan* ») du *sunā jhākri*, maître des initiations chamaniques. Quand il était en train de se promener sur la rive d'un *pokhari*, un petit étang, dans les alentours de son village natal dans le district de Kavre, le *sunā jhākri* est sorti soudainement des eaux et l'a entraîné avec lui au fond de l'étang. Il s'est donc retrouvé dans un palais doré (*sunko darbār*), entouré de richesses. Le *sunā jhākri* l'a, ensuite, emmené dans une chambre où il a dû rester enfermé pendant toute la période d'apprentissage. Au cours de ce séjour surnaturel, il ne ressentait aucune sensation physique : il n'avait ni faim ni soif, ni chaud ni froid, il n'était pas fatigué et il n'était pas nostalgique de son monde (« *nata bog lagdaina, nata tirka lagdaina, na garmi, na jāro lagchha, na takāi lagchha, na kasāiko hiad audaina* »), tout comme le relate le motif narratif F172.1. *No gloom, no envy, etc. in otherworld* pour les voyages dans l'Autre Monde. Il devait partager la pièce avec son maître initiateur qui lui apprenait les différentes techniques chamaniques. Au cours de son séjour, il n'a mangé que trois fois (« *tin choti malai khānā dieko* »), un bol de riz avec des vers : pour démontrer avoir obtenu un bon niveau d'apprentissage, le jeune initié devait faire disparaître les vers de son assiette en utilisant des *mantra* ou en les mangeant avec le dos de la main (cf. Peters, 1997 : p. 50). Au cours de cette longue période d'apprentissage, le *sunā jhākri* lui a transmis toutes ses connaissances (« *suna jhākrile malai sabai sikāune* »), lui permettant ainsi de rentrer dans son monde pour accomplir son nouveau rôle de chaman.

⁶⁷ Gurubā Umesh Kumar Rajbhadari nous a communiqué les six noms des frères du *ban jhākri*, les premiers chamans : *sunā jhākri* (*jhākri* aux cheveux dorés), *laṭṭe jhākri* (aux cheveux emmelés), *riṭṭhe jhākri* (aux cheveux très noirs), *bhairab jhākri*, *bala jhākri* (*jhākri* tout puissant), *balsingh jhākri* (dont la signification reste obscure). Dans son remarquable œuvre sur le chamanisme himalayen, Sidki (2008) rapporte les noms des sept frères du *ban jhākri*, collectés au cours d'une enquête auprès d'un *jhākri* appartenant au groupe Chhetri : « *suna-jhākri [golden], ritthe-jhākri [black], latte-jhākri [matted hair], gore-jhākri [fair-skinned], rittai-jhākri [unadorned], and sete-jhākri [white]* » (p. 154). Comme nous pouvons le constater, même si nous décelons des ressemblances entre les deux groupes de frères du *ban jhākri*, chaque chaman construit un répertoire narratif et chamanique qui lui appartient, ce qui explique les variations, des fois même considérables, qui touchent les classifications spirituelles et les mythes qui tournent autour de la pratique chamanique.

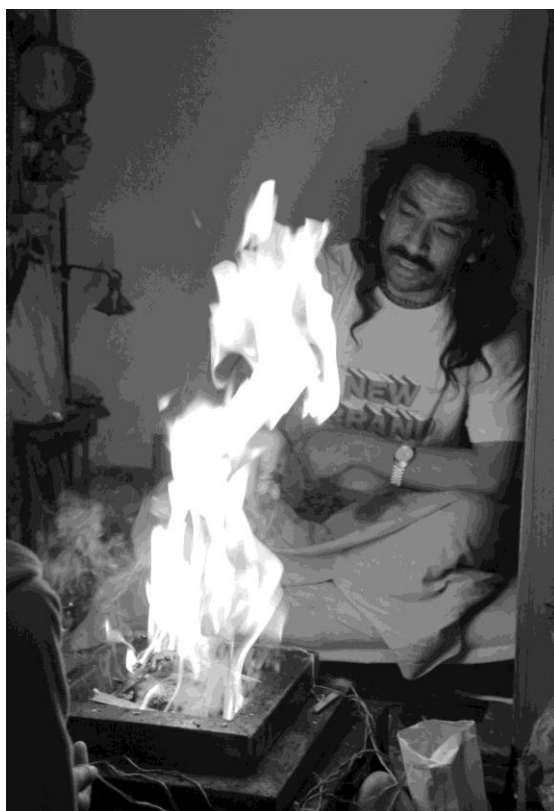


Figure 20. *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari au cours d'une *graha pujā*, offrande aux neuf planètes (photo de Fabio Armand, Dāllu, octobre 2014)

Le Népal et, de manière plus générale, toute l'aire himalayenne⁶⁸ présente un riche répertoire oral concernant la figure du *ban jhākri* et son importante fonction dans l'initiation chamanique⁶⁹. Nous continuerons dans l'analyse de ces expériences de rencontre surnaturelle en empruntant à Sidki (2008) deux témoignages fort intéressants tirés du chapitre qu'il consacre à la figure du *ban jhākri*. Une première référence est liée à l'expérience d'un *jhākri* du groupe ethnique des Jirels qui décrit ses premiers contacts avec le monde du surnaturel d'une façon très détaillée :

When I was 14 years old I started to have frightening dreams. At other times I lay in bed without moving. This went on for some time. People thought I had lost my mind, that I was mad (pāgal). I began hearing voices murmur to me, inside my head. (...) One night I went to the cremation grounds (thursa in Jirel) above Yersa village. I don't remember why I

⁶⁸ Nous retrouvons des références précises à ce modèle d'initiation chamanique dans les textes du Bon tibétain : René de Nebesky-Wojkowitz (1996) nous rapporte un exemple de ce type d'expériences de rencontre avec des ontologies surnaturelles initiatrices : « *it tells about a young Tibetan who was abducted by spirits and who roamed with them for thirteen years. During this time he acquired supernatural powers, which enabled him to communicate with spirits after his return among men* » (p. 550)

⁶⁹ Nous trouvons des descriptions intéressantes de rencontres avec cette ontologie surnaturelle dans Sagant (1996 [1976]) pour les populations Limbu du Népal oriental, dans MacDonald (1996 [1976]) pour l'aire de Kalimpong, proche des limites népalo-indiennes, dans Miller (1997 [1979]) pour les Tamang du district de Dolakha, dans Riboli (2000) pour les Chepang, dans les travaux de Peters (1997) pour différents groupes ethniques népalais.

went there I felt attracted to the place. ... I was there for hours and I fell asleep under a tree. I remember being unable to move. Then there were ghosts (bhut, masān), and spirits (jakkhu) all around... They were holding me down. I could not breathe and my chest felt like it would be crushed. The spirits attacked me... I felt pain and thought I was dead. I saw my body being ripped to pieces and I became unconscious... and then I heard voices. They said they were my ancestors and informed me I was to become a jhākri, like them. (...) I gave in and they began to teach me mantras and jhākri songs. (p. 62, nos mises en évidence)

Le même informateur Jirel rapporte une autre longue narration qu'il a reçue de son grand-père :

One day when I was eleven years old, I was sleeping by a rock near Khimti Khola when suddenly everything began to tremble. I looked up and saw a small figure appear in front of me, he was about my size, wore no clothes, and had long, straight hair that went all the way past his knees. What was strange was his feet, they pointed backwards. He said in an eerie and thundering voice: "I am your guru, I am ban-jhākri". When I heard this I fainted. When I regained some sense, I felt like I was floating, my body was carried away, to the upland forests. I tried to scream, but my body was paralyzed. (...) When I awoke I was inside a large cave. It was bright, everything was radiating light, including my face and body; it seemed that the walls and everything else was made of pure gold. (...) I thought I was dreaming or maybe I was dead. I saw ban-jhākri and his wife, the ban-jhākrini (...). Ban-jhākri said she was hungry and wanted to kill me and cook my flesh for a meal. But ban-jhākri said that I was his student and warned her to stay away. (...) He said that (...) he brought me there to teach me how to heal people. He said he would give me great powers and the ability to see evil spirits that roam in the world and cause terrible sickness. (...) When he gave me food, I had to eat it from the back of my hand as he did. Everyday, he taught me mantras against evil spirits and witches as well as how to do puja and play the nga [dhyāgro, the jhākri's drum]. (...) Then one day, I woke up and found myself in the same spot by the river from where my guru took me away. (...) I was gone for over 8 days, but I did not know that. I did not know how long I had been gone, days, weeks, months » (p. 152, nos mises en évidence).

Comme nous pouvons le constater, nous retrouvons plusieurs ressemblances remarquables entre les deux expériences rapportées par le chaman Jirel rencontré par Sidki et celle issue de notre travail intensif chez *gurubā* Umesh Jumar Rajbhandari, dans sa maison de Ḍallu. A partir de notre approche neuro-anthropologique, nous voulons insérer ces expériences de rencontres surnaturelles dans le cadre de notre modèle BRAINCUBUS pour proposer une interprétation neuro-compatible avec les composantes d'AP3S et d'OBE de la paralysie du sommeil. A ce propos, nous devons préciser que Sidki connaît l'état de paralysie du sommeil et qu'il considère que les expériences d'initiation chamanique peuvent être appréhendées dans le cadre des processus neurophysiologiques du cerveau humain. En particulier, il note que :

States of spirit possession are explicable interms of the compartmentalization of normal integrated mental processes, or dissociation, when parallel brain modules disengage from each other or from ordinary meta-awareness and operate independently, projecting thoughts onto awareness. (p. 112)

Il continue un peu plus loin en soulignant que ces états de dissociation peuvent générer des perceptions qui amènent à croire que nos comportements sont dirigés par quelque chose ou par quelqu'un d'autre : « *in the right cultural context dissociation (splitting of consciousness) can be interpreted as involuntary spirit possession caused by an external entity* » (p. 113). Sidki se lance ainsi à l'attaque de ces positions anthropologiques qui utilisent les notions d'« états de conscience altérés » (ASC) ou d'« état de conscience chamanique » (SSC), états considérés comme des phénomènes unitaires intégratifs utiles pour expliquer les trances chamaniques.

Un des problèmes qu'il met en évidence concerne principalement le fait que, la plupart des fois, ces travaux sont contruits autour d'un « particularisme ethnographique » qui vise à emphatiser le cas individuel contre une approche théorique plus ample. En effet, une approche qui considère les ASC comme base de toute identification chamanique risque de ne pas réussir à distinguer une plus ample variété de types chamaniques (Sidki, 2010 : p. 227). En outre, de nombreux chercheurs utilisent ce terme pour indiquer un état psychique expérimenté par le chaman, qui se présente comme un événement unique impliquant l'intégration de différentes composantes du cerveau humain qui résulteraient d'un processus adaptatif de l'évolution de la cognition humaine qui permet l'accès à des modes de conscience aux potentiels extraordinaires. Toutefois, ces auteurs ne savent pas trouver un accord sur ce qu'ils définissent comme une ASC véritable. Pour Sidki (2008), il ne s'agit que de spéculations (p. 114). Le chamanisme devient pour lui un phénomène beaucoup plus complexe : « *while watching jhākri performances it became evident to me that their interactions with the paranormal world, and hence their psychic states, are far more complex than indicated in the extant literature on the shaman's trance* » (Sidki, 2010 :p. 228). En reprenant le concept de dissociation, il cite le travail de Richard Castillo (1994) et il souligne que « *various type of psychiatric phenomena such as hallucinations, delusions, psychogenic amnesia, blindness, seizures, anesthesia, paralysis, heightened affects, are possible in dissociative experience* » (Sidki, 2010 : p. 113). Le processus d'apprentissage que le *jhākri* doit ainsi suivre « *appears to be a cultural mechanism for constructively dealing with dissociative states and providing them with an institutionalized framework for expression* » (p. 113).

Si nous observons avec attention les passages que nous avons mis en évidence dans les narrations précédentes, nous pouvons remarquer que la rencontre avec l'esprit tutélaire – et le conséquent voyage dans un monde Autre pour suivre un processus d'apprentissage – se réalise dans un contexte, au moins, onirique⁷⁰. Dans les deux expériences rapportées par le chamane Jirel, le

⁷⁰ Beggiora (2003 ; *et al.*, 2002) nous fournit des exemples intéressants concernant la dimension et les fonctions du rêve dans les traditions chamaniques *kuran* des populations sub-himalayennes Lanija Saora, de l'aire orientale du subcontinent indien. Grâce à ses travaux ethnographiques auprès des tribus Lanija Saora et Kutia Khond, de l'Orissa, et des communautés limitrophes – en abordant aussi les groupes des Adi, des Apatans, des Monpa et des groupes aux

protagoniste s'endort dans un lieu non ordinaire (un *masān ghāt* ou la forêt), censé être habité par les esprits. Toutefois, une lecture plus approfondie des documents nous permet de relever des éléments typiquement liés à la *paralysie du sommeil* : la paralysie du corps, l'impossibilité de parler et crier, le poids ressenti sur la poitrine et un ensemble d'hallucinations issues du typique *sensorium* de cet état dissocié du cerveau humain. En particulier, nous voulons rappeler que les deux composantes basiques de la paralysie du sommeil, les expériences hors-du-corps (OBE) et la présence ressentie (AP3S), sont clairement narrativisées par l'informateur Jirel quand il rapporte percevoir des ontologies agentives qui l'opprimaient (« *there were ghosts and spirits all around... They were holding me down. I could not breathe and my chest felt like it would be crushed* ») ou des phénomènes de dysfonction vestibulaire dans la localisation extra-personnelle du *self* (« *I saw my body being ripped to pieces*⁷¹ »; « *I felt like I was floating, my body was carried away, to the upland forests* »).

Il nous reste encore à résoudre un dernier problème concernant ces narrations : celui de la dilatation du temps au cours de ces expériences de paralysie du sommeil. Une critique qu'on pourrait apporter à notre cadre interprétatif neurocognitif concerne spécifiquement les raisons pour lesquelles une expérience de paralysie du sommeil, qui normalement ne peut durer plus que quelques minutes, est perçue par les chamans népalais comme s'étendant sur une période de plusieurs jours ou même des mois, comme nous l'avons vu dans le cas de *gurubā*. Encore une fois, les travaux novateurs de l'équipe de Blanke (Arzy *et al.*, 2005) nous viennent en aide en expliquant

limites de l'Arunachal Pradesh, entre Bhoutan, Chine et Myanmar, pour arriver jusqu'à l'arc himalayen dans les territoires des Lepcha du Sikkim et des groupes Chepang et Tamang du Népal –, il a pu mettre en évidence un lien fort important entre la possession et la manifestation des esprits au cours des phases oniriques dans les rituels d'initiation chamanique. Nous trouvons particulièrement intéressant la référence au fait que l'esprit tutélaire se manifeste auprès du jeune candidat avec l'intention de s'unir sexuellement avec lui et que la consécration chamanique qui s'en suit est célébrée comme un mariage entre le nouveau chaman et son esprit-guide (cf. Beggiora 2003 : pp. 73-75). Au cours de l'initiation chamanique, « *vi è uno spirito che spicca tra gli altri, quasi sempre di sesso opposto a quello del futuro sciamano che insiste nell'intrattenere rapporti sessuali con lui. Al giustificato timore del bambino, segue una sorta di rapimento spirituale, in cui l'iniziato viene strappato dal suo mondo, durante il sonno, da questa sorta di spirito guida (...)* ». Ces références nous rappellent le motif mélusinien de la *Mahrtenehe*, le mariage avec une ontologie fantastique (T111. *Marriage of mortal and supernatural being*). Nous devons aussi signaler un autre aspect important que Beggiora met en évidence pour souligner ce rapport entre univers chthonien et expérience onirique dans le chamanisme des groupes tribaux sub-himalayens : la fonction des *anital* des Saora, des peintures murales, à la fonction clairement apotropaïque, exécutées par les chamans à l'intérieur des cabanes dédiées aux ancêtres ou aux esprits tutélaires (cf. pp. 139-158). Il s'agirait, plus spécifiquement, d'une représentation qui raconte la trame d'un rêve ou d'une vision considérés comme une manifestation des esprits ou des défunts qui signale une possible rupture entre le monde naturel et celui surnaturel que le chaman doit chercher à résoudre. Pour une analyse plus approfondie, nous renvoyons à Beggiora *et al.*, 2002 ; Beggiora *et al.*, 2004 ; Beggiora, 2009 ; et, plus généralement, pour psychanalyse et bouddhisme, cf. Orofino (2012).

⁷¹ Cf. avec le rituel tibétain du *gcod* qui consiste à offrir son propre corps aux démons afin qu'ils le déchirent pour en manger les chairs, le sang et les os et en restituer un nouveau et complètement purifié au praticien (Nebesky-Wojkowitz, 1996 : pp. 550-551)

que, souvent, les sujets ayant vécu une expérience hors-du-corps⁷² rapportent aussi des sensations de « *timelessness* », d'intemporalité, « *as if seeing the passage of time from an outer point-of-view* » (p. 523). Après avoir analysé un imposant corpus de la littérature médicale sur le sujet, Blanke et ses collègues ont mis en évidence que les sujets indiquent souvent avoir vécu des sensations de suspension temporelle, de ralentissement et d'accélération du passage du temps. Ils ont défini cette expérience comme une « *Out-of-Time Experience* » (OTE) et ils suggèrent qu'au cours de ce type d'expérience, « *the spatial coordinates of the self (with respect to the body) and temporal aspects of the self (with respect to the present) share important characteristics because the experience of being outside of one's body (OBE) was found to be associated with the experience of being outside of the present moment (OTE)* ». Un autre aspect important pour le développement de notre modèle concerne le rôle que TPJ et le lobule pariétal inférieur (IPL), joueraient « *1) in time estimation and discrimination ; 2) (...) in autobiographical memory (independent of the autobiographical event's locus in time)* » ; ces deux fonctions de TPJ « *together with its central role in spatial self location and AP suggest that these abnormal experiences of the body and self in time might also be due to interference with the TPJ* » (p. 523). La conclusion suggère donc que TPJ jouerait un rôle central dans la location du *self* dans l'espace et dans le temps.

Grâce à ces considérations, nous pouvons donc ajouter un nouvel élément à la compréhension des motifs narratifs sorcellairisés que nous avons déjà mis en évidence pour les déplacements en OBE de notre sorcier-taon des Alpes valdôtaines : G229.1. *Soul of witch leaves the body* et G251. *Witch recognized by seeing wandering soul return*. On comprend ainsi mieux comment le *gurau* népalais, spécialiste magico-religieux possédant le *mantra* de Bāgh Bhairab, forme terrifiante de Siva (*bāgh*), qui lui permet de se métamorphoser en tigre, peut se déplacer à un instant, en forme de tigre aérien, pour se rendre en toute hâte soigner les victimes de l'attaque d'une sorcière-*boksī*, dans un village à plusieurs heures de marche dans les forêts de l'Inner Terai (document collecté auprès d'un informateur du groupe ethnique Tharu voulant rester anonyme, le 23 février 2013, au village de Sauraha, dans le district de Chitwan).

Les expériences d'enlèvement des chamans *jhākri* népalais par leur esprit tutélaire représentent ainsi un bon exemple, encore bien vivant dans les pratiques culturelles et rituelles de l'Himalaya contemporain, de ce modèle narratif d'initiation chamanique. Les réflexions que nous avons proposées nous autorisent à considérer les deux composantes de la paralysie du sommeil, l'OBE et l'AP3S, comme les bases expérientielles qui ont généré ce système de croyance et en ont

⁷² Dans des cas de phénomènes autoscopiques ou hé-autoscopiques, par contre, le sujet font l'expérience du temps présent mais ils peuvent rapporter que leur corps autoscopique semble plus vieux (33,3% des cas analysés) ou plus jeune (66,6%) que leur corps physique (Arzy *et al.*, 2005 : p. 518).

permis sa reproductibilité jusqu'à nos jours. Le partage de cet important modèle *sur-intuitif* d'initiation permet aux traditions chamaniques locales de pouvoir se répliquer sur la base d'une structure expérientielle précise – celle véhiculée par la paralysie du sommeil – qui trouve un appui solide sur les conceptions métaphysiques qui sous-tendent les systèmes de croyance aux esprits en domaine himalayen.

7. Éléments pour une classification des ontologies fantastiques spirituelles du folklore narratif des *Bahun-Chhetri* du Népal

Le travail que nous avons conduit auprès de *gurubā* Umesh Kumar Rajbhadari, nous a permis de développer une connaissance suffisamment approfondie concernant les être fantastiques de nature spirituelle qui hantent les imaginaires des groupes Bahun/Chhetri du Népal. Nous présentons de suite les résultats issus de nombreux entretiens avec notre informateur privilégié qui nous ont permis de développer une première classification des formes spirituelles du folklore narratif népalais. Nous rappelons encore une fois que cette classification se base principalement sur une réflexion que nous avons conduite sur le répertoire narratif et rituel collecté au cours d'enquêtes répétées auprès du même informateur. Le choix de baser notre classement sur les documents narratifs issus de ces entretiens est justifié par la position influente que *gurubā* occupe au sein de la société et à ses capacité de manipuler, chaque jour, ces êtres spirituels. Toutefois, afin de vérifier les bases de cette taxinomie spirituelle, nous avons décidé de comparer nos données avec les croyances surnaturelles collectées auprès de nombreux autres informateurs, n'ayant pas une connaissance si développée de ce domaine, en retrouvant des liens précis avec notre élaboration classificatoire.

Pour commencer cet essai de classification, nous partirons du schéma que nous avons présenté dans une des sections précédentes (figure 18) et qui permet de distinguer entre le *pako bāyu*, un esprit cuisiné qui, ayant reçu de bonnes offrandes, peut fusionner avec le groupe de *pitṛ*, et le *kancho bāyu*, un esprit cru qui reste suspendu dans cette condition en raison principalement de problèmes de souillure rituelle. Nous focaliserons notre attention sur cette dernière catégorie d'esprits pour en étudier l'organisation interne. En effet, la société des esprits se trouve organisée sur le modèle de la société humaine et prévoit une structuration hiérarchique précise.

Nous avons déjà indiqué que l'esprit d'un défunt peut être rattaché à quarante-neuf formes différentes de *bāyu*. Au niveau le plus haut de ce regroupement, nous trouvons *bhārā masta* (nép. *bhārā*, fardeau, charge, avec une possible référence au bagage des expériences, passées et présentes, que l'*ātmā* du défunt doit porter avec lui ; *masta*, référence possible au fait d'être au niveau le plus haut, à la tête du regroupement d'esprits, leur chef), le chef des *bāyu*, leur *rāja*, roi. A propos du nom *bhārā masta*, nous pouvons aussi renvoyer à l'interprétation fournie par Subba (2007) : « *some*

dhāmī claim that Masta is a benevolent god and helps to cure affliction caused by other gods and local spirits. There are 18 brothers of Masta. Barāhā and Bhayār are the most dreaded gods and are believed to have originated from Lord Mahādeva » (p. 14). Nous trouvons, ensuite, une catégorisation précise des autres formes spirituelles qui se base sur un modèle hiérarchisé qui classifie les *bāyu* par rapport à la nature du décès et, surtout, aux différentes fonctions que ces êtres spirituels recouvrent. Un des regroupements les plus importants relève des troupes dirigées par le *rakta bāyu* (nép. *rakta*, sang), une sorte de général des *bāyu*. Cet esprit a été créé suite à la mort prématurée (*akāl mṛtyu*) d'un individu qui n'a pas pu réaliser ses désirs. Un des cas qui peut donner origine à un *rakta bāyu* est la mort d'un enfant décédé au cours de la grossesse : cet esprit peut alors se manifester au cours des rêves et bloquer tout développement positif pour la famille [v. annexe Himalaya : doc. 1]. Le *rakta bāyu* contrôle une ample catégorie d'esprits qui, tout comme lui, sont décédés prématurément. Les plus importants sont : 1) *laḍera mareko bāyu*, ou *laḍi mareko bāyu* (nép. *laḍinu*, tomber ; *marnu*, mourir), est l'esprit d'une personne décédée en tombant (d'un rocher, d'une échelle, etc.) suite à un accident ; 2) *juṅḍiera mareko bāyu*, ou *juṅḍi mareko bāyu* (nép. *juṅḍinu*, se pendre), est l'esprit d'une personne qui s'est suicidée en se pendant. Ce *bāyu* peut se manifester en provoquant des sensation d'étouffement et de pression au cou ; 3) *ḍubera mareko bāyu* (nép. *ḍubnu*, se noyer) est l'esprit d'une personne noyée accidentellement dans une rivière ; 4) *bhabera mareko bāyu* (*bhabāunu*, brûler avec douleur) est l'esprit d'une personne qui est morte accidentellement brûlée par le feu ; 5) *bikh khāera bāyu* (nép. *bikh khānu*, s'empoisonner, littéralement manger du poison) est l'esprit d'une personne qui s'est suicidée en avalant du poison ; 6) *agati pareko bāyu* est l'esprit d'une personne dont le corps a été souillé au cours du processus de crémation suite à un contact avec un membre d'un caste impure. Pour traiter ces typologies du *bāyu*, un chaman peut intervenir en organisant, comme nous l'avons déjà noté, une *kali puḷā*.

Un autre type de *bāyu* qui est intéressant à citer est le *bān lāeko bāyu*, ou *bān batās* (nép. *batās* est un autre terme pour définir le vent, ce qui nous permet de relier directement ce nom à celui de *bāyu*, souffle), un esprit lanceur de flèches (*bān*) très dangereux car il peut condenser son énergie et la décocher directement au cœur de ses victimes. L'aspect intéressant de ce *bāyu* consiste dans le fait qu'il peut décider d'agir tout seul : il possède donc une conscience et il peut être malfaisant de son propre gré. Si une personne est touchée par une flèche lancée par le *bān batās*, elle commencera à vomir du sang et, si elle n'est pas soignée par un chaman, elle peut même en mourir très rapidement. Souvent, les *boksī*, sorcières, peuvent apprendre la technique de lancer une flèche en incorporant dans un support ce *bāyu*. Elles doivent s'entraîner longtemps avant de pouvoir maîtriser complètement cette technique, en lançant des *bān* contre un arbre : une fois que l'arbre commence à sécher, elles doivent être capables de lui redonner la vie avant de pouvoir viser des objectifs

humains. Quand une *boksī* a développé une connaissance suffisante de cette technique, elle peut être définie comme une *yogini kali*, une sorcière de niveau supérieur, capable de maîtriser les différentes formes énergétiques.

Au cours de nos enquêtes, nous n'avons pas pu collecter des informations précises sur toutes les typologies différentes de *bāyu* [v. Annexe Himalaya : doc. 2] car, souvent, plusieurs formes de ces esprits convergent sur une même fonction et elles ne sont donc pas identifiables d'une façon nette. Nous continuerons notre essai de classification, en passant à la catégorie de *bhut*, une forme en quelque sorte dégénérée de *bāyu* dont il n'est pas possible, voire très difficile, d'en transformer la nature pour lui permettre de se réintégrer avec ses ancêtres et continuer ainsi son parcours évolutif. En abordant la notion de *bhut*, nous devons mettre en évidence un univers hiérarchisé très complexe dont nous n'avons pu déceler que quelques éléments. La quantité de fonctions et de formes que ces ontologies peuvent assumer est tellement considérable qu'il reste difficile de pouvoir organiser une telle richesse dans une classification rigoureusement définie. Nous proposons donc de suite une représentation graphique (figure 21) de notre classification, qui ne peut qu'être considérée pour le moment que comme incomplète et partielle, et nous aborderons quelques catégories d'esprits pour chercher à fournir une vision plus globale concernant l'univers d'ontologies spirituelles que nous sommes en train d'étudier.

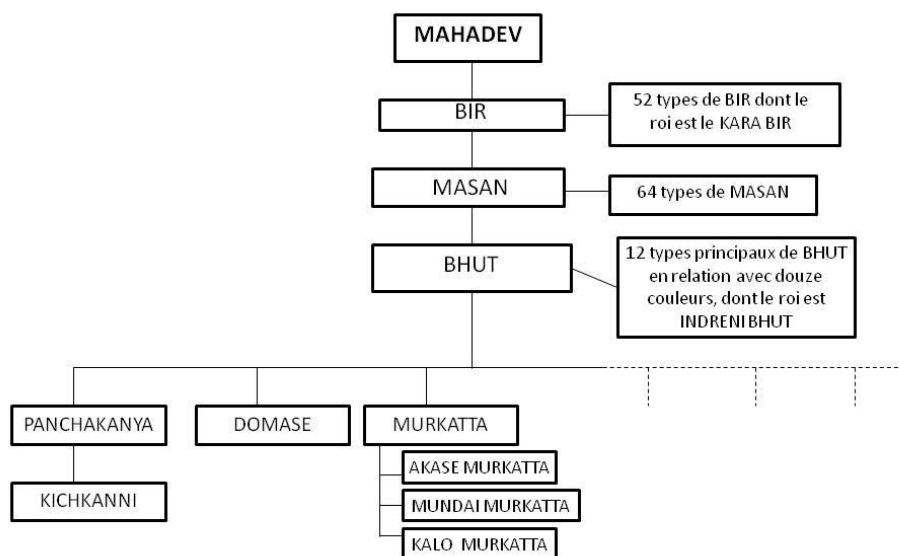


Figure 21. Classification des ontologies fantastiques de l'imaginaire narratif Bahun-Chhetri du Népal.

Comme nous pouvons le voir dans la figure 21, tous les êtres fantastiques que nous analyserons de suite font référence à la figure de Śiva Mahādev : en effet, tous ces esprits peuvent

être considérés comme des protecteurs de cette divinité et en représentent une sorte d'armée. L'organisation de ces troupes spirituelles est visiblement hiérarchique. Le général qui donne les ordres à ses subordonnés est le *kara bir*, le roi (*rāja*) des *bir*, le premier de ces regroupements spirituels. Le *kara bir* est le plus puissant parmi eux car il représente la main droite de Śiva (« *kadha bir Śivako dāhine hāt hununchha* ») : quand il décide de se manifester, toute la forêt tremble sous sa puissance (« *jaṅgal halline* »). Le *kara bir* se trouve donc à la tête de l'armée de Śiva et il peut donner des ordres à tous les autres esprits de niveau plus bas. En particulier, il est considéré comme le roi des cinquante-deux *bir*.

Une autre grande catégorie d'esprits est représentée par les *masān* qui se trouvent souvent classés populairement avec le regroupement précédent sous l'étiquette de *bir masan*. Cette organisation regroupe soixante-quatre êtres fantastiques qui sont censés habiter habituellement les *masān ghāt* [v. Annexe Himalaya : doc. 3]. Nous trouvons intéressant de noter que ces esprits peuvent manifester leur présence au cours des rêves⁷³. Les rêves représentent ainsi un canal de communication entre les hommes et les esprits mais, dans la plupart des cas, cette relation reste indirecte. Il existe, en effet, un champ sémantique onirique spécifique qui permet au *jhākri* de pouvoir identifier précisément une forme ou une autre de *masān*. Nous savons, par exemple, que cette typologie d'esprits peut se manifester oniriquement sous forme de bœuf ou de cochon, mais aussi dans des rêves où les éléments de la sauvagerie (ex. une jungle, une forêt) et ceux de la violence (ex. rêver de manger de la viande) sont fortement présents. Une autre forme particulière de *masān* est le *jal masān* (nép. *jal*, boisson, liquide) qui se manifeste en rêve en déclenchant une sensation de soif insatiable qui peut même créer des troubles physiques chez le rêveur (déshydratation, rétention d'urine, problèmes d'assimilation des sucres, etc.).

Nous en venons enfin à analyser la catégorie la plus composite de notre classement : celle des *bhut*. Les népalais ont l'habitude d'interpréter la plupart des rencontres avec le surnaturel en

⁷³ Dans une section spécifique concernant l'action des esprits, le *Garuda purāna* (2.23.2-12) expose quelques exemples d'apparition de fantômes au cours des rêves. « *I shall tell you about their form, signs and dreams. Being oppressed by hunger and thirst they enter their former home. / Though possessed of airy forms, they give signs to their sleeping descendants, o bird. / They visit the place where their sons, wives and relatives sleep. / If a person dreams of a horse, an elephant, a bull, or a man with deformed face, if a person awakened from sleep sees himself in the opposite side of the bed, this is all due to the workings of a ghost. / If a man is fastened with chains in dream, if his dead ancestors demand food in dream, / If one snatches the food from him while he is eating in dream, if thirsty, one drinks water, / If in dream one rides a bull or moves with bulls or if one springs up in the sky or goes to a holy place hungry, / If one speaks aloud among cows, bulls, brahmanas, horses, elephants, deities, ghosts and demons - this is due to the working of a ghosts. Many are the signs of ghosts in dream, o bird. It is due to a ghost if one sees his wife, relative, son or husband as dead. / He who begs in dream oppressed by hunger or thirst should give pindas to the manes to ward off coming distress. / If one sees in dream his son, cattle, father, brother, wife, getting out of house, it is due to the working of a ghost* ». Il est alors particulièrement intéressant de noter que deux manifestations oniriques illustrées dans ce texte sacré partagent des éléments communs avec les deux composantes de la paralysie du sommeil : pour l'OBE, « *if a person awakened from sleep sees himself in the opposite side of the bed, this is all due to the workings of a ghost* » (2.23.5) et pour les sensations de paralysie et d'oppression qui peuvent être ressenties au cours d'une AP3S, « *If a man is fastened with chains in dream (...) this is due to the working of a ghosts* » (2.23.6).

utilisant la notion de *bhut*. Nous pouvons donc affirmer que la nature hétéroclite des croyances concernant ces êtres fantastiques nous permet difficilement de les fixer dans un cadre classificatoire rigide. Toutefois, nonobstant les différences descriptives qui ressortent des narrations, nous pouvons quand même mettre en évidence une fonction commune partagée par cette catégorie d'esprits : celle d'être des ontologies malfaisantes qui peuvent nuire, consciemment ou inconsciemment, aux personnes ou aux animaux domestiques, en causant des maladies et même, dans les cas les plus graves, la mort. Nos observations au cours de nos enquêtes nous permettent donc de suggérer que, dans une vision populairement partagée, le mot *bhut* traduit très généralement la notion de mauvais esprit.

Dans le cadre plus spécialisé des panthéons chamaniques que nous avons décelés au cours de nos enquêtes, nous avons quand même constaté qu'il existe une sorte de catégorisation qui, tout en conservant des traits vagues et indistincts, nous permet de proposer au moins quelques réflexions pour chercher à mettre un peu d'ordre dans le grand réservoir qu'est la notion de *bhut*. Premièrement, les nombreuses séances de travail auprès de *gurubā* nous ont permis de ranger cette catégorie d'esprits au niveau le plus bas de notre classement, même si, comme nous le constaterons plus tard, certaines formes de *bhut* n'acceptent des ordres que des *rāja* de niveau supérieur ou de certaines autres ontologies spirituelles. Ainsi, les *bhut* se trouvent, généralement, sous le contrôle direct des *masān* (« *bhutlai masānle samālne* » ; nép., *samālnu*, contrôler, diriger, prendre soin de). En outre, nous avons pu identifier un groupe précis de *bhut* qui, en quelque sorte, représente une société particulière et de niveau plus élevé : il s'agit des *bhut* des douze couleurs. Nous trouvons particulièrement intéressant, dans notre analyse sur l'imaginaire népalais, le fait que les deux représentants les plus puissants de cette société colorée se trouvent aux deux pôles opposés du spectre de la lumière visible : d'un côté, nous trouvons *indreni bhut*, le *bhut* de l'arc-en-ciel, qui rend visible le spectre continu des couleurs que l'œil humain peut distinguer ; de l'autre, *kālo bhut*, le *bhut* noir, représentant une absence de couleur, lié au domaine scotopique de la photométrie qui ne permet pas à nos yeux de percevoir des luminances au-dessous d'une certaine limite. En particulier, *indreni bhut* se manifeste comme un arc-en-ciel qui peut toucher un individu (« *indreni lagnu* ») en lui provoquant des étourdissements, des vertiges et de la nausée.

A côté de ces douze formes principales de *bhut*, nous en distinguons de nombreuses autres qui trouvent difficilement une place précise à l'intérieur de structures taxinomiques trop rigides. Nous pouvons, quand même, commencer à délimiter une distinction entre les deux types principaux de rencontre avec ces ontologies fantastiques : la rencontre fortuite avec un *bhut* en vagabondage et l'utilisation d'un *bhut* de la part d'un praticien magico-religieux (*dhāmi*, *jhākri*, *boksī*) afin de l'envoyer posséder ses victimes. Nous focaliserons ici l'attention sur le premier type de rencontre

avec un *bhut*, de loin le cas le plus commun dans les narrations que nous avons collectées. Pour comprendre l'énorme variété de *bhut* existant dans le folklore népalais, nous commençons à mettre en évidence une catégorie précise d'êtres reliés à l'élément aquatique [v. Annexe Himalaya : doc. 4]. Un des premiers documents que nous avons collectés dans le Terai rapportait une rencontre avec un *bhut* qui habite les eaux : une nuit, des pêcheurs d'un des villages se trouvant sur le Rapti *khola* (nép. fleuve), après être rentrés chez eux et avoir tiré leur bateau sur la rive, décident d'allumer un feu pour cuire quelques poissons. Ils notent, un peu plus loin, un autre feu et, pensant pouvoir partager leurs poissons, ils s'approchent et trouvent un autre pêcheur, endormi à côté du feu, en train de ronfler. Ils décident de s'installer avec lui et ils commencent à cuire les poissons. L'un d'eux décide de s'approcher de la figure endormie et il découvre qu'elle a un visage complètement déformé, avec une énorme bouche démesurée : les deux compagnons comprennent donc qu'il s'agit d'un *bhut* des fleuves. Epouvantés, ils prennent un hameçon (*balsi*) et, après l'avoir chauffé sur le feu, le déposent dans la bouche de l'être. L'esprit lance un cri et il disparaît aussitôt dans la nuit, emportant avec lui le feu qu'il avait allumé. Les deux amis se retrouvent seuls, au bord de la rivière, dans l'obscurité (document collecté auprès d'un informateur du groupe ethnique Tharu voulant rester anonyme, le 23 février 2013, au village de Sauraha, dans le district de Chitwan).

Nous avons voulu proposer ce récit car il nous rapporte plusieurs éléments intéressants concernant les croyances aux êtres fantastiques. Un premier aspect concerne le moment de la manifestation : en effet, les esprits peuvent se manifester au cours de deux domaines temporels spécifiques, au cours de la nuit (depuis que le soleil se couche jusqu'au premier chant du coq) ou à midi⁷⁴. Un autre aspect intéressant concerne les moyens apotropaïques – que nous retrouverons plus loin – pour se protéger de ces ontologies fantastiques et les exorciser : porter sur soi des objets tranchant en métal, allumer des feux ou des sources de lumière [v. Annexe Himalaya : doc. 5], etc. Les manifestations des *bhut* se réalisent souvent dans des lieux sauvages, lointains de la civilisation, sur les bords des rivières où, nous le rappelons, il peut y avoir des *masān ghāt*, dans les forêts ou le long des sentiers qui traversent les campagnes [v. Annexe Himalaya : doc 6]. Une forme

⁷⁴ Plusieurs informateurs nous ont souvent parlé d'un « temps des hommes » et d'un « temps des esprits ». Le premier commence quand le coq chante, au lever du soleil, et se termine au soleil couchant. Toutefois, au cours de cette période, les esprits peuvent aussi se manifester à un moment particulier de la journée, à midi. Nous avons donc cherché à comprendre cette démarcation temporelle si précise des apparitions. Nos informateurs nous ont permis d'accéder à une possible explication qui est à relier à la narration puranique qui voit le combat entre Hiraṇyakaśipu, un des *asura*, et l'avatar de Viṣṇu à la tête de lion, Narsingha. La particularité de la figure de Hiraṇyakaśipu consiste dans le fait qu'il ne peut pas être détruit ni pendant le jour ni pendant la nuit, ni par un être humain ni par une divinité, ni dans le ciel ni sur terre. Narsingha se présente alors sous sa forme à moitié animale (ni humaine ni divine), il place cet *asura* en le mettant sur ses genoux (ni dans le ciel ni sur terre) et le tue au moment du crépuscule (ni pendant le jour ni pendant la nuit) (*Bhāgavata purāṇa* 7.3 35-38 ; 7.8). À partir de cet épisode, le jour est devenu le moment pour la vie humaine, tandis que le crépuscule, la nuit et les périodes liminales (comme midi, qui se trouve à la moitié d'une journée) ont été déclarées sous le contrôle des esprits, des *asura* et des démons.

particulière de *bhut*, très connue dans les contextes ruraux, est le *ranke bhut*, une manifestation spirituelle sous forme de petite flamme qui tournoie dans la nuit⁷⁵ [v. Annexe Himalaya : doc. 7]. Nous trouvons aussi d'autres types de manifestations qui ne sont pas toujours que visuelles mais qui peuvent être aussi sonores ou tactiles [v. Annexe Himalaya : doc. 8]. En outre, nous avons aussi collecté des récits qui reviennent vers une rationalisation de la matière surnaturelle, comme le document 9 [v. Annexe Himalaya].

En voulant rester dans les généralités concernant cette catégorie d'esprit, nous voulons mettre en évidence une croyance concernant l'existence de certaines amulettes qui permettraient de voir les *bhut* et leur univers spirituel : les *vibhūti*. Nous devons préciser que, d'un point de vue rituel, le *vibhūti* représente les cendres rituelles, utilisées au cours de certaines *pujā* ou rituels chamaniques, qui ont été produites par l'incinération d'un certain type de bois sur le feu sacrificiel. Cette cendre sacrée est ensuite disposée sur le front pour former un *ṭikā* qui permet de relier la personne à la figure de Śiva et d'en recevoir une protection. Au cours de nos enquêtes dans le Far West Nepal, à Dhangadhi, nous avons trouvé un complexe de croyances relatant la possibilité de percevoir des entités surnaturelles grâce à une amulette que les informateurs nommaient *vibhūti* (E421.1.1. *Ghost visible to one person alone* ; D1323.13. *Magic powder gives clairvoyance*). À côté du temple de Ban Devi de Dhangadhi, notre informateur nous a raconté l'expérience vécue par son grand-père quand, un jour, il était en train de se rendre à une fête de mariage. En étant en retard, il avait décidé de suivre le sentier plus court qui traversait la forêt. C'était déjà le soir et, tout à coup, une femme apparaît sur le sentier et s'approche de lui pour lui demander de l'aider. Il s'agit de la femme d'un *bhut* (*bhutko shrimātī*) qui lui demande s'il peut, une fois arrivé à la fête, chercher son mari, le *bhut*, et lui demander de rentrer le plus vite possible à la maison. La femme lui donne un *vibhūti*, un objet qui lui permettra de voir les fantômes. L'homme accepte et, une fois arrivé à la fête, il reconnaît le *bhut* : il est complètement habillé en blanc, avec une veste qui lui arrive jusqu'aux pieds, il porte un turban blanc et de longues moustaches. Le *bhut* est surpris de voir un homme s'approcher de lui. L'homme lui consigne le *vibhūti* et lui communique le message de la femme. Le *bhut*, alors, disparaît en emportant avec lui le *vibhūti* (document collecté le 29 avril 2014 auprès de Rangalalu Upadya, à Dhangadhi). Dans ce récit, nous pouvons constater un usage

⁷⁵ Le folklore narratif international rapporte souvent des manifestations lumineuses ayant l'apparence de petites flammes mouvantes vagabondant dans les campagnes désertes, les marécages ou dans les environs des cimetières, souvent interprétées comme des esprits : E742.2. *Soul as will-o-the-wisp. Appears as a ball or fire or a figure in a fiery garment* ; F491. *Will o' the Wisp (Jack o' Lantern.) Light seen over marshy places*. En particulier, nous mettons en évidence, à côté de la croyance au *ranke bhut* népalais, celle au *chir batti*, présente dans la région du Kutch du Gujarat indien, au sud des marais salants du Rann of Kutch. Une explication scientifique concernant les feux follets montre que la cause la plus probable réside dans l'oxydation de la phosphine (PH₃), du diphosphate (P₂H₄) et du méthane (CH₄), des composés qui sont produits par les matières organiques en décomposition, qui peuvent causer une émission de photon.

différent du mot *vibhūti* par rapport à celui strictement rituel : le *vibhūti* devient, dans les croyances populaires, une sorte d'amulette⁷⁶ qui permet de développer un pouvoir surnaturel de clairvoyance, ce qui permet à l'humain qui obtient – ou qui vole (v. Annexe Himalaya : doc. 10) – un de ces objets de voir les esprits et même de développer un contrôle sur eux (cf. doc 10). Autrement, seuls les praticiens magico-religieux, comme les *dhāmi*, ou les *jhākri* peuvent développer des relations communicatives avec les esprits [v. Annexe Himalaya : doc. 11].

Nous avons analysé, jusqu'à présent, des traits très généraux de la catégorie de *bhut*. Toutefois, à côté de ces fantômes en quelque sorte anonymes, sans caractérisations particulières, nous trouvons aussi des esprits possédant une forte identité de groupe et qui, contrairement aux précédents, trouvent une place plus organisée dans notre taxinomie d'ontologies fantastiques. Ces êtres sont identifiés à partir de certaines de leurs fonctions, véhiculées par des narrations précisément structurées, et nommées pour être ainsi facilement identifiables sur tout le territoire népalais. Il est donc intéressant de constater que ces ontologies appartiennent à un imaginaire narratif que nous pouvons bien définir comme pan-népalais en considérant l'énorme diffusion des narrations auprès de nombreux groupes ethniques et castes.

Nous présenterons dans cette section seulement un seul de ces êtres fantastiques à l'identité structurée, le *murkāṭṭa*, et nous nous réserverons de décrire dans le détail les autres dans une section particulière concernant les ontologies fantastiques qui développent une relation avec l'expérience de paralysie du sommeil. Le *murkāṭṭa* (composé de *mur*, partie sommitale, tête ; *kāṭṇu*, couper) est un esprit appartenant à la catégorie des *bhut* qui se manifeste le plus communément comme un homme sans tête qui monte un cheval. Probablement, comme nous l'a indiqué *gurubā*, la raison pour laquelle cet esprit ne possède pas la tête est liée à une possible proto-narration où un homme décapite l'amant de sa femme (« *swāmi lageko jārle kāṭeko manche murkāṭṭa hununchha* »). Cette mort si violente, accompagnée par le désir inassouvi du défunt de posséder la femme aimée, permet la création de cette ontologie spirituelle très puissante qui, tout en appartenant à la catégorie des *bhut*, ne peut être contrôlée que par l'intervention directe des *bir masān*. Nous rapportons l'existence de trois types principaux de *murkāṭṭa* : 1) l'*akāse murkāṭṭa* (nép. *akāse*, ciel) doit être considéré comme le maître (*guru*) de ces esprits et, si l'on rencontre son apparition et qu'on s'arrête à la regarder, elle devient toujours plus haute, en montant jusqu'au ciel (« *tak... tak... tak... aglo hununchha* », tak, tak, tak... elle devient haute), pour retomber en se dispersant en mille pièces et disparaître aussitôt ; 2) le *muṅḍa murkāṭṭa* (nép. *muṅḍa*, crâne) représente la manifestation la plus

⁷⁶ Un *dhāmi* que nous avons rencontré à Chaumala (district de Kailali) nous a confirmé que le *vibhūti* est une amulette construite avec des herbes spéciales qui permet, une fois appliquée sur le corps d'un malade, d'annuler les effets produits par une attaque d'un *bhut*.

commune de cet esprit [v. Annexe Himalays : doc. 12] sous forme d'homme sans tête (ou seulement avec le crâne sans peau) qui monte un cheval noir (*kālo ghoḍa*) (E422.1.1. *Headless revenant* ; E501.7.1. *Wild huntsmen headless*) ; 3) le *kālo murkāṭṭa* est la forme la plus puissante de *murkāṭṭa* car il peut tuer une personne très rapidement : il se manifeste comme une figure humaine assise au milieu d'une route, qui s'aplatit sur le chemin en le couvrant (*dhāknū*) complètement. Si une personne croise son chemin, le *murkāṭṭa* lui bloque la route et ne la laisse pas passer (F402.1.2. *Spirit blocks person's road*). Si, alors, la personne décide de passer quand même, en sautant cette figure aplatie sur le chemin, le *murkāṭṭa* l'attaquera très violemment, si bien qu'elle risquera de mourir très rapidement en vomissant du sang (*ragat chhādnū*). La seule solution pour être sauvé consiste à réciter des *mantra* et à s'accroupir (*thachakka basnū*) rapidement sur la route tant que le *murkāṭṭa* continue à s'aplatir sur le chemin : de cette façon, cet être fantastique ne pourra pas tuer sa victime qui tombera seulement malade pendant quelques jours.

Chapitre 3

Le folklore narratif du Népal : êtres fantastiques et paralysie du sommeil

1. Les mots de la paralysie du sommeil

Nous avons tracé, dans la section précédente, une classification des ontologies fantastiques qui nous a permis de mettre en évidence les principales catégories d'esprits qui hantent l'imaginaire narratif des castes Bahun-Chhetri du Népal. Nous avons donc utilisé une approche taxonomique visant à proposer une vision globale de l'univers surnaturel avec lequel nous sommes entrés en contact au cours de nos enquêtes himalayennes. Nous avons déjà noté les difficultés que nous avons rencontrées pour pouvoir insérer dans une catégorisation suffisamment précise l'ensemble de ces ontologies fantastiques, afin d'en étudier les rapports et les hiérarchies qui représentent notre base pour une compréhension satisfaisante de ces systèmes de croyance surnaturels. A partir de cette section, nous suivrons une méthode différente pour aborder le folklore de la narration du Népal : nous partirons plutôt d'une *approche expérientielle* qui nous permettra de nous plonger pleinement dans les récits de nos informateurs et d'intégrer ainsi les éléments classificatoires que nous avons esquissés précédemment.

Pour pouvoir aborder sous ce point de vue différent le folklore himalayen, nous devons avant tout focaliser notre attention sur les bases expérientielles qui sous-tendent la formation des récits de croyance et, selon le modèle neuro-anthropologique BRAINCUBUS, la création neurale des ontologies fantastiques qui hantent ces imaginaires narratifs. Nous observerons ainsi les mots de la paralysie du sommeil que nous avons individualisés à partir d'une analyse systématique des documents narratifs que nous avons collectés. La présentation de ces résultats nous permettra d'entrer précisément dans l'expérience de paralysie elle-même et de focaliser notre attention sur les sensations que nos informateurs ont vécues et, ensuite, narrativisées.

Le mot le plus important de notre vocabulaire de la paralysie du sommeil est certainement *aiṭhān*, qui est souvent traduit par cauchemar. Le dictionnaire comparatif de Turner (1931) nous conseille une signification qui, pour nous, est directement liée à l'expérience de paralysie du sommeil : oppression. Nous ne devons donc pas confondre ce terme avec le simple rêve (nép. *sapanā*, du sanskrit *svapna*), dont mauvais rêve, *narāmro sapanā*. A partir de ces données, nous avons cherché à mettre en évidence une possible étymologie qui puisse nous permettre de saisir les traits typiques de cette expérience spécifique. Nous avons ainsi focalisé notre attention sur un verbe

qui présente un lien précis avec notre substantif : *aiṭhānu*⁷⁷. Ce verbe repose sur un champ sémantique se référant plus précisément à l'action d'oppresser, de tordre ou tortiller, mais aussi de capturer, envelopper et dominer. Nous voulons donc proposer une possible dérivation sanskrite à partir du mot *veṣṭana/āveṣṭanam*, « *the act of surrounding or encompassing or enclosing or encircling* », mais aussi « *anything that surrounds or wraps, a bandage, band, girdle* » (Monier-William Sanskrit Dictionary : p. 1019). Ce mot met en relief le même champ sémantique de l'oppression que nous avons déjà individualisé. Nous voulons encore ajouter un autre passage qui veut confirmer notre hypothèse étymologique en partant d'une courte référence ethnographique que nous avons collectée auprès de Pushpa K.C. (le 14 mars 2013, à Jyatha, Katmandou) quand il nous révélait que le mot *aiṭhān* pouvait aussi se référer, plus rarement, à une crise cardiaque. Le Monier-William (p. 1303) nous vient en aide pour confirmer cette seule attestation de sens en nous rapportant le mot *hṛidayodveṣṭana* (composé de *hṛid*, se référant au cœur, en tant que siège des émotions, et à l'esprit, en tant que siège des pensées et des opérations intellectuelles ; et *veṣṭana*, oppression), indiquant une contraction (irrégulière ?) du cœur.

A côté de ce mot fondamental pour notre recherche, nous trouvons une série de verbes qui permettent de décrire les sensations que les sujets en paralysie du sommeil peuvent ressentir. Le premier verbe que nous présentons, *chhopnu*, fait encore référence à la sensation d'oppression, avec la signification précise de recouvrir, envelopper, mais aussi se jeter sur, sauter dessus, et, plus généralement, attraper, saisir et attaquer. Nous trouvons encore une fois une référence très précise au champ sémantique que nous avons individualisé et qui représente très bien l'ensemble de sensations causées par la paralysie des grands muscles, typique de la paralysie du sommeil (poids sur la poitrine, difficulté respiratoire, etc.). Cette sensation de pression que le sujet peut ressentir au niveau de la poitrine ou du cou est véhiculée par le verbe *thichnu*, presser, et, dans sa valeur causative, *thichāunu*. Un autre verbe intéressant qui indique plutôt la paralysie est *bān lāgnu*, dans la signification littérale d'être touché par une flèche, expression qui se réfère essentiellement à la croyance qui veut les esprits capables de lancer une flèche pour paralyser leurs victimes (cf. figure du *bān batās*). Enfin, le verbe *chhalnu* – et surtout sa forme passive, *chhalinu* – indiquerait le fait d'être trompé ou dupé par une illusion. Ces verbes sembleraient plutôt liés à la composante d'AP3S de la paralysie du sommeil, en mettant en relief la sensation de présence ressentie qu'on n'arrive pas à saisir pleinement : un informateur voulant rester anonyme nous a dit, à propos de cette sensation, que cette présence qui peut se manifester au cours d'un épisode de paralysie du sommeil

⁷⁷ Nous indiquons aussi la formation composée de verbes tels que *aiṭhān lagnu*, litt. ressentir une oppression, ou *aiṭhān garnu*, donner ou envoyer un cauchemar (ex. *āj rāti malai boksile aiṭhān gari*, la nuit dernière une *boksi* m'a envoyé un cauchemar).

« *appears on you, like a dream. You can feel but not see ; you can feel someone touching you but you cannot see him* » (Jyatha, Katmandou, le 20 septembre 2013). Ce verbe cherche donc à évoquer la faillibilité des sens humains dans la possibilité de percevoir pleinement une présence, pourtant indéniable, dans la réalité sensible.

Ce glossaire népalais de la paralysie du sommeil nous a déjà permis de développer quelques considérations concernant cette expérience comme nous la rencontrerons dans ses narrativisations que nous présenterons de suite. Dans les sections suivantes, nous voulons proposer une analyse précise des documents du folklore narratif himalayen que nous avons collectés au cours de nos enquêtes népalaises en mettant en évidence les éléments expérientiels. Nous organiserons notre présentation autour d'ontologies fantastiques spécifiques du folklore népalais qui interviennent au cours de cet état dissocié du cerveau humain, ce qui nous permettra de pouvoir compléter le classement que nous avons exposé dans la section précédente.

2. Les *bāyu* et la paralysie du sommeil

Cette section veut compléter la présentation de la catégorie de *bāyu* en mettant en évidence l'intervention de certaines typologies d'esprits dans le déclenchement de la paralysie du sommeil. Le *bāyu* dont nous avons relevé une fonction spécifiquement liée à cette expérience est le *juṅḍiera mareko bāyu*, ou *juṅḍi mareko bāyu* (nép. *juṅḍinu*, se pendre). Cet esprit peut, en effet, se manifester aux sujets en paralysie en provoquant des sensations d'étouffement et de pression au niveau du cou (*kandhī samātnu*, prendre le cou). Probablement, cette attention particulière pour l'action de presser le cou et bloquer ainsi la respiration est due à son origine violente de suicide par pendaison. Le *jhākri* Umesh Kumar Rajbhadari nous a expliqué qu'il est difficile de communiquer avec cet esprit parce qu'il parle très mal à cause de la corde qui lui a serré le cou au moment de la mort. Il est donc très difficile de chasser cet esprit (*bakāuna gāro chha*) car il ne veut pas accepter sa mort, en continuant à opprimer ses victimes. À côté du *juṅḍiera mareko bāyu*, nous trouvons aussi d'autres formes de *bāyu* qui développent un certain rapport avec la paralysie du sommeil, en venant opprimer leurs victimes : le *bhabera mareko bāyu* (*bhabāunu*, brûler avec douleur) et l'*agati pareko bāyu*.

Un cas très intéressant de *bāyu* est représenté par le *chhauda bāyu*. L'analyse du nom de cet esprit nous permet de tisser un lien précis avec une technique utilisée par les *boksī* pour attaquer leurs victimes qui consiste à réveiller un esprit (*bir*, *masān*, *bāyu*, etc.) et à le contrôler pour l'envoyer, enfin, attaquer les victimes. L'esprit subjugué devient ainsi un *chhauda*, un serviteur ou un esprit familier au service de la sorcière. Cet être se présente le plus souvent sous la forme d'un chat noir (*kālo birālo*) – mais aussi sous forme de serpent ou d'enfant – qui peut se manifester au

cours des rêves ou intervenir directement dans différentes actions qui troublent la vie des victimes. Nous avons eu la possibilité d'observer, le soir du 18 avril 2014, un traitement exercé par le *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari contre cette ontologie fantastique qui avait agressé une femme de 30-35 ans. La femme était étendue en position couchée sur le ventre sur le plancher de la salle d'accueil de la maison de *gurubā* : cette position était la meilleure afin que le *chhauḍa bāyu* ne puisse pas l'attaquer. Après nous avoir mis un *kālo tika (tika lāunu)* pour nous protéger, le *jhākri* demande à la patiente de s'asseoir à côté de lui pour commencer le traitement. En changeant de position, la patiente commence à trembler visiblement : « *chhauḍa lagdaichha* », nous dit *gurubā*, elle ressent l'action d'oppression du *chhauḍa bāyu* qui la fait trembler si fort. Une fois que le traitement a été accompli, *gurubā* nous dit que, pour pouvoir communiquer avec cet esprit et lui demander les raisons de son action, il a dû intervenir, à côté de son esprit tutélaire, pour demander au *seto masān* et au *kālo bir*, les deux responsables supérieurs de cet esprit, de libérer la victime. Cette notation nous permet ainsi de comprendre le fonctionnement de la position hiérarchique que nous avons esquissée dans notre classement : pour faire cesser une action réalisée par un esprit particulier, le chaman doit intervenir auprès des esprits de niveau supérieur et leur demander d'empêcher l'action de leur subordonné.

Nous avons rencontré le *chhauḍa bāyu* au cours d'une interview conduite auprès de Bhupin Lamichhane, originaire de Dada Gāun (Namjung V.D.C., district de Gorkha). Il nous a raconté que, pendant son enfance, il a fait l'expérience de deux attaques de la part de ce *bāyu*. Au cours de la première, il se rappelle qu'il était en train de dormir en position supine quand un chat noir (*kālo birālo*) apparaît dans son rêve (*sapanā*) et lui sautait sur la poitrine, en appuyant ensuite de ses pattes sur son cou. Notre informateur se rappelle avoir ressenti une sensation d'étouffement, de difficulté dans la respiration et d'une lourdeur au niveau du cou, qu'il avait associée à l'action de pression des pattes du chat contre son cou. Il se souvient aussi que, au cours de cette expérience, il était paralysé et qu'il ne pouvait pas parler non plus, même s'il aurait bien voulu appeler quelqu'un pour lui demander de l'aide. Enfin, il nous rapporte que, dans ses deux expériences de *chhauḍa lagnu*, après un tout premier moment de peur, il a réussi à réagir contre l'animal, en le chassant ainsi de son rêve. Ce récit d'expérience est très intéressant car, dans la perception de l'informateur, ce n'était qu'une expérience onirique. Pour nous, il s'agit plutôt d'une expérience, et même bien documentée, de paralysie du sommeil où nous retrouvons plusieurs éléments du *sensorium* de cet état spécifique du cerveau. Le verbe que notre informateur utilise pour décrire l'action de pression des pattes du chat sur son cou est *chhopnu*, opprimer, sauter dessus. Il utilise aussi le verbe *chhalnu* pour indiquer que son expérience semble se passer dans un état onirique et d'illusion, ce qui nous aide à comprendre la qualification de rêve qu'il donne à son expérience. Notre informateur nous

révèle aussi que son père a vécu une expérience semblable. Depuis lors, il a décidé de mettre un *khukuri*, le long couteau typique de la région de Gorkha, sous son coussin, avant d'aller se coucher. Il s'agit là d'un remède apotropaïque typique des traditions populaires pour faire face aux esprits (E434.7. *Knives as protection against revenants* ; G272.3. *Knife in bed as protection against witches*).

3. La *kichkannī*, esprit-vampire succube

Une des ontologies fantastiques les plus intéressantes du folklore népalais est certainement la *kichkannī* (ou *kichkandī*). Si l'on cite tout simplement le nom de cet esprit à un népalais, de quelconque caste ou groupe ethnique, il sera certainement à même de rapporter au moins la description, plus ou moins précise, d'un épisode de rencontre avec cet être surnaturel. En outre, cet être fantastique est devenu assez commun même en dehors de la littérature orale du Népal : nous pensons, par exemple, au *short comic book*, *True Tales of the Kichkanni*, réalisé par Anju Shrestha, illustrateur Newar habitant le Queens newyorkais, et publié dans le *Study Book Comics* le 31 octobre 2013⁷⁸. Cette figure surnaturelle, entre esprit féminin d'une beauté élégante et vampire voleur de souffle vital, se trouve au centre d'un complexe narratif d'une étonnante richesse qui la rend encore plus intéressante aux yeux d'un chercheur en folkloristique.

La *kichkannī* est une forme spécifique de *bāyu* qui appartient à la grande famille dépendant du *rakta bāyu* qui regroupe les esprits issus d'une mort violente et prématurée qui les a empêchés d'assouvir leurs désirs. En particulier, la *kichkannī* se trouve regroupée avec les *bāyu* qui ont commis un suicide (« *ātma-hatyā gareko* ») : en effet, elle représente l'*ātmā* insatisfait d'une jeune fille vierge pas encore mariée (*kanyā*) qui a décidé de se suicider sans pouvoir réaliser sa sexualité. Dans d'autres cas, la *kichkannī* peut aussi avoir pour origine l'*ātmā* d'une fille qui, ayant été violée et, suite à cet acte sexuel imposé et violent, étant tombée enceinte, a décidé de se tuer. Toutefois, dans la croyance populaire, la *kichkannī* n'est presque jamais reconnue comme appartenant à la famille des *bāyu* mais elle plutôt représentée dans sa nature de *bhut* (« *bhutle kichkannīlai mānnu pārne* », les *bhut* doivent donner des ordres à la *kichkannī*). Cette ontologie possède tout de même un statut très spécial dans le classement que nous avons proposé (figure 21) : tout en se trouvant subordonnée à la figure de la *panchakanyā* (« *kichkannīko sabbanda thulo Panchakanyā hununchha* », la *panchakanyā* est au niveau supérieur par rapport à la *kichkannī*) elle n'accepte que les ordres provenant directement du *kadha bir*. Ce statut si particulier veut mettre l'accent sur

⁷⁸ Pour lire ce *comic book* basé sur le folklore népalais : studygroupcomics.com/main/true-tales-of-the-kichkanni-by-anuj-shrestha/.

l'extrême dangerosité de cette ontologie fantastique et sur la difficulté à la traiter lorsqu'elle attaque une victime humaine.

Avant d'avancer dans la description de cette ontologie fantastique, nous voulons ajouter quelques informations concernant la figure pentadique de la *panchakanyā* car cela nous permettra d'éclaircir quelques aspects concernant la *kichkannī* aussi. Nous devons tout de suite souligner que cet être surnaturel est très peu commun dans la littérature orale du Népal. La *panchakanyā* (*panch*, cinq; *kanyā*, jeune fille vierge pas encore mariée) représente un groupe de cinq icônes héroïques de l'épique hindoue : Ahalyā, Draupadī, Mandodarī, Tārā et Sītā, du *Rāmāyana* et du *Mahābhārata*. Ces cinq figures féminines représentent l'archétype idéal de la femme, respectueuse de son *dharma* de mère, sœur et épouse. En même temps, comme nous l'avons déjà indiqué, le mot *kanyā* indique, de préférence, la chasteté et la virginité d'une jeune fille, tandis que ces cinq figures féminines sont pourtant censées être des épouses idéales. Cette considération nous permet d'analyser la nature fondamentalement bistable qui entoure cette ontologie fantastique. En outre, le fait que la *panchakanyā* soit considérée comme la gardienne directe de la *kichkannī* nous autorise à observer la nature de cet esprit-vampire dans les limites de cette bistabilité de base. La figure de la *kichkannī*, forme spirituelle issue du suicide d'une jeune vierge ou d'une fille enceinte, semble être reliée précisément à cette notion en mettant en jeu une entité surnaturelle qui n'est pas stabilisée sous une forme précise mais qui appartient à deux états formels et stables, mais à la fois distincts, celui de vierge et celui de mère.

Ayant constaté cette bistabilité de base de la figure de la *kichkannī*, nous pouvons analyser quelques caractéristiques spécifiques de cette ontologies fantastique. Un premier aspect que nous devons mettre en évidence concerne les différentes manifestations formelles que cet esprit peut assumer. Nous pouvons affirmer que la manifestation définitive et la plus dangereuse de la *kichkannī* doit traverser différentes phases de métamorphoses qui ont comme but de concentrer une énergie suffisante afin qu'elle puisse acquérir sa forme définitive. Dans un premier moment, au soleil couchant, entre 20 et 22 heures, elle se présente sous la forme d'un vent léger et froid qui continue à augmenter de puissance jusqu'à arriver à son climax, vers 22 heures, moment où l'on peut ressentir pleinement la froideur de son souffle (*hāwā lagnu*). Au cours de cette première période, l'énergie de la *kichkannī* commence à s'activer pour développer complètement sa première forme aérienne à environ 23 heures. Des informateurs habitant D̄allu racontent que, le soir, il est possible de ressentir un vent froid qui souffle dans les environs du pont qui relie D̄allu avec Chitradar marg, de l'autre côté du fleuve Bisnumati : il s'agit de la *kichkannī* qui est en train de se former. Quand cet état aérien est complètement développé, il est possible de percevoir la présence d'une figure qui suit les personnes qui sont en train de traverser le pont et on peut ressentir des

sensations de frôlement sur le corps. A ce moment précis, la *kichkannī* n'est pas encore définitivement formée mais on peut bien en ressentir la présence, sans encore pouvoir voir sa manifestation spirituelle (*lagnu saknuhunchha tara herdaina*).

La *kichkannī* présente une forme assez stable dans les représentations narratives que nous pouvons trouver dans le folklore népalais. C'est à partir de minuit, le temps des esprits, qu'il est possible de rencontrer cette ontologie surnaturelle dans sa forme définitive. Elle est souvent décrite comme une très belle fille aux longs cheveux qui retombent sur un *sāri* blanc qui enveloppe son corps séduisant. Elle utilise sa fascination pour approcher et attaquer des jeunes hommes (*keṭālai mātre dukha dine*) afin de pouvoir satisfaire son désir de sexualité. Le seul trait qui permet de reconnaître sa vraie nature d'esprit est le fait que ses pieds sont tournés en arrière, les talons devant et les orteils derrière, caractéristique partagée avec de nombreuses autres ontologies imaginaires du folklore népalais (E422.1.6.1. *Ghost with feet twisted backward* et F401.9. *Spirit with feet turned wrong way*). Quand une *kichkannī* attaque sa victime, elle établit une relation sexuelle durable avec elle : au cours de chaque rencontre nocturne, elle suce le sang de son corps (*kichkannīle ragat liera jāne*) et le conserve dans son fémur (*nalikuttāko haddi*). La victime devient de plus en plus faible et malade (*sukdai, suk dai jānchha* ; nép. *suknu*, dessécher, dépérir) jusqu'à ce que survienne la mort.

La *kichkannī* devient ainsi une figure aux fonctions vampiresques, un esprit qui séduit sa victime pour lui sucer le sang et les forces vitales jusqu'à l'amener à la mort (G262.1. *Witch sucks blood* et E251. *Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood*). Pour confirmer cette nature d'incube, nous voulons suggérer une étymologie possible pour le nom de cette ontologie fantastique. Nous avons déjà observé que cet être est une *kanyā*, une fille vierge et pas mariée. Nous nous sommes donc interrogés sur le préfixe *kich-* et nous pensons qu'il peut être rattaché au verbe *kichnu*, écraser, broyer, peser, ce qui nous permet de tisser le lien avec le champ sémantique de l'oppression, trait typique de la paralysie du sommeil. La *kichkannī* deviendrait ainsi un succube vampiresque se manifestant comme une jeune fille qui vient peser sur la poitrine de ses victimes pour absorber leurs forces vitales.

Nous proposons de considérer cette ontologie fantastique dans une approche comparative plus ample en soulignant que le folklore narratif du Népal tournant autour de cette figure aux traits complexes et composites partage de nombreux éléments avec d'autres êtres surnaturels répandus sur la plus vaste aire de l'Asie centrale et méridionale, en particulier sur les régions indiennes au pieds de l'Himalaya, en Bangladesh et au Pakistan. Nous trouvons ainsi des homologues de la *kichkannī* : le *chudēl/chudāil* et le *pichal peri* (régions indiennes septentrionales, Pakistan et Bangladesh), le *jakhāi, mukāi* (Punjab, Pakistan) ou le *navalāi* de Bombay (cf. Crooke 1896: p. 269-271; Saletore, 1981: p. 121). En nous déplaçant encore plus à l'Orient, nous pouvons rattacher cette ontologie, à

travers le folklore japonais, à la figure de *Yuki-Onna*, esprit féminin de la neige (jap. *yuki-musume*, fille de la neige) qui absorbe le principe vital de ses victimes et les congèle en les embrassant de ses lèvres glaciales (E251.3.4. *Ghost sucks people's breath*) (cf. Smith, 1908 : pp. 307-313 ; Hearn, 1971 : pp. 109-118 ; Panday, 1994 : pp. 71-75).

Au cours de nos enquêtes, nous avons collecté de nombreux récits concernant cette ontologie fantastique qui reposent sur la même structure narrative [v. Annexe Himalaya : doc. 12]. Nous rapportons, à titre d'exemple, le résumé du premier document que nous avons obtenu de l'ami Narayan (Noah) Bista, de Lamatar (district de Lalitpur), rencontré à Tahiti (Katmandou) le 26 février 2013. Narayan nous a rapporté l'expérience vécue par son oncle quand il avait habité, pendant quelques mois, dans un village à l'ouest de la Vallée de Katmandou. Le huitième jour de son séjour, vers minuit, pendant qu'il dormait dans sa chambre, une très jolie fille vient le visiter dans son lit. Elle est très belle et porte un long *sāri* blanc. L'homme tombe tout de suite amoureux de la jeune fille et, au cours de cette première nuit, ils commencent à se connaître et ils parlent ensemble jusqu'au matin suivant. Au cours des nuits des trois semaines suivantes, la fille continue à venir visiter, chaque nuit, l'oncle de Narayan et ils commencent à devenir plus intimes. Cependant, en même temps que leur relation se développe, l'homme, autrefois très costaud, commence visiblement à maigrir, à devenir malade et même sa santé mentale commence à vaciller. Ses amis commencent à se rendre compte que, depuis qu'il fréquente cette fille mystérieuse, sa santé semble être mise en danger. Ses parents l'emmènent à l'hôpital mais les médecins ne parviennent pas à le soigner. Un jour, un des docteurs, qui avait déjà traité un cas semblable, conseille à l'homme une méthode pour guérir définitivement : après lui avoir dit que, probablement, la cause de cette maladie était liée à son rapport avec son amie nocturne, il lui donne un *kacho dhāgo*, un fil de coton enroulé, et il lui dit d'en attacher une extrémité au *sāri* de la fille. Au matin, quand elle s'en ira de la chambre, il pourra dérouler le fil et découvrir ainsi la vraie nature de la fille. L'homme décide de suivre le conseil du médecin et, une fois que son amie s'en va, il commence à dérouler le fil. Quand le soleil est haut dans le ciel, il commence à suivre le fil déroulé et il découvre que la jeune fille semble se cacher sous le plancher du premier étage de la maison. Il l'appelle et, ne recevant aucune réponse, décide de soulever une planche en bois du plancher. Quelle surprise quand il trouve les os d'une fille enveloppés dans un *sāri* blanc auquel le bout du fil était encore attaché. Il comprend donc que la femme était une *kichkannī*, l'esprit d'une fille décédée d'une mort violente. Il n'avait pas pu reconnaître cet être surnaturel avant car il n'avait jamais pu lui regarder les pieds qui auraient dû être tournés sens devant derrière. Il prend donc les os et les apporte au temple pour les faire brûler. Depuis ce jour-là il n'a plus eu aucun problème.

Les narrations sur la *kichkannī* présentent cette ontologie fantastique sous des traits fondamentalement cauchemardesques : elle recouvre les mêmes fonctions que le succube latin et pourrait être décrite comme la forme féminine du Zburător roumain, l'esprit d'un jeune homme qui se présente, en pleine nuit, chez des tout aussi jeunes filles vierges pour entretenir des relations sexuelles avec elles. Ces considérations nous autorisent à insérer la figure de la *kichkannī* dans le cadre du modèle BRAINCUBUS, comme une des ces ontologies fantastiques issues directement de la composante AP3S de la paralysie du sommeil. Nous devons constater qu'il est possible de mettre en évidence une composante sexuelle et érotique qui, dans des rares cas, peut prendre le dessus par rapport aux sensations de terreur le plus souvent rapportées par les sujets ayant vécu une expérience de ce type. L'affinité, dès l'Antiquité latine, entre les êtres définis incubes et succubes contribue ainsi à mettre en évidence cette connotation érotique de l'expérience de paralysie du sommeil. Toutefois, les sensations de peur extrême associées aux hallucinations représentant cette figure opprimante montant sur notre poitrine peuvent suggérer des interprétations erronées d'épisodes de paralysie du sommeil qui peuvent même amener, dans des cas limites, à des resurgissements de fragments dissociés de mémoires réprimées d'un abus sexuel de l'enfance (McNally & Clancy, 2005). En effet, comme le note très clairement De Jong⁷⁹ (2005), « *it is possible that sleep paralysis with its possible sexual connotations could result in false accusations of sexual abuse* » (p. 90).

Une autre ontologie fantastique du folklore du Népal que nous pouvons facilement relier à la *kichkannī* comme son homologue érotique masculin est le *domase* (F471.2. *Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman*). Il s'agit de l'esprit d'un *hinjāḍa*, un transsexuel ou une personne transgenre, qui s'est suicidée ne pouvant pas réaliser ses désirs sexuels. Nous pouvons donc comprendre le fort rapprochement que nous suggérons avec la figure de la *kichkannī* avec laquelle il se différencie simplement par le fait qu'il attaque seulement les garçons en venant les opprimer de son poids. Le *domase*, tout en appartenant à la catégorie des *bāyu*, est souvent classé comme un *bhut* qui ne se laisse contrôler directement que par le *kadha bir*. Il est donc très difficile de traiter un jeune attaqué par cet être : il s'agit d'un esprit malfaisant et immoral (*domase dherai harāmi ra jiddi hununchha*) qui crache (*thucknu*) sur sa victime en la martelant de coups (*pitnu*) et la griffant de ses ongles (*chitharnu*).

Le folklore de la *kichkannī* nous permet aussi d'aborder la question rituelle du traitement traditionnel nécessaire pour sauver une victime de cet esprit malfaisant. Le *jhākri* Umesh Kumar

⁷⁹ L'expérience de Elisa, femme créole-surinamaïse de 35 ans, rapportée par De Jong (2005), met bien en évidence cette composante sexuelle, mêlant érotisme et terreur, de la paralysie du sommeil : « *The tall man with the white hat wants to have sexual contact with me and sometimes lies on top of me. The moment that I fall asleep, he tries to rape me. Then I lie awake, can't move and I'm scared to death. He presses heavily on my chest and sucks my nipples as if we were making love* » (p. 82).

Rajbhandari nous a confirmé la puissance de cet être fantastique et la difficulté de le reconnaître car, dans son action, il va jouer avec la capacité à raisonner de ses victimes. La *kichkannī* peut donc tuer un sujet au cours d'une période de neuf à onze mois, ce qui impose la nécessité de diagnostiquer très tôt l'attaque de cet esprit féminin. Nous avons rapporté le rituel traditionnel d'élimination de cette ontologie fantastique qui prévoit une collaboration entre la victime, qui doit accepter de renoncer au désir sexuel qui le pousse dans sa relation d'amour avec la *kichkannī*, et le *jhākri* qui doit, de son côté, réaliser une sorte de *khali pujā* finale pour anéantir définitivement le lien avec l'esprit. Au cours d'une des visitations nocturnes de la *kichkannī*, le jeune doit attacher le bout d'un *dhāgo*, une matasse de fil de coton, au corps ou aux vêtements du succube afin de pouvoir, le jour suivant, le suivre. La conclusion de ce type de récits de la *kichkannī* se réalise dans un lieu typiquement lié au monde des fantômes : un *masān ghaṭ* ou le bord d'une rivière⁸⁰. Dans ce lieu fortement liminaire, où les rituels funèbres de crémation sont habituellement accomplis, le protagoniste de la narration trouve un petit os lié au bout du fil qu'il avait attaché au *sāri* de sa copine nocturne. La présence de l'os nous rappelle une pratique en usage chez les chamans sibériens des groupes Altaï et Toungouse, celle du comptage des os au cours d'un dépècement rituel visant à marquer une phase initiatique perçue comme une mort qui transforme irréversiblement le candidat. Ce comptage rituel a pour but, d'une part, de réaffirmer les liens avec la parenté patrilinéaire, d'autre part de découvrir un os surnuméraire interprété comme signe d'exception qui vient confirmer le choix du candidat parmi ses pairs de la même lignée chamanique (Hamayon, 1990 : p. 666). Selon Hamayon, l'os en question, « en général des os longs du bras et des côtes, (...) évoquerai[t] la présence du « double » du chamane ; le double serait donc humanisé » (p. 790, note 65). Cette analyse nous permet de proposer un lien intéressant entre la manifestation en forme humaine (ou presque) de notre *kichkannī* et la découverte d'un os (surnuméraire ?), seule attestation physique de cette ontologie surnaturelle. L'os, souvent encore plein du sang volé par la *kichkannī*, représente le *sorup* (forme populaire de *swarūp*), la forme intime ou énergétique de cette ontologie fantastique : en le détruisant avec le feu au cours d'une sorte de *khali pujā*, le *jhākri* peut ainsi délivrer l'esprit et sa victime humaine.

Pour conclure l'analyse de ce succube himalayen, nous voulons présenter un cycle de narrations, encore bien ancré dans les traditions narratives populaires du Népal, qui développe le lien entre la *kichkannī* et le roi Pratap Malla (1641-1674), ce *kavindra*, roi-poète, intéressé par le

⁸⁰ La référence au plancher en bois de la maison, rapportée dans la narration de Narayan Bista, est probablement liée à une contamination narrative avec les traditions orales Newar et, en particulier, avec le rituel d'initiation féminine du *bārḥā tayegu* (nép. *guphā*), que nous analyserons dans le détail dans une des sections suivantes. Nous indiquons simplement que, dans le cas où une des filles qui participent à cette réclusion rituelle meurt au cours de la cérémonie, son corps ne peut pas être porté au dehors de la maison mais doit être enseveli sous le plancher en bois de la maison.

tantrisme, qui s'entoura par de nombreux maîtres *tāntrika*, hindous et bouddhistes, et défia à plusieurs reprises les puissances obscures pour tester ses pouvoirs (Toffin, 1993 : pp. 210-224). Il existe un noyau de récits qui décrivent une rencontre entre ce roi Malla et une *kichkannī*. Toffin (1984) nous rapporte une version de cette narration qui voit le roi Pratap Malla en train de faire ses ablutions dans le bassin de Rani Pokhari, à Katmandou, quand il rencontre une ravissante jeune fille qui se baignait dans le plan d'eau. Après avoir fait connaissance, ils commencèrent à se rencontrer et la jeune fille devint sa maîtresse. Le souverain se prit d'une violente passion pour elle « mais petit à petit, il s'affaiblissait ; ses traits se tiraient, il perdait du poids (...) fou d'amour, seule lui importait sa belle maîtresse de Rani Pokhari. Un jour qu'il était arrivé en avance au rendez-vous, il surprit cependant un spectacle terrible : sa maîtresse, qui venait d'accoucher, était sur le point d'étrangler de manière sauvage son enfant » (p. 578). Il confia ce qu'il avait vu à un prêtre tantrique Gubhāju qui reconnut dans la jeune fille une *kichkannī* et il conseilla le remède traditionnel que nous connaissons déjà au roi. Pratap Malla attacha un fil de coton aux vêtements de sa maîtresse et, le jour suivant, il suivit avec le *Gubhāju* le fil au bout duquel il trouva un petit os que le prêtre brûla aussitôt. Au cours de nos enquêtes, nous avons collecté deux témoignages [v. Annexe Himalaya : doc. 14] qui calquent précisément celui de Toffin que nous venons de présenter.

Nous avons donc voulu vérifier la présence de cette narration dans quelques sources historiographiques se référant au roi Pratap Malla. Suite à de longues lectures, nous pensons avoir trouvé la source historique qui aurait pu fonder les bases de la formation de ce récit de croyance. En effet, nous avons pu individualiser un épisode de la vie de ce *kavindra* Malla qui pourrait bien remplir les vides narratifs qui relatent l'origine de la *kichkannī* en tant qu'esprit succube. Shrestha et Singh (1972) rapportent en effet que « *Pratap Malla was married to the Indian princesses of Kuch Bihar and Tirhut. As he was lewd, he had maintained a harem. Once he raped a virgin girl. As a result, she died* » (p. 38). La même information est notée dans Lévi (1990) quand il écrit que « jeune homme, [Pratap Malla] avait donné dans le libertinage et ses concubines s'élevaient alors au nombre de trois mille ; il alla même jusqu'à violenter une fillette toute jeune, qui en mourut » (p. 254). Ces références nous permettent de tisser le lien avec une des natures traditionnelles de la *kichkannī*, une jeune fille qui s'est suicidée après avoir été violée. Ces sources historiques mettent aussi en évidence le profond remord pour l'acte accompli :

Pris d'horreur pour son crime, il se retira au temple de Paçupati et y passa trois mois à façonner de ses propres mains des Lingas par myriades. Puis, en 758 (Bhagv. 19), il accomplit le rite du *tulā-dāna* qui consiste à présenter en offrande une masse d'argent, de pierreries, d'or et de perles, égale au poids du donateur, et il y ajouta encore un don de cent chevaux. Il fit dresser tout le long de la route entre Katmandou et Paçupati des lingas de pas en pas, et fit comme jadis sa grand-mère Gangā Rāni rattacher par un fil le faite du temple au palais. (p. 254)

Selon nous, cet événement si important dans la vie de Pratap Malla, associé aux connaissances tantriques qui ont souvent amené ce roi Malla à jouer avec les esprits, a contribué à construire un imaginaire surnaturel autour de son personnage et de l'environnement qu'il a habité de son vivant. A ce propos, nous rapportons un autre ensemble de croyances, strictement lié à la figure de Pratap Malla, décrivant les alentours de Rani Pokhari, lieu important situé juste au dehors des portes de l'ancienne ville Newar de Katmandou, comme un des lieux les plus hantés de la capitale. Ce bassin a été construit en 1670 par Pratap Malla en mémoire de son fils Chakrabartendra Malla. Selon les documents historiques, le jour suivant celui où Pratap Malla abdiqua en faveur de son fils, Chakrabartendra Malla fut piétiné à mort par un éléphant, au cours d'une célébration royale. Afin d'apaiser le deuil de sa femme, la reine Bhuwan Laxmi, Pratap Malla fit construire le *Nhugu Pukhu* (new. nouveau bassin, étang), qui prit ensuite le nom de Rani Pokhari, en le remplissant des eaux provenant de cinquante-et-un lacs considérés sacrés, dont Ganga, Shona Sararwati, Yamuna, Godavari, Gandaki, Kaveri, Kausiki et Ocean (Amatya, 2006 : p. 25).

Cet épisode tragique de la vie de Pratap Malla est à la base de l'ensemble des narrations qui décrivent l'aire du Rani Pokhari et de l'actuel Ratna Park comme un lieu habité par toute sorte de *bhut* (cf. Slusser, 1998 : p. 352) [v. Annexe Himalaya : doc. 15]. Suraj Shakya (interview du 2 juin 2014, à Jyatha, Katmandou) nous a raconté que l'esprit du fils de Pratap Malla étranglé par la *kichkannī* (E225. *Ghost of murdered child*) avait pris la forme d'un *pisach* et qu'il avait commencé à hanter le bassin de Rani Pokhari, en tirant les pieds des gens qui allait se baigner dans l'eau (E266.1. *Ghost of suicide drags people into stream*). Afin d'éviter de possibles noyades causées par cet esprit, Pratap Malla demanda l'intervention d'un *tāntrika* de son palais royal – selon le grand folkloriste népalais Kesar Lall (2007a : pp. 97-100), qui rapporte ce même récit, il serait le roi Jagat Jyoti qui a demandé au fameux Jamanah Gubājhū d'intervenir contre ce fantôme – pour faire sortir cet esprit du bassin. Le *tāntrika* le transforma ainsi en boule de coton et, ayant donné vie à une statue représentant un éléphant que le roi avait fait construire en mémoire de son fils et que l'on peut encore aujourd'hui voir sur le bord du Rani Pokhari, demanda à l'animal d'écraser de ses pieds le *pisach*.



Figure 22. Le Ranī Pokhari et l'éléphant de Pratap Malla (Photo de Fabio Armand, mai 2014)

4. Rencontres surnaturelles « *on the road* » : le folklore routier de la *kichkannī*

Comme nous venons de la voir, il est intéressant de constater que les croyances surnaturelles concernant les *bhut* et les autres formes d'esprits du folklore népalais ne sont pas limitées qu'à l'univers rural du Népal. La figure de la *kichkannī* représente un très bon exemple d'un processus d'*urbanisation* de ces ontologies fantastiques qui a suivi de près l'exode rural plus important des Parbatiyās et des habitants haut-himalayens venus s'installer dans la métropole de Katmandou, qui continue une inexorable expansion aléatoire de son environnement urbain. Au cours de nos enquêtes, nous avons mis en évidence un cycle de narrations, que nous avons défini « *on the road* », qui s'insère clairement dans le domaine des légendes contemporaines – ou (r-)urbaines, selon le qualificatif utilisé par Cathiard (2014). Ces légendes urbaines, tout en étant bien enracinées dans le métropolitain, continuent à se diffuser aussi bien dans les campagnes népalaises en développant ainsi les mêmes motifs narratifs dans un contexte environnemental campagnard et rural. Nous analyserons la version népalaise du complexe motif (r)urbain – ou plutôt routier – de l'autostoppeur fantôme, devenu célèbre grâce à l'œuvre que le pionnier des légendes urbaines, Brunvand (1981), a consacré à ce type de narrations : E332.3.3.1. *The Vanishing Hitchhiker. Ghost of young woman asks for ride in automobile, disappears from closed car without the driver's knowledge, after giving him address to which she wishes to be taken. Driver asks person at address about the rider, finds she has been dead for some time. (Often driver finds that ghost has made similar attempts to return,*

usually on anniversary of death in automobile accident. Often ghost leaves some item such as a scarf or a traveling bag in car).

Un des récits les plus communs au Népal concernant la *kichkannī* suit très précisément le motif du *The Vanishing Hitchhiker* [v. Annexe Himalaya : doc. 16] : au cours de la nuit, une très jolie fille arrête un taxi et demande au conducteur s'il peut la ramener jusqu'à la maison de ses parents. Une fois arrivée à destination, la fille demande au chauffeur d'attendre quelques minutes sur la route car elle n'a pas d'argent pour le payer ; elle doit simplement monter dans sa chambre – qu'elle lui indique – pour prendre des roupies et elle reviendra tout de suite pour le payer. Le chauffeur accepte et attend quelques minutes. Ne la voyant pas revenir, il décide alors d'aller frapper à la porte de la maison. Une vieille dame ouvre la porte et se présente devant lui en lui demandant pourquoi il venait la déranger si tard dans la nuit. Le chauffeur lui explique la situation et lui dit que la fille n'est pas revenue lui payer le voyage et, vu qu'il l'a vue entrer dans sa chambre et allumer la lumière, il a décidé de venir réclamer son argent. La femme, surprise, lui demande à quelle fenêtre il a vu la lumière s'allumer et fait monter l'homme dans la pièce qui lui avait indiquée. La chambre est complètement vide, à l'exception d'une photo encadrée au mur, entourée d'une guirlande de fleurs orange. « C'est bien la photo de la jeune fille que j'ai accompagnée ici » dit le chauffeur à la vieille dame. Elle lui répond que sa fille est morte il y a plusieurs années, une nuit pendant qu'elle était en train de rentrer à la maison (version collectée auprès de Mohan Keimrikh et Dipendra Gurung, le 5 mai 2014, à Thamel, Katmandou).

Nous constatons donc que le milieu urbain peut bien devenir un lieu de hantise. En particulier, c'est la cité nocturne qui cache, dans ses ténèbres, ces ontologies surnaturelles qui peuvent bien se manifester auprès des personnes qui, par nécessité ou par plaisir, se trouvent à traverser les routes sombres de la ville. La route devient ainsi un lieu liminal intéressant : domaine des êtres humains et de leurs activités frénétiques au cours du jour, elle devient lieu d'épouvante dans la solitude noire des black-out de Katmandou. C'est dans ce contexte que la *kichkannī* peut ainsi faire son apparition pour demander à être accompagnée dans les lieux de son vivant ou près des *masān ghaṭ*, un autre domaine des esprits. A côté du motif de l'autostoppeuse-fantôme, nous avons aussi collecté des informations concernant les illusions que la *kichkannī* peut générer (nép. *chhalnu*, tromper, duper) pour détourner l'attention de ses victimes. En particulier, nous trouvons un riche folklore concernant cette ontologie fantastique rapporté par les chauffeurs de grands camions qui, chaque nuit, parcourent la *highway* népalaise qui unit Katmandou avec l'Inde, à travers les plaines du Terai. Après avoir accueilli dans leur cabine une fille demandant un passage, de nombreux chauffeurs se sont retrouvés, le matin suivant, garés au milieu d'un bois épais, le long

du fleuve Trisuli, où il est simplement impossible d'arriver en conduisant les encombrants camions qui parcourent les routes népalaises.

La vitalité de ces croyances dans les territoires himalayens et sub-himalayens est encore très forte et est bien confirmée par un article récent (Abilash Narain, *Up cops :from animal chasers to ghostbusters*), publié le 3 juillet 2015 dans le journal indien *Daily Pioneer*, rapportant la diffusion d'une peur collective suite à la rumeur de la présence d'un *chudail*, l'homologue de notre *kichkannī*, dans un village de l'Uttar Pradesh. Selon les rapports qui ont mobilisé les forces de la police de la station de Kidhānj, à Allahabad,

Some youth in a car saw a woman in a white sari asking for a lift near the Sant Nirankari crossing under Kydganj Police Station in May. They gave the woman a lift, but later one of the three youths died under mysterious circumstance in a hospital after doctors failed to ascertain the reason for his death. Thereafter, several people allegedly "saw" the churail and this created a scare in the area (...).

Grâce au développement des nouvelles technologies, cette nouvelle – résumée dans le message suivant: « *In late night hours a churail could be seen roaming near the Bairahna, Sant Nirankari railway crossing. She asks for a lift from four or two wheeler drivers. Once she is given the lift, she suddenly disappears from the vehicle and the driver falls seriously ill* » – s'est rapidement répandue sur la plateforme WhatsApp auprès de la population locale, en obligeant la police locale à ouvrir une enquête et à patrouiller l'aire environnant la voie ferrée, passant à côté du Yamuna river, où le *chudail* était censé apparaître.

Un dernier aspect du folklore de la *kichkannī* qu'il nous paraît intéressant de noter concerne un remède apotropaïque utilisé par de nombreux conducteurs de taxi ou de camion qui doivent travailler pendant la nuit. La croyance veut que si l'on porte sur soi un *chura*, un bracelet utilisé communément par les femmes népalaises, la *kichkannī* ne pourra pas attaquer. La *kichkannī* serait, en quelque sorte, troublée si la victime qu'elle a visée porte sur elle un quelconque objet appartenant à une femme. Il n'est pas difficile de voir de nombreux *chura*, souvent attachés ensemble et avec des piments – un autre objet que les fantômes n'apprécient pas –, déposés sur les rétroviseurs des bus nocturnes qui traversent la vallée de Katmandou pour se diriger dans le Terai ou dans les districts les plus éloignés de la capitale. Dans un récit très intéressant que Pushpa K.C. et sa femme, Leena Shrestha, nous ont livré, nous trouvons une référence précise à cette protection contre la *kichkannī* :

« If you take a taxi, sometimes, or a bus, if you seat near the driver, you can see that the driver used to put the bangle for women, glass bangles. It's called chura. Why they put? Because they used to work at night, so if they wear women things, the kichkannī cannot attack, will not come. One day, one evening, in the place called Thapathali, when we finished the job, at 2 a.m., there is one casino bus that goes to Patan and after come back

to this area. So, what happened there... While the bus were crossing the bridge [le pont qui sépare Patan de Katmandou], one girl asked to stop the vehicle. The driver knows that... because the driver used to drive all night, so he knows that she is a *kichkannī* and he didn't stop and he continued straight: he just speeds up and crossed the bridge. He didn't stop. Then, when he crossed the bridge, he saw from the backward mirror that the girl was at the last seat of the bus. And there is one person, Raju, he was on the bus, at the last seat and he was sleeping because he worked in nighttime. That girl... He [le chauffeur du bus] didn't stop the bus but that girl was seating with him [avec Raju]. The driver was very afraid. Then the girl disappeared and he drop Raju to his place » (document collecté le 27 mars 2013, à Dallu).

Le chauffeur du bus n'a pas été touché par la *kichkannī* car il portait sur lui un *chura*. Au contraire, le pauvre Raju est tombé gravement malade et il a dû recourir à l'aide d'un *jhākri* pour pouvoir chasser l'esprit qui l'avait agressé au cours de ce voyage malheureux.



Figure 23. Des *chura* et des piments dans un bus de Katmandou (photo de Fabio Armand, avril 2014)

Nous avons parcouru le riche folklore de la *kichkannī* en analysant sa fonction de succube et le cycle de récits routiers. Nous voulons clore cette section en citant un intéressant article, paru dans

une colonne du journal *The Kathmandu Post* du 27 mars 2015, de Smriti Jaiswal Ravindra, journaliste et écrivaine népalaise, qui propose une analyse des narrations de la *kichkannī* en l'insérant dans un contexte mettant en relief la tradition des mariages arrangés et les discriminations contre les femmes, deux des problèmes malheureusement encore bien actuels dans le Népal contemporain. Selon Smriti Jaiswal Ravindra,

The Kichkandi tales marked the adrenaline-pumped male youth who might zoom out on his bike, stay out late with friends, meet new people, explore new ways of living, and ultimately want a life-partner not chosen for him by his family and relatives. In addition to many other things, the Kichkandi tale was a high sign against making personal choices. It alerted you against choice. Remember, good boys make choices that are validated and sanctioned by their families. Good boys and real girls don't make independent choices. If you are making a choice that clashes with the interests of your family, you are a bad boy and the girl is...well, she is not a girl.

Ces narrations représenteraient donc le désir des jeunes népalaises et népalais de pouvoir s'envoler de leurs propres ailes et suivre les rêves qu'ils ont choisis eux mêmes. Toutefois, ils se trouvent toujours sous l'emprise de la puissance des traditions qui les empêche de vivre pleinement leurs choix. Les jeunes victimes de la *kichkannī* ont choisi de se laisser séduire par cette jeune et séduisante fille surnaturelle au *sāri* blanc, un choix difficile à faire dans la réalité népalaise. Le folklore de la *kichkannī* va donc au-delà de l'imaginaire narratif. Il cherche plutôt à mettre en évidence les problèmes d'une société où :

The newspapers and televisions are full of reports to what happen to girls who find themselves in the world after dark. Or who find themselves in the world alone. Rapes and murders are abundant. Acid attacks. Honour killings. These are not fiction. These are realities that keep girls locked away at homes, afraid of needing help, afraid of falling in love, afraid of attracting attention, afraid of streets, of careers that demand late hours, afraid of having daughters as children, afraid of being girls, afraid of living.

Smriti Jaiswal Ravindra se demande enfin, d'une façon certainement provocante, « *Is it not time to change our stories?* »

5. La *boksī* et la paralysie du sommeil

Nous avons déjà abordé la figure de la *boksī*-sorcière, en analysant le mythe d'origine du premier chaman, le *ban jhākri*. Nous avons vu que Śiva avait voulu apprendre à sa femme Parvati l'ensemble des connaissances concernant les *mantra* positifs et négatifs mais que celle-ci, s'étant assoupie, n'avait retenu que les enseignements destructeurs et nuisibles. Elle les aurait ensuite transmis à la première *boksī*, la *ḍaṅkinī*, qui aurait continué, à partir de cette période mythique, à diffuser ces enseignements à des jeunes filles, en les transformant ainsi en puissantes sorcières (A1599.10. *Origin of witchcraft*). Nous ajoutons ici que le terme *ḍaṅkinī* s'applique le plus souvent

à un être spirituel ou surnaturel qui est censé être l'initiateur ancestral des pratiques sorcellaires. Il est donc difficile qu'un *jhākri* ou un *dhāmi* désignent de ce nom leur adversaire sorcier : ils utiliseront plutôt le mot *boksī* – ou plus rarement *bokso* pour un sorcier –, indiquant ainsi la nature parfaitement humaine et réelle d'une femme initiée aux pratiques de la magie destructive. Une *boksī* est donc une femme qui a obtenu un apprentissage auprès d'une sorcière experte afin d'absorber les connaissances, *gyān* (forme populaire de *jān*), liées aux *mantra* négatif et nuisibles aux êtres humains et aux animaux.

La croyance en la sorcellerie est encore très répandue dans le Népal contemporain, tellement que Dietrich (1998 : p. 51) affirme que les *boksī* sont considérées comme la deuxième source pathogène de toute cause d'affliction, après les causes biophysiques reconnues par la médecine. Au cours des nuits passées chez notre informateur privilégié, le *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari, nous avons souvent rencontré des victimes d'attaques sorcellaires demandant l'aide du chaman. En outre, pendant notre période de recherche au village de Majh Gāun (Salyantar V.D.C., district de Dhading), nous avons eu l'occasion de visionner une vidéo de quarante minutes, enregistrée avec un portable, montrant une femme d'un village du district voisin de Gorkha possédée par l'esprit d'une *boksī*. Ces considérations nous permettent de mettre en évidence la forte vitalité de cette croyance qui ne se limite pas à l'univers rural du Népal mais qui est fortement présente aussi dans le contexte urbanisé de Katmandou et diffusée plus généralement dans tout le pays, des montagnes aux plaines du Terai. Selon le rapport annuel *Witchcraft Accusation and Persecution in Nepal* (WHRIN, 2014), les médias ont rapporté, pour l'année 2013, dix-huit cas où des femmes ont été battues ou torturées sévèrement à cause d'une supposée accusation de sorcellerie : de ces dix-huit cas connus⁸¹, ne représentant que la pointe d'un iceberg bien plus grand, quatre ont conduit à la mort de la femme accusée.

Les accusations de sorcellerie ont toujours constitué un élément d'attention particulière pour les codes législatifs népalais. Les problèmes que les juristes ont dû le plus souvent affronter consistaient principalement dans les tentatives de limiter les cas de violence contre des femmes accusées erronément de sorcellerie. Ce qui ne signifie pas que les législateurs n'adhéraient pas à ce complexe système de croyance. Tout au contraire, l'attention était portée sur le cas très précis où

⁸¹ Au cours de nos périodes de recherche sur le terrain entre 2013 et 2014 et de précédents voyages au Népal, nous avons pu collecter de nombreux articles parus dans des journaux concernant des actes de persécution et de violence contre des femmes accusées de pratiquer la sorcellerie. Nous en proposons quelques titres : « Nepalese woman accused of witchcraft and burned alive », dans CNN.com du 18 février 2012 ; « *Boksī āropamā kuṭineko pariwār trast* », dans *Nāgarinews* de lundi 8 avril 2013 ; « Raj Kumari's family fears more attacks », dans *Republica* de lundi 8 avril 2013 ; « Woman branded witch in Nuwakot, beaten up » dans *The Himalayan Times* de jeudi 11 avril 2013 ; « Woman threshed on witchcraft slur », dans *The Katmandou Post* de lundi 11 novembre 2013 ; « Woman expelled from house on charge of practicing witchcraft » dans *The Himalayan Times* de lundi 11 novembre 2013 ; « Justice eludes woman tortured for "witchcraft" » dans *Republica* de lundi 11 novembre.

une femme innocente subissait des dégâts matériels ou même physiques suite à une accusation qui s'avérait fausse. Une première attestation qui nous aide à encadrer la situation législative des accusations de sorcellerie nous vient des édits royaux du roi Ram Shāh (1609-1636) de Gorkha. Dans un passage de l'édit concernant les *boksī*, il est clairement indiqué que la sorcière n'a pas le droit de se présenter comme témoin car son pouvoir destructif ne peut pas être arrêté, ce qui se traduit par le fait que le cas judiciaire sera administré sans la procédure légale qui permet d'apporter des arguments juridiques en faveur ou contre la sorcière. Toutefois, l'édit reconnaît que, si la sorcière gagne la cause juridique, elle devra être remboursée de 5 roupies ; tandis que si elle est jugée coupable, elle devra être bannie du village (Riccardi, 1977 : p. 65). Le remarquable travail de MacDonald (1968) sur les aspects légaux de la sorcellerie présents dans le Muluki Ain de 1853 nous permet de mettre en évidence quelques méthodes utilisées pour découvrir l'identité d'une sorcière. Cet auteur note que : « Si l'on marque au fer un malade — et si la *boksī* aussi est marquée au fer — et si l'on fait danser un malade sous l'influence de *mantra* — et si la *boksī* aussi danse — et si encore on rase la tête d'un malade et si les cheveux de la *boksī* le sont aussi, alors la *boksī* doit être chassée du village. Si une *boksī* est ainsi expulsée, il ne devrait pas y avoir des sanctions (envers ceux qui la chassent) » (p. 65). Dans le cas contraire, par contre, les accusateurs devront payer une amende de 60 roupies, si la femme accusée injustement a été chassée de son village, et de 20 roupies si elle a été seulement traitée comme une sorcière. En outre, si une femme accusée de sorcellerie, qui n'a pas été marquée au fer par un *dhāmi* ou qui n'a pas dansé sous l'influence des *mantra*, est examinée dans une cour de justice, elle ne sera pas obligée de mettre sa main dans un récipient rempli d'huile ou d'eau bouillante, ni de mettre de la moutarde sur ses yeux, ni de saisir de ses mains un fer chauffé à blanc. Le juge qui impose ces pratiques devra donc payer une amende de 50 roupies (pp. 65-66). Nous constatons ainsi que les codes légaux népalais ont, depuis longtemps, prêté attention aux phénomènes sorcellaires. Cela démontre, d'un côté, une adhésion au système de croyance tournant autour de la figure de la *boksī*, mais aussi une préoccupation réelle pour les femmes accusées erronément.

Après avoir constaté la vitalité de la croyance en la sorcellerie au Népal et abordé quelques aspects légaux de ce phénomène, nous revenons au folklore narratif tournant autour de la figure de la *boksī*. Nous avons vu que, pour devenir une *boksī*, une femme doit suivre un parcours d'apprentissage qui la conduit à absorber les connaissances des *mantra* qu'elle pourra ensuite utiliser pour ses pratiques sorcellaires. De nombreuses traditions rapportent le rituel d'initiation sorcellaire. Nous proposons ici un document que nous avons collecté le 15 mars 2013 auprès d'un informateur Newar, voulant rester anonyme, près du Uma Maheshwor Mandir, à quelques pas du Darbār Square de Patan. Une nuit, la candidate à devenir sorcière doit enchanter son mari avec des

mantra spéciaux et, une fois qu'il est complètement sous son pouvoir, doit le lier à une chaîne et l'amener, comme une chèvre, jusqu'au lieu du rendez-vous avec sa maîtresse. La *boksī* accompagne la jeune fille jusqu'aux pieds d'un arbre⁸² où elle doit sacrifier son mari pour pouvoir accéder à la pleine connaissance (*gyān*) des *mantra* nuisibles⁸³ (cf. Lall, 2007a : pp. 113-114 et notes pp. 196-197 ; Lall, 2007b : pp. 21-24). A ce propos, nous pouvons comprendre pourquoi, souvent, les traditions rurales du Népal représentent une veuve, surtout si elle a perdu son mari dans la jeunesse, comme une sorcière l'ayant sacrifié pour obtenir ces pouvoirs.

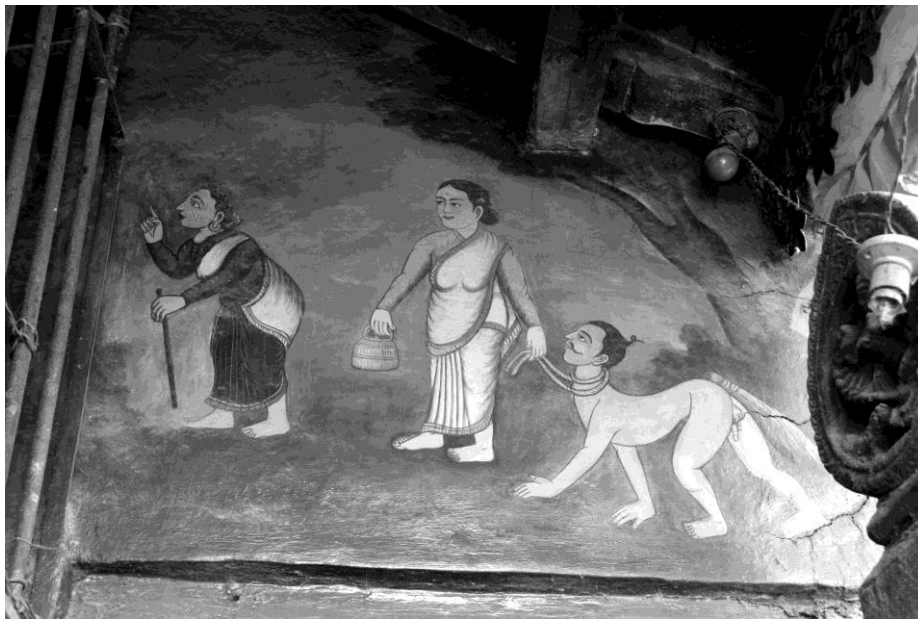


Figure 24. Une peinture sur le temple de Chinnamasta, à Patan, représente deux *boksī* et le sacrifice du mari de la plus jeune afin de pouvoir atteindre la connaissance de *mantra* puissants (photo de Fabio Armand, avril 2013)

Grâce à cette initiation à la sorcellerie, les *boksī* apprennent les techniques qui leur permettent de nuire à leurs victimes humaines en utilisant des *mantra* spéciaux (*jādu garne*, utiliser des magies, ensorceler) qu'elles peuvent décocher comme une flèche (*bān hānnu*). Une autre expression utilisée pour rendre compte des pouvoirs des *boksī* est *ṭunā munā garne* qui, selon

⁸² Les arbres sont souvent censés accueillir des rencontres de sorcières. Toutefois, une fois par an, pendant le jour du Gathan-muga ou Ghatemangal, au cours de la quatorzième nuit de la moitié noire de Shrawan (juillet-août), les *boksī* se donnent rendez-vous au temple de Mhaipi de Katmandou, du côté de Balaju, sur la colline qui porte le nom de cette divinité.

⁸³ Selon certaines pratiques du Népal oriental, les *boksī* se donnent rendez-vous dans des lieux solitaires pour organiser une cérémonie consistant à offrir des *pujā* aux esprits pour pouvoir établir un pacte avec eux et en obtenir des pouvoirs. Les offrandes consistent principalement en *pān supāri* (une préparation à base de noix de bétel) et de *sindur*, une poudre rouge (Barnouw, 1956 : p. 266). Au cours de ces réunions, les sorcières allument des lampes qui tiennent sur la paume de leurs mains ou, selon d'autres informateurs, elles peuvent allumer un de leurs doigts comme s'il s'agissait d'une chandelle.

MacDonald (1968 : p. 64), serait une forme onomatopéique qui imiterait les sons incompréhensibles prononcés par les *boksī* ou les *jhākri* quand ils récitent leurs *mantra* : en effet, comme nous l'avons déjà noté précédemment, les *mantra* seraient une composition phonétique de vingt-et-un sons qui ne semblent pas avoir de liaisons précises avec l'alphabet devanagari. Cette méthode, comme celle du mauvais œil (*ankhā garnu* ou *ankhā lāunu*), permet aux sorcières d'opérer l'ensorcellement. Sapkota (*et al.*, 2014 : p. 647) utilise le mot *bir gādne* pour indiquer une technique particulière consistant à construire une sorte de poupée contenant des *mantra* et des éléments personnels (cheveux, ongles, morceau de vêtement, etc.) du sujet que l'on veut attaquer, de la transpercer avec des épingles et de l'enterrer. Ces pratiques sorcellaires s'accompagnent aussi de connaissances plus difficiles à maîtriser qui consistent à réveiller des esprits malfaisants (*pichās, kichkannī, bhut*), à les contrôler et à les envoyer attaquer des individus particuliers (nép. *bir, bhut, etc. khelne*, jouer avec des esprits). Toutefois, cette pratique se révèle pleine de danger car un *jhākri* plus puissant du contrôleur de l'esprit peut reconnaître l'identité de l'agresseur et lui renvoyer violemment le même esprit chargé de *mantra* plus puissants qui peuvent même le tuer à l'instant.

Nous ne discuterons pas ici des effets causés par l'attaque d'un esprit, les ayant déjà analysés à plusieurs reprises dans le cadre du rapport entre le folklore surnaturel et les expériences de paralysie du sommeil. Nous nous intéressons plutôt à une technique sorcellaire particulière très présente dans les croyances népalaises concernant les *boksī* : *boksī samātne*, être saisi, capturé, écrasé par une *boksī*. Comme nous pouvons bien le constater, ce verbe nous renvoie directement au *sensorium* de l'oppression de la paralysie du sommeil. En effet, une *boksī* est censée attaquer sa victime au cours de la nuit, quand elle est en train de reposer dans son lit. L'analyse des documents que nous avons collectés au cours de nos enquêtes nous a permis d'individualiser quelques motifs intéressants qui concernent ces attaques nocturnes des sorcières népalaises. Un premier aspect que nous devons mettre en évidence concerne la capacité de la *boksī* à se métamorphoser en chat (G211.1.7. *Witch in form of cat*) pour entrer dans la chambre de la victime désignée. Ramesh Man Shrestha nous a raconté que « *when I was child I felt this type of aiṭhān. That time, in front of my house, there was an old woman. When I was in my home, sleeping in my room, I felt a shadow of a cat. Then, during sleep, I feel aiṭhān* » (document collecté le 5 novembre 2014, à Jyatha, Kathamndu). La sorcière devient ainsi une ontologie surnaturelle qui intervient dans des expériences de paralysie du sommeil (*aiṭhān*). Notre informateur ajoute ensuite un autre aspect très intéressant de son expérience : « *I wake up and I find in my body blue pics. It means that a boksī bite me, boksīle chusne* ». La référence à la morsure d'une sorcière au cours du sommeil revient continuellement dans les rapports d'expérience concernant des épisodes de paralysie du sommeil [v. Annexe Himalaya : doc. 17]. Le fait d'observer ces signes bleus sur le corps au moment du réveil

semblerait donc être une expérience très commune au Népal. Un de nos informateurs, Raj Adhikari, a prêté attention à ce phénomène et il a découvert que, dans sa famille, les femmes sembleraient plus sensibles à ce type d'attaque : elles rapportent avoir des morsures de *bokṣī* au moins trois ou quatre fois par mois, tandis que les hommes n'en rapportent que trois ou quatre tous les trois ou quatre mois. Un article intéressant (Arpana Adhikari, « Blue marks during sleep: It's not sucking by witch »), publié dans *The Rising Nepal* du 4 août 2012, cherche à apporter un peu de lumière sur ces phénomènes : dans une interview, Mahesh Maskey, expert de santé publique, explique que les signes bleus que l'on peut observer au réveil sur le corps ne sont pas liés à une morsure d'une *bokṣī* mais qu'ils sont causés par une faiblesse des veines. En revenant au folklore népalais, nous pouvons souligner que la *bokṣī*⁸⁴ revêt ici les fonctions d'incube-vampire (G262.1. *Witch sucks blood*), que nous avons déjà mises en évidence pour la figure de la *kichkannī*, en devenant ainsi une autre ontologie fantastique en strict rapport avec l'expérience de paralysie du sommeil.

Un dernier aspect de la croyance que nous voulons aborder concerne les méthodes apotropaïques qui permettent de résister à ces rencontres avec les *bokṣī*. Un remède traditionnel contre tout être fantastique consiste à déposer des offrandes⁸⁵ près d'un *dobāto*, un carrefour de plusieurs chemins : cette *pujā* déposée dans ce lieu si particulier semblerait agir contre toute influence d'esprits et de sorcières (E434.4. *Ghosts cannot pass crossroads* ; G273.5. *Witches powerless at crossroads*). Un remède qui permet de protéger les enfants des sorcières est celui de mettre un *kālo tika*, réalisé avec les cendres du bois provenant d'un *karañī*, sur le front du petit. En général, comme pour tous les autres êtres fantastiques, le feu ou le métal se montre un objet idéal pour épouvanter les sorcières aussi (G272.1. *Steel powerful against witches*). Pour clore cette section, nous voulons encore conseiller un dernier remède qui, dans ce cas, est fort utile contre les morsures des *bokṣī*. Notre informateur Ramesh Man Shrestha nous a révélé que, après avoir été mordu par la sorcière et découvert les signes bleuâtres sur son bras, « *I put there some hiṅga a sort of spice. When there is this kind of things, we put this spice then bokṣī's teeth start to fall down: bokṣīko dhāt jhārne, dhāt kudhinchha* ». Le *hiṅga* est la fêrulle persique (nom scientifique: *Asa Foetida*), une plante herbacée de la famille des Apiacées qui pousse en Iran et sur le sub-continent indien. Elle est utilisée généralement sous forme de poudre et la grande quantité de soufre qu'elle contient est censée agir sur les dents de la sorcière, en les faisant tomber (D1741.8. *Sorcerer's power lost when his teeth are knocked out*).

⁸⁴ Dans le Terai du Népal, nous trouvons une figure homologue de la *bokṣī* : le *dain*, une sorcière qui peut attaquer les personnes endormies pour les mordre et leur sucer le sang ; la figure masculine s'appelle *buthāha*.

⁸⁵ Une *pujā* particulièrement efficace pour plaquer une *bokṣī* consiste à offrir un mélange de riz, d'huile, de *dāl* (lentilles) noir et de *besār* (curcuma ou safran des Indes) réduit en poudre et jeté près d'un carrefour.

6. Le folklore des Newars : le *khyāk*

Nous avons présenté, dans les sections précédentes un panoramique sur les ontologies fantastiques qui hantent l’imaginaire narratif des groupes Indo-népalais et des hautes castes Bahun et Chhetri du Népal. Toutefois, comme nous l’avons souligné à plusieurs reprises, certains de ces êtres fantastiques – nous pensons, par exemple, à la figure de la *kichkannī* ou aux attaques nocturnes des *boksī*-sorcières – appartiennent à un patrimoine narratif que nous pouvons définir comme pan-népalais, partagé par la plus grande partie des groupes ethniques et castes du Népal. Dans cette section, nous voulons nous tourner vers le folklore narratif appartenant spécifiquement au groupe des Newars, auprès duquel nous avons conduit d’importantes enquêtes qui nous ont amené à découvrir la figure du *khyāk*, ontologie imaginaire fondamentale pour pouvoir aborder certains aspects de la culture de cette population. En effet, la richesse ethnographique de cet être fantastique nous a permis d’accéder au système de croyances complexe de ce groupe, en en appréhendant les aspects les plus importants : des rituels d’initiation – et, en particulier, ceux des jeunes filles Newars (new. *bārhā tayegu* ; nép. *gufā*) – jusqu’aux dramatisations ou mises en scènes cérémonielles au cours de la grande fête d’*Indra Jātrā* de Katmandou, à la fin de la mousson d’automne.

Nous avons déjà noté que le système de classement des esprits que nous avons reconstruit pour les groupes Indo-népalais diffère par rapport aux catégorisations opérées au sein du groupe des Newars. En particulier, les quarante-neuf formes de *bāyu* dont nous avons relaté l’existence se trouvent résumées en trois typologies principales de *khyāk* qui en couvriraient les différentes fonctions. Un autre problème que nous devons prendre en compte concerne le fait que toute organisation taxinomique concernant ces ontologies semble toujours sombrer dans une sorte de vague brouillard catégoriel : les *khyāk*, en effet, recouvrent les fonctions des *bāyu* mais aussi du groupe des *bhut*, ce qui rend difficile la mise en valeur d’un classement précis. Encore une fois, le travail intensif auprès du *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari nous a permis d’éclaircir certains aspects définitoires des différents types de *khyāk* des traditions newars.

Nous commencerons notre analyse en présentant les trois typologies principales de *khyāk* : le *seto khyāk*, le *kālo khyāk* et le *jāte khyāk*. Nos connaissances concernant le *jāte khyāk* – dont le nom n’est pas transparent – restent encore confuses : la seule information que nous avons collectée concerne le fait qu’il peut se manifester comme un être qui virevolte autour de sa victime (*ghumnu*) et qu’il peut déclencher un épisode de paralysie du sommeil en opérant une pression sur la poitrine (*thichnu*) de sa victime. Souvent, le *jāte khyāk* est associé avec le *khairo khyāk*, le *khyāk* marron, ce qui nous permet de trouver, encore une fois, l’emploi des couleurs dans le classement de ces ontologies fantastiques. Le *kālo khyāk*, le *khyāk* noir, est présenté souvent comme un être négatif et effrayant, invisible mais capable de faire naître une sensation de peur au plus profond de soi (*jiu*

phurbu, faire palpiter tout le corps de peur) ; il peut aussi provoquer des douleurs au cœur (*mutu duknu*) ou à la tête (*tāuko duknu*), en provoquant des vertiges (*chhakkar lagnu*). Le *seto khyāk*, le *khyāk* blanc, représente certainement la figure la plus importante de cette trinité spirituelle newar car il est considéré comme le *khyākko rāja*, le roi des *khyāk*, en jouant le même rôle de *bhārā masta*, le roi des *bāyu*. Il est intimement lié à la déesse Mahā Lakshmī, dont il est le *pāsā* (new. ami) et en reçoit les ordres. Grâce à ce privilège, il possède le pouvoir de contrôler les deux autres ontologies⁸⁶. Cela explique pourquoi, dans les traditions newars, on offre des *pujā* seulement pour le *seto khyāk* ; pour les deux autres êtres, on se limite à donner du riz (*chāmal pāknu*) ou à brûler de l'encens (*dhup balnu*) pour les pacifier. Au cours de la Mahālakshmī *pujā*, le troisième jour du Tihar, la grande fête des lumières, les familles hindouistes et newars célèbrent cette divinité du bien-être et de la richesse afin qu'elle visite leurs habitations : les membres de chaque famille, après avoir allumé des chandelles en et avoir décoré la maison, dessinent un *maṇḍāla* dans la cour externe de la maison et le relie, en dessinant des petites ormes de pieds en argile, aux différentes pièces de la maison pour permettre à Mahā Lakshmī de les visiter. Le groupe des Chitrakārs, une sous-caste d'artisans Newars, préparent des images peintes qui représentent le *seto khyāk* en train d'offrir une *pujā* à cette divinité.

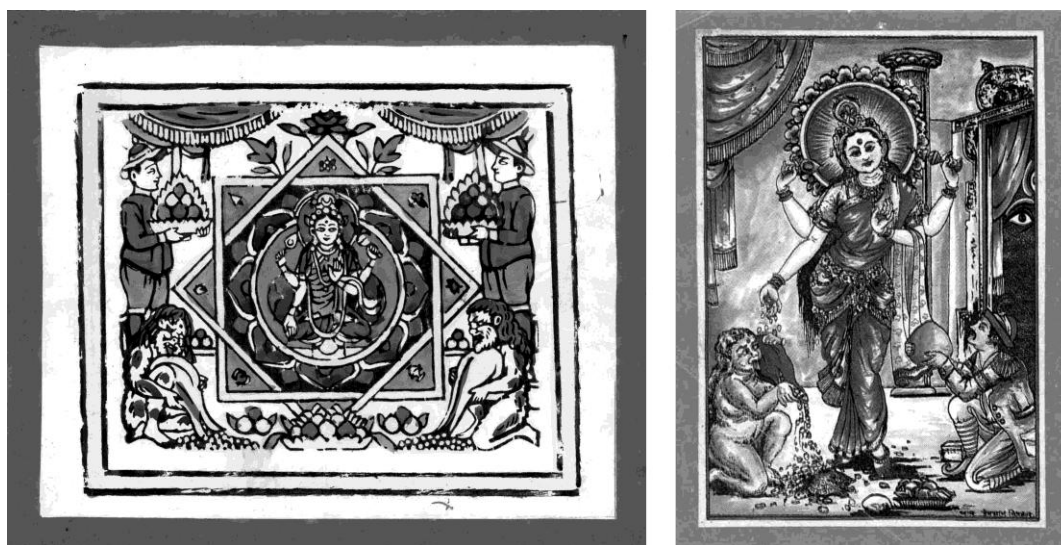


Figure 25. Deux peintures du *khyāk* offrant une *pujā* à Mahālakshmī (collection de Fabio Armand)

⁸⁶ Selon une interprétation tantrique de la nature de ces ontologies surnaturelles, le *khyāk* serait une émanation directe de l'énergie produite par les *Aṣṭa Mātrika*. Les *khyāk* sont créés en deux formes, une blanche et l'autre noire. Le *seto khyāk* représente une sorte de réservoir d'énergie afin que la *mātrika* créatrice puisse y accéder et l'utiliser pour ses fins. Le *seto khyāk* permet ainsi la transformation de l'énergie utilisée pour créer le *kālo khyāk*. Ce dernier est le protecteur de la *mātrika* et il consomme simplement l'énergie qui l'a produit.

Nous avons présenté ces premières généralités concernant la figure du *khyāk*, en suivant un point de vue strictement chamanique, enraciné donc dans une vision spécifiquement rituelle et visant à mettre en évidence les traitements à administrer pour régler les rapports avec ces êtres fantastiques. La croyance populaire a construit une vision assez différente concernant la nature des *khyāk*. Une des plus intéressantes conversations (1^{er} mars 2013) que nous avons collectées nous permet d'aborder cet autre aspect de ces ontologies fantastiques. Devant un petit temple dédié à une forme de Mahādev liée au *guthi* de Sano Khokana (*guthiko Mahādev*), un ancien du village, dont nous n'avons pas retenu le nom, nous a rapporté des informations fort précieuses pour aborder cette figure très importante pour le folklore des Newars. Selon ces informations, chaque maison newar, *chhen*, possède dans son intérieur une des trois formes principales de *khyāk* : le *seto khyāk*, le *kālo khyāk* ou le *kailo khyāk* (nép. grisâtre, marron). La présence de cette ontologie fantastique est fondamentale pour les habitations newars qui, autrement, ne pourraient pas être stables. Les *khyāk* appartiennent à l'armée de Śiva Mahādev (nép. *Mahādevko senā*) et ils ont été créés pour protéger les maisons et leurs habitants, mais aussi les rizières et les animaux. Ils ne sont pas des *bhut* malfaisants : tout au contraire, si une personne rencontre un *khyāk* qui bloque une route ou la porte d'une habitation, c'est parce qu'il cherche à la protéger de possibles rencontres avec d'autres esprits négatifs. Il ne faut donc pas avoir peur de cet être, même si, parfois, il peut jouer des mauvais tours aux habitants de la maison, mais seulement pour s'amuser. Il serait, dans cette fonction d'esprit protecteur et farceur, un homologue des esprits familiers (F403.2. *Spirits help mortal. Familiar spirits*). Notre informateur nous dit que l'on peut distinguer la couleur d'un *khyāk* en le rencontrant en rêve. Ce qui différencie ces trois principaux types concerne principalement leur pouvoir de protection : le *khyāk* blanc, étant le plus puissant, permet à la maisonnée d'avoir une bonne chance et une haute protection contre les malheurs. Plus rarement, les *khyāk* peuvent aussi se manifester concrètement. Notre informateur nous raconte que, dans son enfance, il était en train d'apporter de la paille aux chèvres quand, tout à coup, il a vu cet être qui le regardait fixement. Il s'est donc enfui très rapidement et son père le lui a reproché car on ne doit pas avoir peur des *khyāk*. Sa sœur l'avait même touché, une fois, en rapportant qu'il était très mou. Une autre fois, notre informateur a vu qu'un *seto khyāk*, à l'esprit facétieux, était en train de voler du soja, en remplissant son grand chapeau : quand il s'est aperçu qu'il avait été découvert et se trouvant coincé dans la pièce – un *khyāk* ne peut pas disparaître de son gré s'il ne porte pas son chapeau sur sa tête –, il a été obligé de renverser les graines par terre, pour pouvoir enfin s'enfuir magiquement en chaussant son chapeau sur la tête.

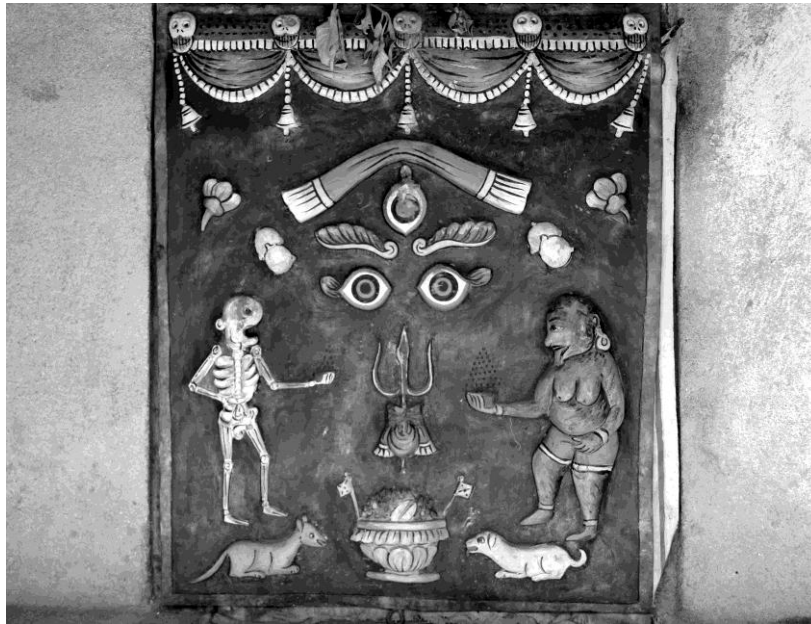


Figure 26 : Un *kālo khyāk* (à droite) représenté, en compagnie d'un *kawanacha* (à gauche), sur le temple de Mahādev de Sano Khokana (photo de Fabio Armand, 1 mars 2013)

Le mythe d'origine du *khyāk* se trouve en stricte relation avec la figure de Nāsaḥdyāḥ (Nāteshwor, pour les Indo-népalais, la forme dansante de Śiva), une forme de Śiva considérée par les Newars comme le dieu de la musique. Dans cette narration, que nous avons collectée auprès de *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari (17 avril 2014), Nāsaḥdyāḥ tombe amoureux d'une fille, Tara – dans d'autres versions d'une fille Tamang ou de sa femme Parvati – et a un rapport avec elle. Elle accouche d'un enfant mais les deux parents commencent une dure discussion concernant la propriété du nouveau-né. La femme décide donc de séparer (*chirnu*) l'enfant en deux parties : une première partie donne origine au *khyāk*, un être fait seulement de chair (*māsu*) que la femme décide de garder avec elle ; et une seconde crée le *kankal/kawanacha*, un être fait seulement d'os (*nali*) qui est accueilli par Mahādev et devient ainsi un *bhut-pret*, un esprit malfaisant appartenant à son armée (cf. Toffin, 1998 ; Lall, 2007a : pp. 9-10). Nous trouvons souvent sur les murs des temples dédiés aux divinités sanglantes, aux *mātrika* ou à Bhairab, forme terrifiante de Śiva, des représentations de ces ontologies fantastiques : à droite, l'image du *khyāk*, être anthropomorphe à moitié nu, aux longs cheveux et la langue pendante, et, à gauche, celle squelettique du *kankal/kawanacha* (cf. Figures 26 et 27). La stabilité de cette représentation nous autorise à proposer le schéma suivant qui nous aide à résumer le mythe d'origine de ces êtres :

- i. *Preta sakti* : côté gauche → *Kankal ou kawanacha* → principe masculin
- ii. *Devī sakti* : côté droit → *Khyāk* → principe féminin

Pour mieux comprendre la nature de ces ontologies, nous devons insérer ce cadre dans un plan interprétatif plus ample. Une version du mythe, proposée par Fischer Manandhar (2009), nous servira de base pour avancer dans notre analyse :

Once the divine couple Parvati and Shiva had a dispute between themselves on the issue of the right over their child. In the course, they took back the individual share of the substance they had contributed for formation and the birth of the child. While doing so Parvati took back blood, from which she created her own child (without Shiva's share). Her lone creation turned out to be a boneless man (Khyah). Shiva took back sperm from the child's body which he created for the child. His creation turned out to become a fleshless man or skeleton body (Kawan). (p. 263)

Ce document nous permet d'aborder la représentation newar du corps humain selon laquelle les os seraient formés par le sperme du père, tandis que le sang et la chair dériveraient des sécrétions vaginales féminines. Cette conception ne diffère pas trop de celle indienne : Tarabout (2014 : p. 32), en citant Bhattacharya (2002 : p. 256, n. 7), nous confirme que « le sperme, les veines et artères, les os et le cerveau viennent du père, tandis que les poils et les cheveux, la peau, le sang et la chair sont donnés à l'enfant par sa mère ». En plus, pour le Népal, Toffin (1990) nous propose une réflexion intéressante concernant l'opposition entre sang et os dans les cultures himalayennes de langue tibéto-birmane. Les os seraient en strict rapport avec la parenté patrilinéaire transmise par l'intermédiaire du sperme qui soutient, entre autres, le lien avec les ancêtres. Le sang serait plutôt lié à la parenté matrilinéaire, éphémère et transitoire, issue donc du sang menstruel. La permanence des liens patrilinéaires se traduit en une structure sociétale solidement ancrée sur un ordre rituel ; le sang devient, au contraire, symbole de la transition et du désordre, en rappelant la nature putrescible de la chair humaine. Notre *khyāk* aurait donc hérité du principe menstruel de la *devī*, sa mère divine, en développant une nature pas facilement ordonnable selon les canons rituels : cela expliquerait son lien si fort avec des êtres appartenant au désordre, comme le puissant groupe des *mātrika* ou l'incontrôlable énergie destructive du terrifiant Bhairab. Son compagnon osseux, le *kankal/kawancha*⁸⁷ a par contre été accepté dans le groupe des *preta*, se soumettant ainsi à l'ordre rituel imposé par le père Mahādev.

⁸⁷ Le *kankal/kawancha* est aussi un protagoniste de nombreux récits de croyance. Notre informateur de Jyatha, Ramesh Man Shrestha, nous a rapporté que, quand il était enfant, il y avait un *kawancha* qui hantait la route en face du Khyā Bahāl, proche du Jyatha chowk, le carrefour qui unit le *tol* de Jyatha et celui de Tahiti. Dans cette ruelle, il y avait autrefois un *guthī* où l'on conservait le bois pour les célébrations funéraires. Quand notre informateur était enfant, il avait toujours peur de passer près de ce bâtiment car ses parents lui racontaient que, juste en face du Bahāl, on enterrait les corps des personnes qui s'opposaient au régime des Ranas. Toutefois, le *kawancha* est considéré comme une sorte de protecteur des lieux qui ont une relation avec la mort.



Figure 27. *Khyāk* et *kankal/kawancha* sur le mur d'un temple de Nāsaḥdyāḥ (photo de Fabio Armand, Katmandou, 11 avril 2014)

Nous devons maintenant ouvrir une parenthèse ethnographique qui nous permettra d'aborder les rites d'initiation des jeunes filles Newars. L'intérêt pour ces cérémonies pré-pubères est lié essentiellement au fait que, au cours du *bārḥā tayegu* (new. opérer une séclusion), les jeunes filles de ce groupe ethnique peuvent rencontrer une figure particulière de *khyāk*, le *bhārā khyāk*, qui nous semble revêtir des fonctions fondamentalement cauchemardesques. Avant d'aborder cette ontologie fantastique, nous devons mettre en évidence que les filles Newars doivent traverser deux types d'initiations pré-pubères qui se structurent autour d'une cérémonie de mariage : le *ihī*, le mariage avec le fruit *bel*, et le *bārḥā tayegu*. Le premier rituel, le *ihī*, consiste en une cérémonie élaborée au cours de laquelle un large groupe de filles pré-pubères, appartenant aux différentes castes newars, mis à part celles des Intouchables et des brahmanes Diāḥ, est donné en mariage à un époux surnaturel représenté par le fruit du *bel*, considéré comme Suvarṇakumāra, une forme de Viṣṇu ou de Bouddha (Gutschow et Michaels, 2008 : p. 93). Cette cérémonie est communément dénotée comme un « mariage fictif » (Allen, 2000 : p. 211). Selon notre informateur Ramesh Man Shrestha, interviewé à Jyatha (Katmandou) le 5 novembre 2014, le mariage *ihī* aurait été institué au cours du XIV^{ème} siècle, quand une rapide mais violente invasion musulmane toucha le Népal : « *In Newar communities, children girls are married three times [les autres deux formes de mariage sont le bhārā tayegu et le mariage tout court avec un époux humain]. This because, during Malla period, that time Muslim warriors attacked here and used to kidnap and rape virgin girls. In the community, people decided that if all the girls were married, Muslim warriors didn't rape them. The first marriage is the ihī marriage, the marriage with the bel fruit. After this marriage, a girl can*

have sindur, the marriage's tika, and if Muslim warriors see this they don't rape them ». Toutefois, Gutschow et Michaels suggèrent que le mariage *ihī*, tout comme le *bhārā tayegu*, doit plutôt être considéré comme un rituel d'initiation.

Plus intéressant, pour l'avancement de notre travail sur le folklore narratif des Newars, est certainement la séclusion rituelle du *bhārā tayegu*. Après le premier mariage *ihī* et avant la ménarche, la première période de menstruation, les jeunes filles newars doivent se soumettre à un autre rituel interprété traditionnellement comme un mariage avec la divinité solaire, Surya. Ce rite prémenstruel est tout à fait similaire au *guphā basne* (nép. s'asseoir dans la caverne) des hautes castes hindouistes Indo-népalaises, Bahun et Chhetri, qui prévoit une réclusion de vingt ou vingt-deux jours (Bennet, 1978). Au cours de ce rituel newar, un groupe de filles⁸⁸ est enfermé pendant douze jours à l'intérieur d'une chambre de la maison. Au cours de cette réclusion, les filles ne peuvent pas voir la lumière du soleil, ni rencontrer les membres masculins de leur famille. Le long des premiers jours de réclusion, les filles doivent préparer une représentation du *bārḥā khyāk*, une ontologie semi-divine censée partager avec elles cette période liminale : elles construisent une poupée en tissu blanc afin qu'elles puissent percevoir la figure du *bārḥā khyāk* dans l'obscurité de la chambre. Même si cet être ne peut qu'apparaître au cours du sixième jour de réclusion, les filles peuvent décider de l'évoquer déjà à partir du deuxième ou troisième jour.

One of the visiting elder girls switches off the light and the girls will listen in the dark for any unusual noises to ascertain the presence of the ghost. The scene ends in them teasing and tickling each other. Once the light is on again, one of the girls will admit to having seen the white shadow of the ghost and any disorder in the room will be attributed to it.
(Gutschow et Michaels, 2008 : p. 175)

Notre informateur Ramesh Man Shrestha nous dit que les formes que les fumées légères du *dhup* dessinent dans le noir peuvent donner l'illusion qu'il y a une présence qui se déplace dans l'obscurité. A ce propos, Allen (2000 : p. 230) suggère que l'étymologie du nom *khyāk* dériverait du terme newar *khiyuh*, obscurité.

Cette ontologie fantastique doit recevoir des offrandes (*khyāḥbvaḥ*) régulières au cours de la période de réclusion : en effet, si le *bārḥā khyāk* n'est pas satisfait, il peut sortir ses griffes et monter, au cours de la nuit, se coucher sur la poitrine des filles endormies (p. 231). Dans cette action, il apparaît donc pleinement dans sa fonction de *succube*, ce qui nous permet de tisser le lien avec l'expérience de la paralysie du sommeil. En outre, nous devons aussi mettre en évidence le fait que, originellement, cette ontologie surnaturelle était censée être de nature masculine mais, en craignant qu'elle puisse avoir des rapports sexuels avec les jeunes filles vierges, la tradition a opéré

⁸⁸ Dans le cas où une fille se trouve à devoir affronter cette séquence rituelle en solo, le nom du rituel devient *bārḥā cwanegu* et il suit la même organisation de base du rituel de groupe (Allen, 2000 : p. 228, note 13).

une transformation en ontologie féminine. Allen (p. 233) interprète le *khyāk* comme un agent déflorateur dans sa fonction de symboliser l'arrivée de la sexualité (cf. Gutschow et Michaels, 2008 : p. 175). Sushila Fischer Mananadhar (2000) nous rapporte son expérience en affirmant que : « *as I am a Newar woman I had undertaken the rite and have had a lot of chances to carefully observe the ritual in other occasions. The elderly women would tease the confined girl that if barhakhya did not come to sleep with you, he did not love you* » (p. 225). Selon elle, le rituel représenterait une sorte de romance symbolique entre la jeune fille et le *bārḥā khyāk* qui a comme objectif celui de préparer l'initiée à la vie conjugale.

Un autre aspect qui nous permet d'avancer dans la compréhension du lien entre le *bārḥā khyāk* et ce rituel de réclusion met l'accent sur une situation limite qui peut se réaliser au cours du *bārḥā tayegu* : si une fille meurt au cours de cette cérémonie, son *ātmā* se transformera en une des formes de *khyāk*, le plus souvent en *kālo khyāk* ou en *bārḥā khyāk*. Le folklore narratif des Newars concernant ce moment imprévu particulièrement touchant du rituel nous permet de noter que la restriction rigide imposée aux jeunes filles de ne pas voir la lumière du soleil s'applique aussi dans le cas d'un décès. En effet, le corps d'une fillette qui décède au cours du rituel ne peut pas être ramené en dehors de la maison pour une célébration normale des rituels funéraires car il risquerait de venir en contact avec le soleil, sans que la cérémonie du *bārḥā tayegu* ait été complètement accomplie. Le corps doit donc être enterré au-dessous (nép. *tala gaḍne*) des raides escaliers en bois qui conduisent aux étages supérieurs dans les maisons traditionnelles Newars (nép. *bharyañ* ; new. *swāna*). A partir de ce moment, les habitants de la maison doivent offrir quotidiennement une *pujā* au *khyāk* pour éviter qu'il puisse nuire aux membres de la famille [v. Annexe Himalaya : doc. 18]. Deux informateurs Newars de Sano Gāun (Salyantar V.D.C. –8, district de Dhading), Binod et Ishwor Shrestha, et un de Bhaktapur, nous ont confirmé le fait que si la *pujā* n'est pas acceptée par le *khyāk*, celui-ci peut se manifester comme une ombre noire en attente au-dessous des escaliers en bois pour attraper (nép. *samātnu*) les jambes des personnes qui montent ou descendent. Toffin (1984 : p. 579) nous rapporte aussi que ce *khyāk* – que Lall (2007a : p. 195) appelle plus précisément *yan khyāk* – peut aussi actionner le rouet, ce qui laisse tous les habitants de la maison pétrifiés.

Dans un complément d'interview, le *jhākri* Umesh Kumar Rajbhandari nous révèle que le *jāte khyak* ne serait qu'une forme particulière du *bārḥā khyāk* qui intervient au cours des rituels d'initiations des jeunes filles Newars. Encore une fois, le classement initial que nous avons proposé semble perdre la solidité des limites de ses catégories taxinomiques : la richesse du folklore newar peut difficilement être enfermée dans une structure trop rigide. Afin d'obtenir d'autres documents narratifs concernant cette ontologie fantastique, nous avons donc organisé une collecte spécifique

visant à mettre en relief les diverses formes de *khyāk* en décelant ainsi un univers surnaturel complexe et dynamique. Pour rendre plus intelligible notre analyse, nous avons donc organisé nos données dans la figure 28.

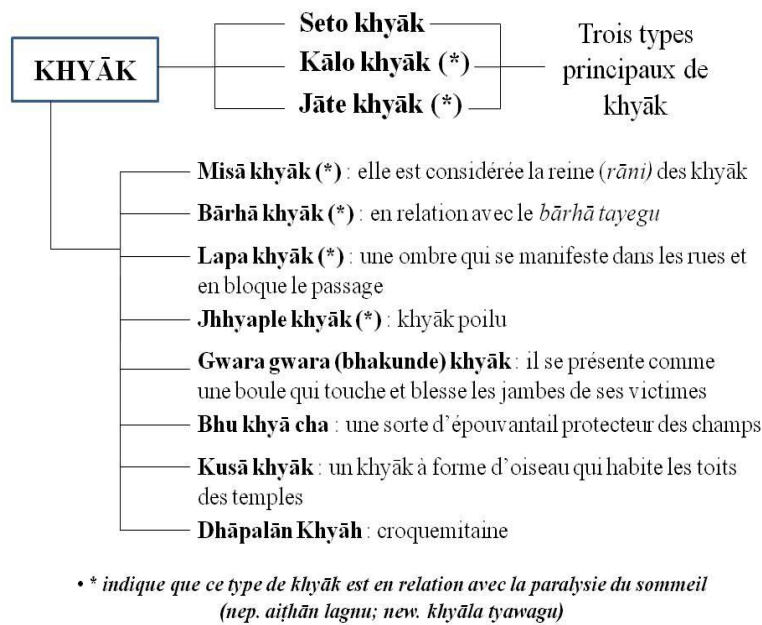


Figure 28. Organisations des diverses manifestations formelles du *khyāk*

Nous présentons rapidement les typologies que nous avons pu identifier au cours de nos enquêtes. Nous commençons par le *misa khyāk* (new. *misa*, fille) qui représente une forme féminine du *khyāk* considérée être, dans la hiérarchie de ces êtres fantastiques, comme une sorte de reine des *khyāk*. Le *lapa khyāk* (new. *lapa*, route bloquée) se manifeste très généralement comme une ombre noire qui traverse les routes ou les jardins extérieurs des maisons newars, en empêchant les personnes qui s'attardent dans la nuit de passer. Nous avons déjà indiqué que, souvent, ces esprits bloqueurs ne sont pas des êtres négatifs mais qu'ils cherchent plutôt à protéger les personnes de possibles attaques d'autres esprits certainement plus nuisibles. L'informateur Ramesh Man Shrestha nous a raconté que, au cours d'un *pancha dhān pujā*, une offrande de cinq différents types de graines de riz, dans sa communauté Newar, il avait rencontré, alors qu'il rentrait chez lui, tard dans la nuit, un *lapa khyāk* qui bloquait la porte principale d'entrée. Le *jhhyaple khyāk* est tout simplement un *khyāk* poilu, qui pourrait bien faire le couple avec le *gwayadu misa*, un *khyāk* qui porte des moustaches épais (Lall, 2007a : p. 195). Une figure plus intéressante est le *gwara gwara khyāk*, l'homologue du *bhakunde bhut* (new. *gwara* et nép. *bhakunde*, forme ronde, boule), qui se présente comme une boule de tissus roulés [v. Annexe Himalaya : doc. 19] : cet esprit rond peut tomber du haut du plafond et rouler rapidement tout autour dans la pièce où il est apparu, en

heurtant les jambes des présents (*kuṭṭama hirkāunu*) pour, enfin, disparaître. Le *kusā khyāk* (new. *kusā*, parapluie) est un esprit à forme d'oiseau que l'on peut entendre chanter, le matin à l'aube, en émettant des sons vibrants depuis les toits des temples : il s'agit concrètement d'un élément architectural en argile servant de gouttière que l'on peut trouver sur les toits de nombreux temples de Katmandou. Enfin, le *bhu khyā cha* est un épouvantail que les villageois mettent dans les champs (new. *bhu*) pour les protéger des ravages des animaux sauvages. Toffin (1977 : p. 73) souligne l'importante fonction de ces épouvantails, fixés aux quatre coins des champs, après le semis⁸⁹.

Le *khyāk* revêt aussi une autre fonction importante dans le folklore des Newars, celle de croquemitaine. Le *dhāpālam khyāk* est ainsi une sorte de croquemitaine⁹⁰ protagoniste d'une chanson très connue dans le folklore Newar. Notre informateur Dipendra Bajracharya nous a raconté que les parents ont l'habitude de chanter cette chanson aux enfants pour les épouvanter et éviter ainsi qu'ils puissent sortir de chez eux, surtout après le coucher du soleil. Le terme *dhāpālan* serait une onomatopée indiquant le bruit produit par une ouverture violente de la porte principale des maisons traditionnelles newars. Les habitations newars se présentent typiquement par une entrée (*chendī*) qui s'ouvre directement sur la route et par un escalier raide (nép. *bharyān* ; new. *swāna*) qui permet de monter dans les parties les plus importantes de la maison : une puissante porte en bois ferme l'accès au premier étage, le *mātan*. Ce type de *khyāk*, tout comme le *bārḥā khyāk*, est censé habiter sous ces escaliers. De suite, nous rapportons la chanson que notre informateur nous a proposée, avec une traduction en français :

<i>Kune su wala?</i>	Qui est au fond des escaliers?
<i>Dhāpalān Khyāh.</i>	Le <i>Dhāpalān Khyāh</i> .
<i>Chhu yāh wala?</i>	Qu'est-ce qu'il est venu y faire?
<i>Bhoy nah wala.</i>	Manger un gâteau de la fête.
<i>Chhu bhoy?</i>	Lequel?
<i>Lākhāmari bhoy.</i>	Un <i>lākhāmari</i> .

⁸⁹ Nous avons relevé cette même fonction de protecteur des champs dans un document collecté le 16 mai 2014 auprès de Mohan Keimrich qui nous rapportait l'existence d'une forme particulière de *bhut*, le *sarma rāja*. Il s'agit d'un esprit très puissant : si on connaît le bon *mantra*, il est possible d'enfermer le *sarma rāja* dans une plante que l'on veut protéger (ex. une mangue) et, si une personne malhonnête s'approche du fruit avec l'intention de le voler, le *sarma rāja* se manifeste et commence à serrer très fort (*chhoḍnu*) la main ou le bras du voleur qui reste paralysé sur place. Si le possesseur du *mantra* n'arrive pas tout de suite pour le libérer, le *sarma rāja* peut même tuer le voleur.

⁹⁰ Une autre figure qui revêt les fonctions de croquemitaine dans le folklore Newar est le *lākhe*, un être fantastique à la longue langue qui sort de sa bouche, entre ses grandes dents pointues. Il est censé emporter avec lui les enfants qui font des caprices et jouent de mauvais tours (*jiskāunu*). Tout comme le *khyāk*, cette ontologie aussi est mise en scène au cours de l'Indra Jātrā : elle parcourt rapidement les ruelles de Katmandou, suivie par des groupes de jeunes qui l'incitent à libérer toute son énergie effervescente. Le *lakhe* représente, en effet, l'énergie déchaînée de Kālo Bhairab, forme terrifiante et énergétique de Śiva.

Ulin gāh lā?

Ça lui suffira-t-il?

Magāh.

Non.

Cette description, absolument pas exhaustive, des différentes formes de *khyāk* nous montre la richesse du folklore narratif des Newars qui tourne autour de cette ontologie fantastique. Comme nous l'avons déjà indiqué dans notre schéma (figure 28), la plupart de ces esprits interviennent aussi dans le déclenchement d'épisodes de paralysie du sommeil. Le mot newari pour définir ce trouble du sommeil est *khyāla tyāhwagu*, où le mot *tyāh* indique, selon nos informateurs, l'action de presser, écraser. Comme la plupart des termes indiquant la paralysie du sommeil, celui newari fait aussi référence aux sensations d'oppression que cette expérience permet de vivre. Nous avons eu la possibilité de collecter un récit très intéressant qui nous permet, en même temps, de mettre en évidence la fonction d'incube du *khyāk* et son caractère facétieux et burlesque. Notre informateur de Sano Khokana (district de Lalitpur) nous a raconté que, quand une personne est en train de se reposer, un *khyāk* peut décider de s'amuser un peu en lui déposant un *parāl*, une paille de riz⁹¹, sur la poitrine : il laissera ensuite, à quelques mètres du dormeur, dans une position bien visible, une petite sacoche pleine d'argent. La personne se réveillera alors de son sommeil et se trouvera écrasé par la paille de riz qui, dans cette situation surnaturelle, lui pèsera tellement sur la poitrine qu'elle l'empêchera de respirer ou de réaliser même le plus simple des mouvements. Si le sujet en paralysie réussit à vaincre cette paralysie écrasante, il pourra récupérer la pochette et en gagner la récompense. Goodman (1992 : pp. 28-29) nous rapporte une version plus structurée de ce récit, où la référence à la paralysie du sommeil a été contaminée par d'autres motifs narratifs : un jeune homme, voulant gagner une récompense du *khyāk*, entre dans une maison hantée de Bhaktapur avec de la *gānjā*, du chanvre à fumer, des sucreries et une corde, en assurant pouvoir capturer cet être fantastique. Comme prévu, cet être s'approche de lui, menaçant, pour lui demander ce qu'il est en train de fumer. Le jeune lui offre de la *gānjā* et quelques sucreries mais, quand le *khyāk* en demande encore, il lui dit ne pas vouloir lui en donner d'autres car il craint que, une fois que les bonbons seraient terminés, il puisse décider de le tuer. Le *khyāk* le rassure sur ses intentions et lui dit que, s'il veut, il pourrait le lier avec une corde pour éviter une possible attaque qu'il n'aurait cependant

⁹¹ La référence au *parāl* a été modifiée en développant un lien avec un possible remède apotropaïque pour éviter que le *khyāk* puisse déclencher un épisode de paralysie du sommeil. Un informateur anonyme de Patan nous a dit que si l'on va se coucher en mettant une paillette de riz derrière l'oreille, le *khyāk* ne pourra pas attaquer : « *one remedy or treatment for this khyāk is a rice straw: you must put a little rice straw onto the ear and the black khyāk cannot touch you. When the khyāk comes in the night, you feel it on all the body, he is beating you... The man cry a lot, so much... his voice is very load but nobody can hear that one. Now it is very difficult to see it, but thirty, forty or fifty years ago it was very common: the society, the people and the beliefs were different. No movements: the person who is victim has a lot of movement but nobody can see them. If you are sleeping with your wife and the khyāk comes to you, the wife cannot see anything, it's a sort of paralysis. But with the rice straw you can protect yourself from him* » (document collecté le 15 mars 2013).

jamais faite. Une fois que le petit être farceur est bien ligoté, le jeune lui dit qu'il ne libérera pas de peur d'être ensuite tué. Le *khyāk* lui propose alors de prendre son *manachintay*, une pochette qui pourra lui donner tout ce qu'il désire. Le jeune accepte, il libère le *khyāk*, qui s'enfuit aussitôt avant le chant du coq, et il demande l'immortalité. La normalité sera ensuite rétablie par l'intervention des divinités.

Dans ces récits, la nature cauchemardesque du *khyāk*, souvent considérée comme principale cause surnaturelle déclenchant la paralysie du sommeil, se mêle avec sa naïveté et son esprit farceur et bouffonesque. Nous retrouvons ce caractère bouffonesque dans des mises en scène cérémonielles ayant comme protagonistes ces ontologies fantastiques. Comme nous l'explique Toffin (2011) :

In the Newar culture of Katmandou Valley, bathahs display a number of affinities with clowns and humorous characters, such as the Newari kava (skeleton) and the khyah (dangerous spirit, joke), who play an important role in traditional theatrical performances and make the audience laugh, especially with their typically scatological and erotic behavior and gesture. (p. 4)

Le *bathah* (new. intelligent, rusé) est un personnage typique des représentations comiques et clownesques qui se caractérise par sa fourberie farceuse. Dans les villages ruraux newars, nous trouvons le genre des *khyāla*, au nom intéressant, des sortes de « mascarades ou de bouffonneries qui se déroulent spontanément dans la rue » (Toffin, 1977 : p. 77, note 30), manifestations auxquelles seuls les hommes peuvent participer, en se déguisant en animaux ou en différents personnages traditionnels.

Ce qui nous intéresse le plus d'un point de vue de nos comparaisons ethnographiques concerne le fait que notre *khyāk*, cet incubé newar croquemitanisé, semble revêtir un rôle identique à celui que la chauchevieille des Alpes francoprovençales et occitanes développe dans sa participation aux dramatisations carnavalesques des Alpes. Le *khyāk* devient ainsi un des personnages importants des spectacles masqués qui sont organisés dans les ruelles de Katmandou, les soirs de l'Indra Jātrā, la grande fête d'Indra⁹² qui se déroule chaque année à la fin de la période de la mousson d'automne. L'Indra Jātrā, ou en newari Yenyā, est une des célébrations newars les plus importantes de la vallée de Katmandou et est devenue officielle, même en restant essentiellement régionale, n'étant pas étendue à tout le pays. Depuis la conquête de la vallée de

⁹² Indra est une divinité védique qui est considérée, par l'hindouisme contemporain, comme appartenant au panthéon mineur. Il représente la divinité de la fertilité et de la fécondité, car il contrôle la pluie et les tempêtes. C'est la raison pour laquelle on le célèbre au cours de la festivité de la fin de la mousson. Le mythe de fondation de l'Indra Jātrā raconte que cette divinité, ayant pris une forme humaine, descendit sur la terre des humains pour cueillir des fleurs pour sa mère, Aditi. N'étant pas reconnu par les hommes, il est capturé et lié avec une corde. Sa mère décide ainsi d'intervenir pour libérer son fils et le ramène dans l'un des paradis (le *Swarga Loka*) où il est le seigneur. La première nuit d'Indra Jātrā, les personnes qui ont perdu un membre de la famille dans l'année parcourent, au cours d'une longue procession, le même chemin suivi par Indra et par sa mère au moment du retour chez eux, en espérant pouvoir rencontrer, pour une dernière fois, leurs parents disparus.

Katmandou opérée par la dynastie Shāh, cette fête, tout en construisant un climat d'effervescence collective dans les ruelles de la capitale, développe, principalement au sein des communautés Newars de la vallée, des sentiments contrastés : tout en symbolisant aussi bien l'unité du royaume, elle représente pour les Newars le moment troublant de la défaite de la dynastie Malla et les revendications d'une population longtemps réprimée qui veut, aujourd'hui, faire valoir ses droits qu'elle considère fondés sur l'autochtonie. Il s'agit ainsi d'une célébration qui, en quelque sorte, réifie l'antagonisme entre les deux groupes ethniques de plus grandes dimensions, les Parbatiyās et les Newars, en construisant deux systèmes de mémoire entrelacés reposant sur le rapport vainqueurs/vaincus. Cette fête se compose de deux célébrations principales : 1) la fête d'Indra, avec les nombreux aspects rituels qui lui sont rattachés, et 2) la fête de Kumāri, une fête essentiellement régaliennne (Toffin, 1992). Comme le note Toffin (2009b), cette fête met en scène trois divinités comme protagonistes principales :

Indra, le roi des dieux, prototype de la fonction royale dans le monde hindou ; *Bhairava*, le grand transgresseur, qui incarne la violence de la caste royale des *Kshatriya*, leurs valeurs guerrières, leurs outrances, ainsi que leur puissance de vie ; la déesse vivante *Kumārī*, enfin, forme exotérique de l'ancienne déesse tutélaire des rois *Malla*, *Taleju*, source de pouvoirs et reine symbolique de la cité. (p. 159)

Les danses que nous avons analysées au cours de nos enquêtes sur le *khyāk*, font partie du groupe des Mahākali *pyākhan* (nép. Mahākali *nach* ; les danses de Mahākali), des représentations masquées organisées par des compagnies de danse provenant principalement de Bhaktapur. Ces spectacles, profanes et rituels à la fois, mettent en scène la destruction du démon (*rākshas*) bufle Mahisasur par la puissante divinité féminine Mahākali, forme terrifiante de Durga, avec les deux autres divinités représentant d'autres aspects de cette même divinité, Mahālakshmī et Kumarī. Au cours de ces danses, ces divinités sont accompagnées par un cortège d'êtres fantastiques considérés comme ses compagnons et protecteurs : trois *betal*, deux *bhut-pret*, deux *kawan* deux *jungali* et deux *khyāk*. Les performances dansantes des différents groupes partagent une même structure narrative, même si chaque compagnie peut enrichir son spectacle en proposant des séquences différentes ou de nouveaux personnages. Au tout début de la représentation, les trois divinités se rencontrent avec les autres esprits pour décider quelles mesures elles doivent prendre pour s'opposer au *rākshas*. Les compagnons de ces trois divinités principales proposent une danse d'interlude, avant que Mahākali, Mahālakshmī et Kumarī se lancent dans une bataille contre les démons. Des modèles de mouvement contribuent à raconter l'histoire à travers les séquences dansantes : quand les divinités agitent les épées, elles se trouvent en plein combat. Au moment où l'un des adversaires est tué, les divinités virevoltent en cercle et performent des petits sauts pour célébrer la victoire. Après une première défaite, Kumarī gagne la bataille contre l'un des démons.

Après une danse festive des *kawan* qui célèbrent cette victoire, un autre démon défie Mahālakshmi qui élimine son adversaire et fête la victoire avec une danse des *bhut*. Les *khyāk* aussi peuvent finalement apparaître et s’amuser sur le terrain de danse avec leurs performances festives et clownesques. Enfin, il se déroule la bataille finale entre Mahākali et le démon buffle Mahisasur qui se conclut avec une représentation finale au cours de laquelle les différents personnages apparaissent en compagnie d’un masque représentant le lion Sinha (et d’autres animaux) pour témoigner la prospérité et la paix.

Les deux *khyāk* deviennent les protagonistes d’une danse, le *khyāk pyākhan*, au cours de laquelle ils mettent en scène des jeux d’acrobaties, des bouffonneries et des jeux à caractère sexuel. Au cours de leur performance, les *khyāk* jouent le double rôle de croquemitaine, en s’approchant des enfants qui regardent le spectacle pour les épouvanter de leurs gestes non naturels, et de *bathaḥ*, qui amuse les adultes avec leurs fourberies et comportements facétieux.



Figure 29. Deux *khyāk* à la fin de leur performance au cours de l’Indra Jātrā de 2014, dans la place devant l’Annapurna mandir de Asan (à gauche) ; *khyāk* dansant au Darbar Square de Katmandou au cours de l’Indra Jātrā de 2013 (à droite) (photos de Fabio Armand)

Le Mahākali *nach* n’est pas la seule représentation au cours de laquelle il est possible de voir la mise en scènes des spectacles burlesques de ces ontologies fantastiques : Bal Shrestha (1996) nous rapporte que, au cours du Devī Pyākhan de Shanku, il est possible de suivre des performances dansantes, qui entrecouperont les séquences des danses des divinités, au cours desquelles les *khyāk* peuvent réaliser leurs clowneries. Au cours d’un entretien avec Hari Dangal, Newar de Khokana,

notre informateur nous a dit qu'au cours du *pyn pyākhan*⁹³ (new. *pyn*, fortune, bien-être), une fête qui se déroule le mois de Phalgun (juillet-août), il est possible de suivre des danses où le *khyāk* et le *kankal/kawanča* performant un spectacle dansant.

Pour clore cette section concernant cette importante figure du folklore des Newars, nous voulons souligner encore une fois le lien fondamental entre cet être fantastique et la paralysie du sommeil. Nous avons déjà noté l'intervention du *khyāk* dans l'expérience de paralysie du sommeil en analysant les rites d'initiation des jeunes filles Newars et en présentant quelques narrations traditionnelles. Ces documents attestent une interprétation locale de l'expérience de paralysie du sommeil comme étant déclenchée par cet être fantastique. Le *khyāk* peut se présenter au cours de la nuit (ou pendant le jour) pour monter sur la poitrine du dormeur, en l'écrasant et en l'empêchant de respirer. Bidur Dangol, informateur Newar interviewé à Jyatha (Katmandou) le 17 septembre 2013, nous rapporte son expérience :

« it was almost fifteen years ago, when I went to sleep in the daytime, when I have an half sleep, in a corner, I saw someone was coming: he was like black and he walked like this, you know? So upsudden, I couldn't move, I tried to go but I was sleeping and I couldn't say anything. There it was like dancing dancing. Then, finally, I get up and I ran away. So, it is really the moment when I saw it was a khyāk. So, usually he comes during the daytime. After that I was so afraid and I never sleep in the daytime. It was the really moment of the khyāk. Q: Do you remember in which position you were sleeping? R: Yeah, yeah, I was sleeping on this side [position supine]. Then there was a corner [sur le plafond], the corner was taller and it just came down, just like there, you know? Then I couldn't get up. You know, I couldn't see, but I saw that this thing was really khyāk. (...) I think that I didn't sleep full, but only half sleep, you know, then I saw it. Sudden, I couldn't move, I couldn't move and I was soundless. (...) I still couldn't move and when it left to me I could move, when it disappeared from the wall, then I move. Then I never sleep in the daytime. It never happens in the night but it usually happens in the daytime. »

Ce témoignage nous aide à mettre précisément en évidence les éléments typiques d'un épisode de paralysie du sommeil et de sa composante d'AP3S : le fait de reposer en position supine, l'impossibilité de faire un quelconque mouvement ou de parler et la sensation de présence ressentie représentent nos bases expérientielles pour ramener notre *khyāk* à sa nature d'incube neuralemment réelle.

7. La paralysie du sommeil au Népal : une analyse neuroanthropologique

Dans les pages précédentes, nous avons réfléchi sur les traits de croyance concernant la participation de nombreuses ontologies fantastiques du folklore narratif du Népal aux attaques nocturnes que nous avons identifiées comme épisodes de *paralysie du sommeil*. La *kichkannī*,

⁹³ Au cours de cette fête, une jeune chèvre femelle est jetée dans un étang où un groupe d'hommes se lance pour attaquer, mordre et dépécer l'animal encore en vie. La personne qui réussit à tuer la bête et à en ramener le corps sur la rive est jugé être le vainqueur de cette compétition et il aura le droit de conduire la procession dansante qui s'ensuit.

certaines typologies de *bāyu*, les *boksī* mordantes et le *khyāk* poilus des Newars représentent de très bons exemples qui nous permettent d'aborder différentes interprétations locales que les populations himalayennes ont construites autour des expériences de paralysie du sommeil. D'après nos enquêtes, nous avons relevé que ce type d'expérience semble être très commun auprès des populations Bahun-Chhetri et des groupes ethniques Newars du Népal. Nous avons voulu, au cours de notre période au Népal, relever des matériaux narratifs et nous n'avons pas pu développer notre recherche dans un sens quantitatif, ce qui, malheureusement, ne nous donne pas de données précises concernant la prévalence de ce trouble du sommeil auprès de la population népalaise. Dans cette dernière section, nous proposerons une analyse des documents narratifs que nous avons collectés pour mettre en évidence comment le *sensorium* de la paralysie du sommeil agit expérimentiellement sur l'imaginaire narratif des populations que nous avons étudiées. Ce réservoir sensoriel nous est donc transmis sous forme d'expérience narrativisée et nous permet de mettre en évidence les matrices narratives et lexicales rattachées à la paralysie du sommeil. Nous avons déjà observé que, à côté des nombreux verbes employés pour narrativiser cette expérience, il existe deux termes précis qui sont utilisés par nos informateurs pour la décrire : *aīṭhān*, en népalais, et *tyāhwagu*, en newari. Ces deux termes, comme la plupart des mots qui décrivent ce trouble du sommeil, sont utilisés par les populations locales afin de mettre en évidence un des traits significatifs de l'expérience, celui de l'oppression qui exprime les sensations de pression sur la poitrine et d'étouffement typiques de cette phénoménologie.

La composante d'AP3S de la paralysie du sommeil représente certainement le phénomène qui nous donne le plus facilement accès à la richesse de ce *sensorium* expérimentiel. En effet, comme nous l'avons déjà noté, le phénomène de « présence ressentie » se concrétise dans un ensemble d'expériences d'hallucinations visuelles, auditives et tactiles qui peuvent se déclencher au cours d'un épisode de paralysie du sommeil suite à l'activation de TPJ gauche. L'approche neuroanthropologique BRAINCUBUS nous permet d'analyser ces expériences en utilisant la notion de corps « fantôme » contre-agentif, qui imite et contrarie les mouvements du corps du sujet en paralysie. Certainement, la projection dans l'espace extrapersonnel de ces corps « fantômes » hallucinatoires, pourtant si indéniablement réels, représentent pour le sujet qui les rencontre des événements particulièrement terrifiants qui peuvent le marquer profondément et le pousser à en chercher une explication valable au sein de la communauté dont il fait partie. Le processus de narrativisation de ces expériences nous offre nos objets de recherche, des documents narratifs que nous pouvons creuser à la recherche des matrices expérimentielles qui composent le réservoir sensoriel de la paralysie du sommeil.

Nous avons déjà abondamment écrit sur les typologies d'ontologies fantastiques qui interviennent dans les expériences de paralysie du sommeil. Nous voulons, ici, mettre en évidence quelques caractéristiques partagées de ces corps « fantômes », en partant du *sensorium* visuel issu de la paralysie du sommeil. De nombreux informateurs nous ont rapporté le fait d'avoir souvent ressenti des présences aux cours des épisodes de paralysie. Si, parfois, ces sensations n'étaient que très vagues, dans d'autres cas elles conduisaient à la vision consciente d'une figure, le plus typiquement, une figure noire (*kālo chāyā*) aux traits anthropomorphes. Toutefois, d'autres documents présentent des descriptions précises d'éléments faciaux appartenant à ces hallucinations qui mettent souvent en évidence des yeux remarquables. Nous avons déjà longuement traité, dans le quatrième chapitre de notre écrit, de l'importante fonction de détection du regard dans l'attribution d'une agentivité interactive à une forme (objet, figure, etc.) présentant des traits faciaux. Certains documents que nous avons collectés au cours de nos enquêtes mettent bien en évidence des manifestations visuelles d'ontologies surnaturelles interprétées comme des visages désincarnés. L'exemple le plus intéressant qui nous permet de comprendre la forme basilaire des rapports d'expérience de ce type nous a été transmis par un informateur anonyme, à Jyatha (Katmandou) le 22 septembre 2014 : un ami de notre informateur s'était rendu chez un ami, qui avait perdu sa grand-mère trois mois avant, et, après une longue soirée, il était allé se coucher. Au cours de la nuit, il s'est réveillé et il a vu devant ses yeux, très près de lui, le visage de la grand-mère de son ami qui était en train de lui parler (« *he saw the face of his friend's grand-mother talking with him* ») (E323. *Dead mother's friendly return* ; E422.1.11.2. *Revenant as face or head*). Notre informateur ne nous apporte pas d'autres précisions sur ce fait mais il nous assure que son ami était convaincu qu'il n'était pas en train de rêver et qu'il était bien éveillé. Une autre informatrice, Disu Bhandari, nous fournit une description bien plus précise concernant les caractéristiques faciales des présences qu'elle a perçues au cours de deux épisodes de paralysie du sommeil :

« I saw a figure coming in front of me, walking and standing beside me as it want to tell me something. (...) I was facing up and I see a figure beside me, we were only watching each others. The first time the figure was a very old man, like the people that sell bananas on the road, a Madhesi old man with a tooth broken; he wears a lungi, a long vest typical of Terai. The second time, I saw a young boy, with a beard in his face. He look very angry in face. In this second experience, the image of the boy continuous when I woke up. He came to tell something. He wear a dirty shirt and half pants. After, slowly he disappears. » [pour la transcription complète de l'interview, v. Annexe Himalaya : 20a]

A côté des hallucinations de type visuel, nous avons souvent collecté des sensations auditives qui rendent encore plus réelle l'expérience que le sujet en paralysie du sommeil est en train de vivre. Ces bruits et sons peuvent être très différents les uns des autres mais ils sont souvent en relation avec les autres hallucinations qui peuvent se manifester au cours de ces épisodes de

paralysie. Notre informatrice, Sunita Putesani, nous a raconté qu'elle se souvient, dans son enfance, avoir été réveillée par un bruit étrange dans sa maison de Baudhanāth et avoir ensuite vu une figure de femme qui s'avancait dans la pièce et se penchait vers une de ses sœurs pour lui dire quelque chose : elle pensait que cette figure était celle de sa mère qui s'était suicidée et qui revenait pour communiquer avec ses filles (document collecté proche d'Ekantakuna, district de Lalitpur, le 3 mars 2013) (E323. *Dead mother's friendly return*). Cette même sensation de désir de communication exprimé par la figure qui apparaît au cours des expériences de paralysie du sommeil nous a été rapportée par d'autres informateurs. Par exemple, Gopal Ojha nous a raconté que :

« sometimes, you can hear some sounds (...) Sometime, you can see a shadow and you can hear the noise... you know that someone who speak with you, but if you want to open the eyes you are not able and if you wake up there is nothing. The shadow is only a black figure and it stays near you: he or she is pushing you... » [v. Annexe Himalaya : doc. 20b]

Particulièrement intéressant est le témoignage que Jitendra Rai Bajracharya nous a consigné à Kupondole (district de Lalitpur), le 24 octobre 2014 : *« I feel like the sound of the wind coming from the open window of my room. Then, I saw the shadow coming from the open window »* [v. Annexe Himalaya: doc. 20c]. Dans ses mots, nous pouvons très clairement mettre en évidence le lien entre les hallucinations visuelles et auditives qui contribuent à construire des bases expérientielles réalistes de l'expérience d'AP3S : en effet, notre informateur nous a rapporté que, avant d'observer l'ombre oppressante entrer dans sa chambre, il a entendu le bruit du vent, comme si le souffle avait ouvert la fenêtre pour permettre à cette figure fantasmagique d'entrer à l'intérieur. De même le rugissement du tigre « fantôme » qui a attaqué notre informateur, Narayan Simkhada, en lui sautant sur la poitrine et en l'empêchant de respirer nous aide à comprendre le réalisme de ces événements terrifiants [v. Annexes Himalaya : doc. 20d].

Pour conclure cette section concernant la paralysie du sommeil, nous voulons prendre en considération un aspect encore trop peu étudié du grand réservoir sensoriel de la paralysie du sommeil, le *sensorium* tactile. Comme nous l'avons déjà noté, une modalité singulière du *sensorium* neural de la paralysie du sommeil met en évidence une sensation transculturellement partagée de pilosité tactile des ontologies incubes. Nous l'avons vu chez la *kichkannī* aux longs cheveux noirs qui séduit ses victimes en paralysie du sommeil ou chez le *khyāk*, cauchemar anthropoïde velu, qui vient se coucher sur les jeunes filles newars dans l'obscurité de leur réclusion rituelle. Les longs cheveux de ces êtres surnaturels contribuent à souligner les connotations sexuelles que l'expérience du cauchemar peut, parfois, comporter. Holland (2003) nous rapporte, par exemple, une expérience de l'incube féminin d'Indonésie chez les Toraja des Célèbes :

I went to sleep about 10:00 P.M., but my eyes were still open ! But my body was already asleep. But my eyes were still open and I could see. I thought, "Oh, what is this ?" Then it came. It came and trampled on my stomach ! Then it trampled on my hands and legs. I wanted to say something, but I couldn't speak ! I wanted to yell, but nothing would come out. [It looked like] a woman [...] like a human, but her hair wasn't tied up. Her hair was very long. (p. 174)

Cette attaque de *tauan* permet à l'informateur d'identifier le sexe de cet être fantastique car, comme nous le précise Holland, « *women unbind their uncut hair only in very private contexts, such as bathing and lovemaking, and when they are possessed by spirits during the course of special rituals* » (p. 174) (cf. Cathiard & Armand 2014 : p. 70).

Les références à des sensations tactiles au cours d'un épisode de paralysie du sommeil sont très communes et peuvent se développer de nombreuses façons différentes, qui ne présentent pas toujours des liens si précis avec les connotations sexuelles que ces expériences peuvent parfois présenter. Un très bon exemple est celui du père de notre informatrice Yudina Poudel :

« One night, he woke up and he could not move. He felt a pressure on the chest (tichnu) and he saw a girl sit on his chest. She could not see her face, she was like a shadow (chāyā) but he remembers that she had a very beautiful hand. He felt that, he didn't see it with eyes. » [v. Annexe Himalaya: doc 20e]

La sensation que cette ombre féminine possède une main douce et jolie représente très bien le *sensorium* tactile de la paralysie du sommeil. Une autre sensation très commune est celle de sentir la couverture glisser au-dessus du corps, comme si une présence est en train de la tirer. Murari Prashad Khamal nous a raconté son expérience, d'il y a quelques années, quand il était en train de dormir dans sa nouvelle maison de Ramkot, dans les collines proches de Katmandou : il a eu la sensation que la couverture était en train de glisser vers ses pieds (« *I feel my blanket going downside, going away* »), comme si quelqu'un était en train de la tirer du chevet de son lit (E279.2. *Ghost disturbs sleeping person* ; E279.3. *Ghost pulls bedclothing from sleeper*). L'expérience de notre informateur devient ensuite plus terrifiante car il voit un bras « fantôme » apparaître de derrière ses épaules et lui serrer le cou (« *neck chhāpnu* »). Il prend alors une aiguille, *siyo*, et la plante dans la main fantasmagorique (E434.5. *Steel as protection against revenants*) : il voit alors couler quelques gouttes de sang et la main disparaît aussitôt (document collecté le 10 septembre 2014, à Thamel, Katmandou). Si cette expérience nous permet de mettre en évidence des motifs narratifs très communs du folklore international, un long récit détaillé des expériences de paralysie du sommeil [v. Annexe Himalaya : doc 20f] d'un autre de nos informateurs, Rishi Shrestha, nous livre encore quelques éléments intéressants de ce *sensorium* tactile :

« I was awake, I was sleeping in my bed, I couldn't move my hands, I couldn't move my feet... I could only see, I couldn't move my head, I could only turn my eyes right and left

[typique de la phase R.E.M du sommeil] and I could see people coming around me. I could feel that they touched me, that they really touched me, they caressed me and my body, they touched my dress, they touched my body, they touched my head, they caressed my hair, they were moving my hair. »

La plupart des documents narratifs concernant des expériences de paralysie du sommeil que nous avons collectés au cours de nos enquêtes au Népal présentent les traits typiques de la paralysie et de l'oppression [v. Annexe Himalaya : doc. 20g-m]. Nous avons voulu ici mettre en évidence les aspects les plus intéressants de notre collecte pour montrer la richesse des matrices sensorielles de la paralysie du sommeil. Les témoignages que nous avons présentés rapportent principalement les éléments en rapport avec la composante d'AP3S de ce trouble du sommeil qui représente l'aspect le plus communément narrativisé. Toutefois, nous avons pu collecter un cas, intéressant pour sa rareté, concernant la composante d'OBE. Notre informateur, Padan Itani, un professeur de l'école de Ranipauwa (Salyantar V.D.C., district de Dhading), nous a rapporté que :

« Another time, I was sleeping and I'm flying. My hands do like this [il agite ses bras comme à vouloir imiter les ailes d'un oiseau quand il s'envole] and in dream I fly. My hand goes over and over to touch the wall and that time I wake up. When I wake up my hand were in the wall, running until the wall. »

Après avoir écouté son témoignage très particulier, nous avons décidé de l'interroger encore pour comprendre à fond ce qu'il avait ressenti au cours de ce vol onirique en paralysie du sommeil. Il nous a alors précisé que, quand il a vécu ce phénomène, il était en train de dormir en position supine avec les bras le long du corps. Quand il a commencé son « rêve », il a eu la sensation que ses mains ont commencé à s'éloigner du corps, « *running until the wall* », un mur qui n'était pas proche du lit où il était en train de reposer mais du côté opposé de la pièce. Quand les mains ont enfin touché le mur, il se rappelle de manière vivide s'être réveillé avec la sensation que ses membres se trouvaient encore en contact avec le mur, au fond de sa chambre. Cet *unicum* de notre collecte nous permet de réfléchir sur la dissociation entre le corps vu et le corps senti. Dans ce cas, notre sujet semble décrire son expérience d'une perspective visuo-spatiale localisée dans son propre corps physique mais en observant les mains appartenant à son corps parasomatique qui s'allongent jusqu'à rejoindre le mur opposé de la pièce. Les deux corps, celui physique et celui parasomatique, appartiennent au *self* du sujet. La possible activation de TPJ droit, au cours de l'expérience de paralysie du sommeil vécue par notre informateur, nous autorise à interpréter cet épisode dans le cadre d'une OBE, où l'on peut déceler un processus de désintégration multisensorielle et proprioceptive de l'espace personnel du sujet.

Ces considérations nous permettent d'appréhender la nature neuralemment réelle de nombreuses ontologies fantastiques qui hantent l'imaginaire narratif des Parbatiyās et de Newars de

l'Himalaya népalais. Grâce au modèle anthropologique neurocognitif BRAINCUBUS, nous avons pu aborder ces ontologies surnaturelles, décrites transculturellement dans une énorme variété d'entrées narratives et lexicales, comme des corps « fantômes » issus directement des deux composantes, AP3S et OBE, de la paralysie du sommeil. Le cerveau humain devient ainsi un *incubateur* d'incubes, avec un *sensorium* spécifique dont nous avons pu relever les éléments, tels que les impressions visuelles, auditives et les traits tactiles. Cette analyse nous a enfin permis de démontrer, pour un ensemble d'expériences cognitives conscientes, universellement partagées par notre espèce appartenant aux êtres homéothermes, comment elles peuvent accueillir des systèmes de croyance et des structures narratives *homologues*, en traversant des domaines culturels alpins assez différents, des Alpes francophones à l'Himalaya du Népal.

Du comparatisme à une Anthropologie neuro-cognitive comparée

Ou de Cogne (AO, Italie) à Uluru (NT, Australie) :

la tangibilité neurale du patrimoine

des narrations d'expérience de l'Humanité

Des *chauchevieilles* écrasantes, de séduisantes *kichkannī* aux longs cheveux noirs et des petits *khyāk* poilus... voilà quelques-uns de nos compagnons de voyage dans cette longue traversée, en narrations, des Alpes francophones et de l'Himalaya népalais. Dans ce parcours visant à franchir les limites entre les systèmes neurocognitifs des êtres humains producteurs d'imaginaire et les élaborations émanant du milieu social et culturel, nous avons su dégager les directions interprétatives qui nous ont permis de développer les connaissances concernant la création cérébrale des ontologies fantastiques qui hantent ces imaginaires narratifs alpins. Nos efforts pour pouvoir bâtir la convergence neuro-anthropologique vers le champ de l'ethnographie alpine nous ont donné accès à la nature *neuralement* réelle de ces êtres fantastiques qui apparaissent dans les deux composantes spécifiques de l'état dissocié du cerveau connu comme *paralyse du sommeil*, OBE (*Out-of-Body Experience*) et AP3S (*Alien Presence Sensed from Self Shadowing*). Nous retrouvons ces mêmes ontologies surnaturelles dans les genres narratifs repérés par la folkloristique comme récits d'expérience et récits de croyance (*belief narratives*), ainsi que dans les dramatisations qui les mettent en scène, comme croquemitaines familiaux ou cérémoniels, dans les domaines alpins que nous avons considérés.

Nonobstant les solides preuves neurologiques que nous avons apportées dans notre travail de recherche, l'anthropologie de la religion et la folkloristique continuent à aborder le domaine de l'imaginaire narratif du surnaturel en utilisant des définitions et une terminologie encore trop fortement ancrées sur des codifications figées de type historico-littéraire. Et le pire est que nous ne pouvons pas trop nous plaindre de cette fermeture des Humanités envers la construction d'une anthropologie neurocognitive, alors que même la nouvelle science cognitive de la religion de Boyer et ses collègues, voulant programmatiquement soutenir une approche pluridisciplinaire dépassant la position traditionaliste des études religieuses, commence par nier tout bonnement l'existence *ab ovo* des ontologies surnaturelles (cf. Sperber & Hirschfeld, 2004). Pour nous, comme nous l'avons déjà clairement soutenu, ces ontologies fantastiques représentent des *corps* « *fantômes* », aussi réels que le sont les membres dits « *fantômes* » chez des patients amputés.

Dans notre tentative de bouger les limites des connaissances et méconnaissances (*academic disbeliefs*) concernant les ontologies fantastiques, nous avons ainsi réussi une unification de la majeure partie de ces êtres surnaturels – classiquement catalogués comme *êtres sauvages* (nains ou fées, ouvertement en *Mahrtenehe*, soit mélusiniens) ; *Spinnstubenfrauen* (« fées » périodiques) ; des lutins ou elfes (incubes) ; loups-garous (mâles de cauche-mare) ; des revenants paralysants, y compris dans les chasses sauvages, processions des morts et sabbats ; des sorciers et diables (cauchemars stryges), ... jusqu'à leurs avatars croquemitainisés, dramatisés ou pas – tous comme des corps « fantômes », issus originellement des composantes AP3S et OBE de la *paralysie du sommeil*. Nous devons rappeler que tous les êtres fantastiques que nous pouvons repérer dans les patrimoines narratifs de par le monde ne sont pas des corps « fantômes ». Pensons, par exemple, au phénomène des feux follets, ces petites flammes dansantes dans la nuit souvent interprétées comme des esprits, aux origines physiquement explicables par l'oxydation de composés gazeux (phosphine, diphosphate, méthane, etc.) produite par la décomposition de matières organiques. De même, les vouivres des Alpes, ces couleuvres flamboyantes traversant les cieux, ne pourraient être que des étoiles filantes ou des météores, tout comme le *tatzelwurm* des Alpes germaniques, énorme vers poilu représenté, depuis le Moyen Âge, comme animal fantastique, pourrait bien être issu d'une interprétation de musaraignes processionnaires. Nous distinguons donc clairement deux sources différentes qui contribuent à fournir des indications concernant la rencontre avec des ontologies fantastiques. Une source exogène issue, comme nous l'avons vu, d'une interprétation *intuitive* d'un phénomène externe tout à fait naturel – *mirabilia* partie des *naturalia* pour évoquer Gervais de Tilbury. Et une source endogène, sans entrée sensorielle externe, comme les corps « fantômes », neuralement réels – devenus, longtemps après le XIII^{ème} siècle de Gervais, et en continuation des membres fantômes, aussi des *naturalia* – lesquels puisent leurs attributs dans le riche *sensorium* de la paralysie du sommeil.

Dans notre analyse des documents narratifs des Alpes francophones et de l'Himalaya népalais, nous avons mis en évidence la matrice sémantique de la paralysie qui traverse d'une façon plus ou moins régulière les narrations que nous avons présentées. Comme nous l'avons plusieurs fois indiqué, la présence manifeste de cette matrice sémantique est assez rare dans la construction des catégories terminologiques utilisées pour indiquer la phénoménologie du cauchemar. Dans nos recherches, nous avons pu individualiser seulement le terme japonais *kanashibari* (être ligoté comme par un fil de fer) et *vencul* (dérivé du latin *vinculum*, lien) diffusé essentiellement dans le Frioul, la Vénétie et l'Istrie, comme bases clairement transparentes de la sémantique expérientielle de la paralysie. Toutefois les nombreuses narrations qui ne présentent pas une référence directe à la paralysie nous permettent tout de même d'encadrer les bases expérientielles du phénomène en nous

rapportant des sensations d’oppression, d’écrasement et de pression qui représentent, pour nous, des éléments implicites de cette même matrice sémantique.

Il nous reste encore une question – la plus importante – à résoudre pour pouvoir évaluer si notre approche de neuro-anthropologie *comparée* s’est révélée productive dans l’ensemble, non seulement de notre traversée des Alpes francophones et de l’Himalaya du Népal, mais jusqu’à la construction d’un *comparatisme long range* qui puisse embrasser l’histoire évolutive de l’Humanité. Pour comprendre le rôle fondamental de l’expérience de paralysie du sommeil dans l’unification des matrices narratives universelles avec les corps « *fantômes* » fondamentaux, issus des composantes d’OBE et d’AP3S, il nous reste à faire un dernier long voyage, en narration, en Australie, au pays du « Temps du Rêve ». Notre point de départ comprend deux informations exemplaires provenant du peuple Warlpiri, dans le Désert central, que Marie-Agnès Cathiard a pu replacer dans leur contexte à l’occasion d’un voyage à Sydney pour en explorer la littérature (cf. Cathiard & Armand, 2014). Glowczewski (1996) nous fournit une première réponse sur ce que ces « *Rêveurs du Désert* » pensent qu’il se passe lorsqu’ils rêvent :

« *pirlirra* [...] quitte le corps et voyage ; si l’on réveille un dormeur trop brusquement, on risque d’empêcher *pirlirra* de réintégrer sa place, les reins pour les hommes et l’utérus pour les femmes. Et il tombe malade. [...] il dépérit et peut en mourir, à moins qu’au cours d’un nouveau sommeil, l’âme retrouve le chemin de son corps. Parfois elle se loge dans le pied au lieu du ventre. Dans ce cas, une cure rituelle permet de diriger l’âme vers son centre vital. » (p. 247)

Plus récemment, en publiant sa thèse de 2004 en ethnomédecine, Eirik Saerthe (2013) ajoute plusieurs éléments lexicalisés qui précisent les connotations exprimées par le terme *pirlirra* :

A cool pirlirra », *pirlirra-walyka*, denotes a feeling of calm or pleasure, while a « strong *pirlirra* », *pirlirra-pirrjirdi*, indicates confidence or bravery, as does a « comfortable *pirlirra* », *pirlirrapurku*. Someone of « two souls », *pirlirra-jarra*, is undecided. An unbalanced, disturbed or mentally deficient person is said to be « without a *pirlirra* », *pirlirra-wangu*. (p. 63)

Il propose, enfin, un modèle émique qui nous aide à encadrer le processus de sortie et de réintégration de l’ « âme » *pirlirra* dans le corps :

During sleep, the pirlirra can leave the body and travel throughout the physical and spiritual environment —attending ceremony, attaining knowledge, or visiting the heavens. Upon waking, the pirlirra should return to its proper location in the body. However, if a nightmare or other disturbance suddenly rouses the sleeper, the pirlirra could “slip”, usually retreating to the extremities. Consequently, parents rub the faces of their children lightly to wake them, allowing their pirlirra to enter the body slowly and settle in its proper place. Other startling events, such as an unexpected dog’s bark, could similarly cause the pirlirra to shift inside the body [and cause illness]. (p. 63)

Nous avons déjà analysé dans nos documents alpins et himalayens de nombreuses autres références concernant des voyages hors-du-corps chez des sorciers-cauchemars des Alpes ou des *jhākris* du Népal. Nous pouvons ainsi affirmer que le retour de l'âme décorporée (OBE) partie visiter au cours de ses vagabondages nocturnes représente une préoccupation universellement partagée que nous retrouvons, depuis l'héritage tylorien, comme une des possibles matrices des croyances concernant les notions d'âme et d'esprit. Même le neurophilosophe Metzinger (2005) affirme que « *taken as an ontological metaphor, the phenomenology of OBEs inevitably leads to dualism, and to the concrete idea of an invisible, weightless, but spatially extended second body* ». Ce type d'expérience se rapporte donc au premier de nos corps « fantômes » fondamentaux, OBE, et représente « *the folk-phenomenological ancestor of the soul* » (p. 81).

Abry (1997) avait signalé, suite à un entretien de 1990 avec Carlo Ginzburg, la position de ce dernier rejetant tout état neural OBE correspondant au voyage en extase, comme « ni nécessaire, ni suffisant ». Héritage des Humanités sans doute normal à l'époque de ses *Benandanti*, où il évoque deux cas d'épilepsie documentés, qu'il juge d'entrée non pertinents (édition française, Verdier 1980: pp. 36-39, avec pp. 38-39, la note 45 ; p.70 ; p. 139): « le problème des *benandanti* [...] doit être résolu dans le cadre de la religiosité populaire et non dans celui [...] de la psychiatrie » (p. 39). Il ne dit évidemment mot du phénomène le plus important, la *paralysie du sommeil*, qui était certes alors peu connue. Même sort pour l'autre composante de la paralysie du sommeil. Dans ce livre, AP3S n'est reconnaissable en tout et pour tout que dans deux mentions de sujets « écrasés par les morts » (en italien *pesti dai morti*) pour Lucques au XVI^{ème} siècle (p. 47 note 72) et aussi à Bergame (p. 92). Suite à un entretien daté d'octobre 2012, avec un informateur d'Italie du Sud ayant voulu conserver l'anonymat, nous avons pu constater qu'on nomme encore actuellement en Calabre : *i morti che impittano* (*impittare*, piétiner). Le mari roumain décédé, qui sort la nuit de sa tombe en *moroi* pour venir écraser sa veuve est sans doute devenu plus célèbre.

Pierre Lemonnier, dans son livre-somme de son terrain sur les croyances des Papous, *Le sabbat des lucioles* (2006), a osé, au long du chapitre 17, la comparaison transculturelle avec les expériences des *Benandanti* du Frioul, rendus célèbres par Ginzburg. Mais aussitôt après (p. 393) le voilà qui se dédouane par une pirouette, de ces « regrettables tentations », d'une « improbable quête », en rappelant le « péché » méthodologique du *polythétisme*, bien décrié par Rodney Needham (1975). Mais, *pace* Wittgenstein, on ne voit toujours pas pourquoi une expérience de *Chauchevieille*, *Spinnstubenfrau*, un *kanashibari* japonais, etc., tout comme une attaque de *Pisingain siwi*, d'*Imoo'* ou d'*Ombo'* (Lemonnier, p. 96 *sq.*), ne relèveraient pas d'une anthropologie neuro-cognitive comparée ? Sauf si une *paralysie du sommeil* en Papouasie ou en Australie ne serait pas une *paralysie du sommeil* en Frioul, dans la vallée de Cogne ou au Népal ... ? Sauf « péché » de

philosophe logicien ou tabou de religieux, elles sont de manière scientifiquement irréfutable des *états du cerveau homologues*, et ce n'est même pas une question d'espèce humaine, puisqu'on trouve les traces d'*homéothermie* dès les premiers oiseaux, et depuis 70 millions d'années déjà pour nous en tant que mammifères.

Un tout récent entretien avec Carlo Ginzburg conduit par Stéphane Dufoix (2014) nous confirme encore une fois l'aveuglement des Humanistes de notre XXI^{ème} siècle envers nos approches neuro-anthropologiques. En partant de l'exemple des extases des *benandanti*, Ginzburg (2014) affirme :

« [...] je peux lire leur description que je tiens pour vraie au sens émique du mot. Cela n'est pas banal, je vois bien que, dans ce cas, un décalage existe entre les attentes des inquisiteurs et les réponses des accusés. Ce qui veut dire que c'est leur langage à eux, qui s'exprime. Là, pas de distorsion possible. C'est ça la valeur énorme de ce dossier. Cela dit, lorsque je cherche à formuler leur expérience dans mon propre langage, je suis perdu. Mais *je dois dire que je ne suis pas capable d'avoir des expériences comme la leur* [nos italiques]. Est-ce que je pense que celui qui parle était malade ? Non. Est-ce que je pense qu'il mentait ? Non, parce que je vois qu'il y a une cohérence. Est-ce que je pense qu'il y a eu une projection des inquisiteurs ? Non. Au niveau émique, ce sont des aveux vrais. »

Nous devons alors rappeler au grand historien qui a découvert ce trésor documentaire frioulan que, mis à part certains rares individus pouvant déclencher à volonté et contrôler des expériences hors-du-corps (cf. Smith & Messier, 2014), on a déjà un peu moins de la moitié de la population qui peut faire l'expérience d'un épisode de paralysie du sommeil au moins une fois dans sa vie. Même si ça ne lui est jamais arrivé personnellement, faudrait-il que Ginzburg ait eu « émiquement » la grippe H1N1, clairement vraie « étiquement » pour les médecins, pour qu'il affirme ne pas penser que celui qui l'a eue mentait ? Nous voici parvenus en *academic disbelief* aux confins de l'absurde.

Nous pouvons enfin aborder un dernier aspect de ces déplacements hors-du-corps, bien encadrés par le *Motif-Index of Folk-Literature* – notre carte de repérage des motifs narratifs du trésor international des narrations – qui nous rapporte une série de motifs qui s'accorde bien aux inquiétudes partagées transculturellement par les *benandanti*, armés de leurs tiges de fenouil, comme par les *Rêveurs* du désert australien :

E721.1.1. *Sleeper not to be awakened, since soul is absent.*

E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body.*

E721.1.2.2. *Soul of sleeper prevented from returning by moving the sleeper's body.*

Comme nous l'avons vu dans nos documents des Alpes occidentales, ce type d'expérience non-isolée mettant en scène l'esprit sortant sous une forme prototypique de grosse mouche noire pour un voyage extracorporel peut être rattaché à une forme plus typiquement sorcellaire qui répond plus

précisément au motif narratif *G251.1. Witch recognized by seeing wasp (beetle) enter her mouth while asleep. Only when it enters can she be awakened.*

Carlo Severi (2007), qui avait déjà débattu longuement avec Ginzburg (cf. Severi, 1992) à propos du concept de polythétisme après la publication de son ouvrage *Storia Notturna*, nous offre une analyse où il démontre ne pas avoir compris l'aspect le plus fondamental de ces voyages extatiques, en arrivant même à affirmer que « l'avertissement [de ne pas tourner le corps du sujet dont l'âme est partie en vagabondage] ne fait pas entièrement partie de la croyance qui concerne les rituels nocturnes du sabbat » (pp. 51-52). Il propose aussi, dans sa première conclusion, que « [...] dans l'acte de croire c'est bien la *banalité possible* qui fait la force d'une représentation, et non pas sa bizarrerie » (p. 54). Et voici que, pour lui, ce « détail banal » (sic) devient un simple expédient qui a comme fonction d'ouvrir « une sorte de fente dans la description de la scène imaginée de la sorcellerie ; une fente dans laquelle peut glisser l'imagination subjective du croyant » (p. 54). Severi trouve donc normal qu'un individu non délusioennel qui fait une sortie du corps extraordinaire (*sur-intuitive*) puisse mourir « simplement » parce que son corps a été « bougé » ou retourné. Pour nous, au contraire, il n'y a rien d'ordinaire ni de simple dans cette préoccupation partagée par ces voyageurs extatiques. La « reformulation » proposée en seconde conclusion par Severi de *ne pas savoir* s'il faut bouger le corps minimise donc l'inquiétude vécue pour ces sujets en paralysie. Nous devons plutôt dire qu'*il ne faut surtout pas* bouger le corps du sujet ainsi paralysé parce que le risque que l'âme – *intuitivement* l'esprit sous forme d'insecte ou petit animal – ne puisse pas réintégrer le corps par la bouche est physiologiquement mortel.

En effet les récits que nous avons présentés, depuis l'« Espace-Temps » du Rêve australien jusqu'à nos Alpes francophones, en passant par l'Himalaya, nous transmettent clairement une connaissance *intuitive* de ce danger de ne pas déplacer, et plus précisément retourner, le corps du rêveur en paralysie du sommeil. Il s'agit d'un savoir-faire vital pour qui partage avec le sujet en OBE ses récits et sa couche. Les membres de ces communautés savent, en effet, que la personne qu'ils trouvent gisante comme morte en position supine est en état de paralysie du sommeil. Dans cet état, comme dans le sommeil paradoxal, il est impossible de reprendre le contrôle de sa respiration volontaire à cause de la paralysie des muscles intercostaux externes. L'action de retourner sur la bouche une personne en paralysie reviendrait à la mettre en danger de mourir par suffocation. La connaissance de ce savoir-faire primordial devient ainsi une *sur-intuition* acquise pour prévenir le fait que l'âme puisse se perdre pour toujours au cours de ses vagabondages.

La paralysie du sommeil, cet état dissocié du cerveau humain dont la prévalence est assez importante pour ancrer les récits dans des expériences neuralemeent indéniables de corps « fantômes », nous permet de fonder la compatibilité transculturelle de ces motifs narratifs. Comme

nous l'avons expliqué, « dans l'évolution, OBE et AP3S sont là depuis quelques 70 millions d'années, chez nous les mammifères homéothermes caractérisés, et ils sont aussi dans notre cerveau narratif qui date lui de beaucoup moins longtemps, quelques deux millions d'années, au début du pléistocène » (Cathiard & Armand, 2014, p. 81). Les premiers Australiens, arrivés sur leurs côtes il y a environ 50.000 ans, partageaient, comme nous, les mêmes capacités linguistiques et narratives et, comme nous, une proportion non négligeable d'entre eux ont vécu une expérience de paralysie du sommeil. Ils avaient donc développé la capacité d'acquérir et de transmettre en récit cette conscience (*sur-intuitive*) pratique afin d'agir avec précaution sur le corps de l'un d'entre eux qui se trouvait en état d'OBE ou d'AP3S. Comme nous l'avons déjà rappelé en citant Ginzburg (1992), le voyage en extase de l'esprit-âme des *benandanti* (ou de *pirlirra*) « n'est pas un récit parmi tant d'autres, mais la matrice de tous les récits possibles » (p. 284). En intégrant cette affirmation dans une forme neurocompatible pour nos données, nous avons pu unifier les matrices narratives universelles par les corps « fantômes » fondamentaux, OBE et AP3S, issus de TPJ en paralysie du sommeil, dans un modèle de création neurale pour les ontologies fantastiques. L'expérience de ces dernières s'est trouvée *formulée*, pour l'essentiel, telle qu'on l'a retrouvée universellement dans le registre *sapientiel* des motifs *apotropaïques* E721.1.1., E721.1.2., E721.1.2.2., et ce depuis plus de 50.000 ans : elle hantera toujours notre imaginaire, continuant d'enrichir le m/patrimoine narratif de l'Humanité.

*Mirabilia uero dicimus que nostre cognitioni non subiacent, etiam cum sunt naturalia ;
sed et mirabilia constituit ignorantia reddende rationis quare sic sit.*

Nous appelons « merveilles » des choses qui dépassent notre entendement, même si elles sont naturelles ; en fait c'est l'incapacité d'expliquer pourquoi une chose est telle qui en fait une « merveille ».

Préface des *Otia imperialia de* Gervais de Tilbury (ca 1210)

Bibliographie générale

Abad, Peter James B., Tan, Michael L., Baluyot, Melissa Mae P., Villa, Angela Q., Talapian, Gay Luz, Reyes, Ma. Elouisa, Suarez, Riza Concordia, Sur, Aster Lynn D., Aldemita, Vanessa Dyan R., Padilla, Carmencita David, & Laurino, Mercy Ygona (2014), « Cultural beliefs on disease causation in the Philippines: challenge and implications in genetic conseling », *Journal of Community Genetics*, vol. 5, pp. 399-407.

Abry, Christian (1997), « A propos des êtres fantastiques, des récits et des croyances. Réflexions mythologiques, étymologiques et anthropologiques en compagnie de la collecte de Charles Joisten », (en coll. avec A. Joisten). *Leggende. Riflessioni sull'immaginario, La Ricerca Folklorica* (D. Perco Ed.), vol. 36, pp. 49-63.

Abry, Christian (2010) « Qui veille la veillée sur la veille... Êtres fantastiques de la veillée (*Spinnstubenfrauen*) et rites de passage du cours de l'année et de la vie dans les Alpes, en Savoie, Dauphiné et au-delà », Dans Hameau, Philippe, Abry, Christian, et Létoublon, Françoise (dir.), *Les Rites de passage (1909-2009). De la Grèce d'Homère à notre XXIème siècle*, Collection *Le Monde Alpin et Rhodanien*, Grenoble : Musée Dauphinois, pp. 283-302.

Abry, Christian (2011), « Et si l'imaginal cortical fondait l'imaginaire transcendantal ? », dans : Durand, Y., Sironneau, J.-P., & Wunenburger, J.-J. (éds.), *Variations sur l'imaginaire. L'épistémologie ouverte de Gilbert Durand, orientations et innovations*, Fernelmont : E.M.E. Editions.

Abry, Christian, & Joisten, Charles (1976), « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisien du lutin domestique : le « *chaufaton* », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, vol. 2, pp. 125-132.

Abry, Christian, Cathiard, Marie-Agnès, & Diaferia, Marie-Laure (2007), « Enactive Art: Parietal and Frontal Brain Art? From Pictorial to Speech Evidence », *Proceedings of the 4th International Conference on Enactive Interfaces-Enaction in Arts*, Grenoble, p. 25-28.

Abry, Nicolas (2006a), « Les réponses culturelles à la paralysie du sommeil », dans : Abry, Nicolas, & Huss, Valérie (éds.), *Êtres fantastiques. De l'imaginaire alpin à l'imaginaire humain*, Grenoble : Musée Dauphinois, pp. 69-75.

Abry, Nicolas (2006b), « La Chauchevieille en cérémonie : du croquemitaine de Noël au Carnaval », dans : Abry, Nicolas, & Huss, Valérie (éds.), *Êtres fantastiques. De l'imaginaire alpin à l'imaginaire humain*, Grenoble : Musée Dauphinois, pp. 81-84.

Adler, Shelley R. (1991), « Sudden Unexpected Nocturnal Death Syndrome among Hmong Immigrants : Examining the role of the "Nightmare" », *The Journal of American Folklore*, vol. 104, n. 411, pp. 54-71.

Adler, Shelley R. (2011), *Sleep Paralysis. Night-mares, Nocebos, and the Mind-Body Connection*, Rutgers University Press.

Alexandre-Bidon, Danièle, & Berlioz, Jacques, Eds (1998), *Les croquemitaines. Faire peur et éduquer, Le Monde alpin et rhodanien*, vols 2-4.

Alinei, Mario (2009), « Da lat. “meridies” “meriggio delle pecore”, a lat. “mora” e lat. “umbra”. Origine italiche e sviluppo linguistico di un termine della pastorizia transumante », *Quaderni di semantica: rivista internazionale di semantica teorica e applicata*, vol. 30, n. 1, pp. 7-68.

Allen, Michael (2000), *Ritual, power and gender : explorations in the ethnography of Vanuatu, Nepal and Ireland*, New Delhi: Manohar Publisher and Distributors.

Alvarado, C. S. (1986), « Research on spontaneous out-of-body experiences: A review of modern developments, 1960–1984 », dans Shapin, B., & Coly, L. (éds.), *Current Trends in PSI Research*, New York: Parapsychology Foundation, pp. 140–174.

Alvarado, C. S. (2000), « Out-of-body experiences », dans Cardena, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (éds.), *The Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, Washington D.-C. : American Psychological Association, pp. 183–218.

Amatya, Saphalia (2006), *Water and culture*, Katmandou: Jalsrot Vikas Sanstha.

Anurogo, Dito (2009), « The Phenomenology of Tindihan », Actes de la deuxième *ACIKITA International Conference on Science and technology (AICST)*, Jakarta (26-28 août 2012), pp. 152-159.

Armand, Fabio (2004), « Les contes « dè baou », première partie », *Lo Flambò – Le Flambeau, Revue du Comité des Traditions Valdôtaines*, n. 192, 4, pp. 121-133.

Armand, Fabio (2013a), « Les loups-garous et les eaux », *Iris*, « *Hommage à Gilbert Durand* », n° 34, pp. 133-146 ; pour une version augmentée : Armand, Fabio (2013), « Lupi mannari acquatici », *Serclus*, n. 3, pp. 9-27

Armand, Fabio (2013b), *Petit dictionnaire du francoprovençal valdôtains / Piccolo dizionario des francoprovenzale valdostano / Petsou dichonnero de patoué valdôten*, Aoste : Editions Le Château.

Armand, Fabio (2015), « L’espace-temps d’agentivités en sur-intuition dans les narrations des Alpes francoprovençales et de l’Himalaya népalais », dans : *Vivre le temps au jour le jour dans l’aire francoprovençale – Chanter le passé, se projeter dans l’avenir*, Actes de la conférence annuelle du Centre d’Etudes Francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas (Saint-Nicolas, 29 novembre 2014), pp. 15-42.

Armand, Fabio, Armand, Henri, Chabod, Sonia, Chenuil, Michèle, Gal, Georges, Munier, Livio, Tamone, Léonard, & Vautherin, Raymond (2011), *Le français en Vallée d’Aoste. Les raisons d’une présence séculaire*, Saint-Christophe : Imprimerie Duc.

Arnulf, Isabelle (2014), *Une fenêtre sur les rêves. Neurologie et pathologies du sommeil*, Paris : Editions Odile Jacob.

Arzy, Shahar, Landis, Theodor, & Blanke, Olaf (2005), « Out-of-body, out-of-time. Abnormal unity of body and self in space and time », dans Buccheri, Rosolino, Elitzur, Avshalom C., & Saniga,

- Metod (éds.), *Endophysics, Time, Quantum and the Subjective*, World Scientific Publishing Co., pp. 507-530.
- Arzy, Shahar, Seeck, Margitta, Ortigue, Stéphanie, Soinelli Laurent, & Blanke, Olaf (2006), « Induction of an illusory shadow person », *Nature*, vol. 443, pp. 287-288.
- Aserinsky, Eugene, & Kleitman, Nathaniel (1953), « Regularly occurring periods of eyes motility, and concomitant phenomena during sleep », *Science*, n. 118, pp. 273-274.
- Astington, P., Harris, L., & Olson, D. R. (1988), *Developing Theories of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atran, Scott (1998), « Folk biology and the anthropology of science: cognitive universals and cultural particulars », *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 21, n. 4, pp.569-609.
- Atran, Scott (1999), « Folk Biology », dans : Wilson, Robert A. & Keil, Franck C., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge: The MIT Press, pp. 316-317.
- Atran, Scott (2002), *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Atran, Scott, & Norenzayan, Ara (2004), « Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 27, pp. 713-770.
- Bachelard, Gaston (1943), *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, Éditions José Corti.
- Bachelard, Gaston (2011), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, Paris (1^{ère} édition : 1934).
- Baillargeon, Renee (1987), « Young infant's reasoning about the physical and spatial characteristics of a hidden object », *Cognitive Development*, vol. 2, pp. 179-200.
- Bal Shrestha, Gopal (1996), « Visible and Invisible Aspects of the Devi Dances in Shankhu, Nepal », *Contribution to Nepalese Studies*, vol. 23, n. 1, pp. 255-269.
- Barnouw, Victor (1956), « Some Eastern Nepalese Customs : The Early Years », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, n. 3, pp. 257-271.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness*. Cambridge: MIT Press.
- Baron-Cohen, S. (2001), « Theory of mind in normal development and autism », *Prisme*, vol. 34, pp. 174-183.
- Baron-Cohen, S., Leslie, A., & Frith, U. (1985), « Does the autistic child have a "theory of mind"? », *Cognition*, n. 21, pp. 37-46.
- Barrett, Justin L. (2000), « Exploring the natural foundations of religion », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 4, pp. 29-34.
- Barrett, Justin L. (2004), *Why would anyone believe in God?*, Lanham: AltaMira Press.

Barrett, Justin L. (2008a), « Coding and quantifying counterintuitiveness in religious concepts: Theoretical and methodological reflections », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 20, pp. 308–338.

Barrett, Justin L. (2008b), « Why Santa Claus is Not a God », *Journal of Cognition and Culture*, vol. 8, pp. 149-161.

Beggiora, Stefano (2003), *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanesimo delle tribù Saora dell'Orissa*, Milano : Franco Angeli edizioni.

Beggiora, Stefano (2009), « *Anital, pittura sacra dell'India tribale: un patto d'alleanza fra i vivi e defunti dipinto dagli sciamani dell'Orissa meridionale* » *Psychomedia*, area tematica: *Magia, sciamani e guaritori*, Salute mentale e comunicazione (sottosezione: Relazione gruppo-individuo), <http://www.psychomedia.it/pm/grpind/magscia/beggiora2.htm>.

Beggiora, Stefano, Caldironi, Luca, & Giampà, Mario (2002), « *Il sogno e lo sciamano nei gruppi tribali sub-himalayani* » *Funzione Gamma*, vol. 9: “Mito, sogno e gruppo”, Facoltà di Psicologia – Università la Sapienza di Roma.

Beggiora, Stefano, Caldironi, Luca, & Giampà, Mario (2004), « *Sogno iniziatico e stato oniroide nello sciamanesimo indiano e sub-himalayano* », dans: Marinelli, S., & Vasta, F. N. (eds), *Mito, sogno e gruppo*, Roma: Borla.

Bell, Carl C., Shakoor, Bambade, Thompson, Belinda, Dew, Donald, Hughley, Eugene, Mays, Raymond, & Shorter-Gooden, Kumea (1984), « Prevalence of isolated sleep paralysis in black subjects », *Journal of the National Medical Association*, vol. 76, n. 5, pp. 501-508.

Bennet, Gillian (1999), *Alas, poor ghost! Traditions of Belief in Story and Discourses*, expanded and extensively revision edition of *Tradition of belief* (1987), Logan, Utah State University Press.

Bennet, Lynn (1978), « Sitting in a Cave : An analysis of ritual seclusion at menarche among Brahmans and Chhetris in Nepal », *Contribution to Nepalese Studies*, vol. 6, n. 1, pp. 33-45.

Berlioz, Jacques (1992), « Le bourdon vole au sabbat », dans *Etres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)*, *Le Monde alpin et rhodanien*, vols 1-4, pp. 193-198.

Bernède, Franck (1997), « Music and identity among Maharjan Farmers. The Dhymay senegu of Kathmandu », dans “Himalayan Music. State of the Art”, *European Bulletin of Himalayan Research*, n° 12-13, pp. 21-56.

Bernheimer, R., (1952), *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge: Harvard University Press.

Berrios, German E., & Marková, Ivana S. (2012), « The Construction of Hallucination: History and Epistemology », dans : Blom, Jan Dirk, & Sommer, Iris E. C. (éds), *Hallucinations. Research and Practice*, New York, Dordrecht,, Heidelberg et London: Springer, pp. 55-71.

Bhagavad-Gītā (Le chant de Dieu), traduit par Philippe L. De Coster, édition Gita Satsang Gand, Gita Society of Belgium, 2001-2012.

Bhattacharya, F. (2002) « De sang et de sperme. La pratique mystique *bāul* et son expression métaphorique dans les chants », dans Bouillier, V., & Tarabout, G. (éds.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, pp. 241-272.

Bignod, James J., Deans-Costi, Georgina, Goldsworthy, Mitchell R., Robertson, Claire A., McEvoy, Douglas, Catcheside, Peter G. & Mercer, Jeremy D. (2009), « Poor Long-Term Patient Compliance with the Tennis Ball Technique for Treating Positional Obstructive Sleep Apnea », *Journal of Clinical Sleep Medicine*, vol. 5, n. 5, pp. 428-430.

Billiard, M., Besset, A., & Cadilhac, J. (1983), « The clinical and polygraphic development of narcolepsy », in Guilleminault, C., & Lugaresi, E., (éds.), *Sleep-wake disorders: Natural history, epidemiology, and long-term evolution*, New York: Raven Press, pp. 247-257.

Blackmore, S. J. (1986), « Spontaneous and deliberate OBEs: A questionnaire survey », *Journal of the Society for Psychical Research*, vol. 53, pp. 218–224.

Blanke, Olaf, & Arzy, Shahar (2005), « The Out-of-Body Experience: Disturbed Self-Processing at the Temporo-Parietal Junction », *The Neuroscientist*, vol. 11, n. 1, pp. 16-24.

Blanke, Olaf, & Metzinger, Thomas (2009), « Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood », *Trends in Cognitive Science*, vol. 13, pp. 7-13.

Blanke, Olaf, & Mohr, Christine (2005), « Out-of-body experience, heautoscopy, and autoscopic hallucination of neurological origin. Implications for neurocognitive mechanism of corporeal awareness and self consciousness », *Brain Research Reviews*, vol. 50, pp. 184-199.

Blanke, Olaf, Arzy, Shahar, & Landis, Theodor (2008), « Illusory perceptions of the human body and self », dans Goldenberg, Georg, & Miller, Bruce (éds.), *Handbook of Clinical Neurology. Neuropsychology and Behavioural Neurology*, vol. 88, Elsevier, pp. 429-458.

Blanke, Olaf, Landis, Theodor, Spinelli, Laurent, & Seeck, Margitta (2004), « Out-of-body experience and autoscopia of neurological origin », *Brain*, vol. 127, pp. 243-258.

Blanke, Olaf, Ortigue, Stéphanie, Coeytaux, Alessandra, Martory, Marie-Dominique, & Landis, Theodor (2003), « Hearing of a Presence », *Neurocase*, vol. 9, n. 4, pp. 329-339.

Blanke, Olaf, Ortigue, Stéphanie, Landis, Theodor, & Seeck, Margitta (2002), « Stimulating illusory own-body perceptions », *Nature*, vol. 419, pp. 269-270.

Blanke, Olaf, Pozeg, Polona, Hara, Masayuki, Heyndich, Lukas, Serino, Andrea, Yamamoto, Akio, Higuchi, Toshiro, Salomon, Roy, Seeck, Margitta, Landis, Theodor, Arzy, Shahar, Herbelin, Bruno, Bleurer, Hannes, & Rognini, Giulio (2014), « Neurological and Robot-Controlled Induction of an Apparition », *Current Biology*, vol. 24, n. 22, pp. 2681-2686.

Blom, Jan Dirk (2010), *A dictionary of hallucinations*, New York: Springer.

- Blom, Jan Dirk, & Hoffer, Cor B. M. (2005), « Djinns », *Transcultural Psychiatry*, vol. 42, n. 1, pp. 235-247.
- Blom, Jan Dirk, & Sommer, Iris E. C. (éds.) (2012), *Hallucinations. Research and Practice*, New York, Dordrecht, Heidelberg et London: Springer.
- Bloom, Joseph D., & Gelardin, Richard D. (1976), « Eskimo Sleep Paralysis », *Artic*, vol. 29, n. 1, pp. 20-26.
- Boas, Franz (1897), *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*, Washington: G. P. O.
- Boas, Franz (1921), *Ethnology of the Kwakiutl*, Washington: Government Printing Office.
- Boas, Franz, & Hunt, George (1905), *Kwakiutl Texts*, New York: Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 5.
- Bonnet, Marie (1994), *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte*, Torino: Claudiana.
- Bouillier, V., & Tarabout, G. (éds.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions.
- Boyd, Colleen E. (2011), « We are standing in my ancestor's longhouse : Uncanny Encounters on the Northwest Coast », dans: Colleen E. Boyd & Coll Thrush (eds.), *Phantom Past, Indigenous Presence: Native Ghosts in the North American Culture and History*, Board of Regents of the University of Nebraska, pp. 181-208.
- Boyer, Pascal (1994), *The Naturalness of Religious Ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal (1999a), « Cultural Evolution », dans : Wilson, Robert A.; & Keil, Franck C., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge: The MIT Press, pp. 209-210.
- Boyer, Pascal (1999b), « Cognitive aspects of religious ontologies: how brain processes constrain religious concepts », dans : Ahlbäck, Tore (éd.), *Approaching Religion*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 17, n. 1, pp. 53-72.
- Boyer, Pascal (2000), « Evolution of a modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting case », dans: Carruthers, P., & Chamberlain, A. (eds.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition*, Cambridge University Press, pp. 93-112.
- Boyer, Pascal (2011), *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Editions Gallimard Folio essais.
- Boyer, Pascal, & Barret, Clark (2005), « Domain Specificity and Intuitive Ontology », dans : Buss, David (éd.), *Handbook of Evolutionary Psychology*, New Jersey: John Wiley & Sons, pp. 96-118.
- Boyer, Pascal, & Bergstrom, Brian (2008), « Evolutionary Perspectives on Religion », *Annual Review of Anthropology*, vol. 37, pp. 111-130.

- Boyer, Pascal, & Ramble, Charles (2001), « Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations », *Cognitive Science*, vol. 25, pp. 535-564.
- Boyer, Pascal, Achtner, Wolfgang, Grab-Schmidt, Elisabeth, & Parker, Michael G. (2010), *The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion. Frankfurt Templeton Lectures 2008*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Bridel, Philippe (1886), *Glossaire du patois de la Suisse romande*, Lausanne : Georges Bridel éditeur.
- Briggs, Geo. W. (1920), *The Chamārs*, London : Oxford University Press.
- Brill, A. A. (1913), « Piblokto or hysteria among Peary's Eskimos », *Journal of Nervous and Mental Disease*, n. 40, pp. 514-520.
- Brook Northey, William (1998), *The land of the Gurkhas or the Himalayan kingdom of Nepal*, New Delhi: AES Reprints.
- Brugada, Pedro, & Brugada Josep (1992), « Right Bundle Branch Block, Persistent ST Segment Elevation and Sudden Cardiac Death : A Distinct Clinical and Electrocardiographic Syndrome », *Journal of the American College of Cardiology*, vol. 20, n. 6, pp. 1391-1396.
- Brugger, Peter (2012), « Phantom Limb, Phantom Body, Phantom Self: A Phenomenology of "Body Hallucinations" », dans : Blom, Jan Dirk, & Sommer, Iris E. C. (eds), *Hallucinations. Research and Practice*, New York, Dordrecht,, Heidelberg et London: Springer, pp. 203-218.
- Brugger, Peter, Agosti, Reto, Regard, Marianne, Wieser, Heinz-Gregor, & Landis Thodor (1994), « Heautoscopy, epilepsy, and suicide », *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, vol. 57, pp. 838-839.
- Brugger, Peter, Regard, Marianne, & Landis, Theodor (1996), « Unilaterally Felt "Presences": The Neuropsychiatry of One's Invisible *Doppelgänger* », *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Behavioural Neurology*, vol. 9, n. 2, pp. 114-122.
- Brugger, Peter, Regard, Marianne, Landis, Theodor, & Oelz, Oswald (1999), « Hallucinatory Experiences in Extreme-Altitude Climbers », *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Behavioral Neurology*, vol. 12, n. 1, pp. 67-71.
- Brunvand, Jan Harold, (1981), *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York & London: W. W. Norton & Company.
- Bulbulia, Josph, & Slingerland, Edward (2012), « Religious Studies as a Life Science », *Numen*, vol. 59, pp. 564-613.
- Byrne, Richard W., & Russon, Anne E. (1998), « Learning by imitation: A hierarchical approach », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 21, pp. 667-721.

Castillo, Richard (1994), « Spirit possession in South Asia, Dissociation or Hysteria ? Part 1: Theoretical background », *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 18, pp. 1-21.

Cathiard, Marie-Agnès (2011), Parole multisensorielle anticipée, incorporée et illusionnée. Du corps de la parole aux corps imaginés. Habilitation à Diriger des Recherches en Sciences du Langage soutenue le 10 juin 2011, Université de Grenoble.

Cathiard, Marie-Agnès (2012), « De l'illusion « vase-face » aux membres et corps fantômes : l'Avenir des illusions », *Caietele Echinox*, « Imaginaire et illusion », vol. 23, pp. 41-56.

Cathiard, Marie-Agnès (2013), « Le cerveau à l'épreuve du miroir », dans : Fintz, Claude (éd.), *Le miroir : une médiation entre imaginaire, sciences et spiritualité*, Presses Universitaires de Valenciennes, pp. 331-342.

Cathiard, Marie-Agnès (2014), « Pour une désaliénation neuro-cognitive des Aliens des légendes (r)urbaines », dans : Freyermuth, Sylvie, Bonnot, Jean-François, & Obergöcker, Timo P. (dir.), *Ville infectée, ville déshumanisée. Reconstructions littéraires françaises et francophones des espaces sociopolitiques, historiques et scientifiques de l'extrême contemporain*. Collection: Comparatisme et Société / Comparatism and Society - volume 29, Peter Lang, pp. 225-250.

Cathiard, Marie-Agnès, & Abry, Christian (2013), « Freudian Failures for Phantoms vs. Jung's Success in the Neural Grounding of Imaginary Bodies », *Trictrac, Journal of World Mythology and Folklore*, vol. 6, pp. 7-15.

Cathiard, Marie-Agnès, & Abry, Christian (2014), « Even a wingsuit is useless from the brain's wingless flight: a long-range view of the BRAINCUBUS framework », *Trictrac, Journal of World Mythology and Folklore. Liber Amicorum in Honour of Claude Alexandre Thomasset*, vol. 7, pp. 7-22.

Cathiard, Marie-Agnès, & Abry, Nicolas (2011), « Des corps fantômes aux corps imaginés entre Afrique et Europe : l'unité cognitive des réponses culturelles à la paralysie du sommeil dans leur anthropodiversité », *Caietele Equinox (Cahier de l'Equinoxe)*, vol. 21, pp. 103-120.

Cathiard, Marie-Agnès, & Armand, Fabio (2014), « BRAINCUBUS. Vers un modèle anthropologique neurocognitif transculturel pour les « fantômes » de l'imaginaire », dans : Pajon, Patrick, & Cathiard, Marie-Agnès (éds.), *Les imaginaires du cerveau*, Transversales philosophiques, Bruxelles : EME, pp. 53-87.

Cathiard, Marie-Agnès, Abry, Nicolas & Abry, Christian (2011a), « Phantom-Körper in der Schlafstarre – Illusion oder wahnhafter Zustand ? Eine kognitionspsychologisch-narrative Annäherung », *Jahrbuch für europäische Ethnologie* (n° spécial *Frankreich*), Dritte Folge, 6, 2011, pp. 227-252.

Cathiard, Marie-Agnès, Abry, Nicolas & Abry, Christian (2011b), « Our Brain as an Incubus Incubator for the core folktypes of supernatural ontologies: From the mammalian Sleep Paralysis *sensorium* to human *imaginaire* in its biodiversity », *TricTrac. Journal of World Mythology and Folklore*, 4, 2011, pp. 3-19.

- Cathiard, Marie-Agnès, Abry, Nicolas & Abry, Christian (2012), « À propos des récits de *corps fantômes* dans la paralysie du sommeil. Existe-t-il un pont psychologique neurocompatible entre l'expérience d'une illusion et l'adhésion à une délusion? », *Serclus*, 2, pp. 43-66.
- Cerlogne, Jean-Baptiste (1907), *Dictionnaire du patois valdôtain précédé de la petite grammaire du dialecte valdôtain*, Aoste : Imprimerie catholique.
- Chakraborty, Sudipta, Chowdhury, Sailee, & Nandi, Gouranga (2014), « Review on Yarsagumba (*Cordyceps sinensis*) – An Exotic Medicinal Mushroom », *International Journal of Pharmacognosy and Phytochemical Research*, vol. 6, n. 2, pp. 339-346.
- Champollion-Figeac, Jacques-Joseph (1809), *Nouvelles recherches sur les patois ou idiomes vulgaires de la France et en particulier sur ceux du département de l'Isère*, Paris : Librairie Goujon.
- Charbonnier, Georges (1969), *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, London : Jonathan Cape.
- Charuty, Giordana (1996), « Les sociétés à rêve », dans : hors-série sur « Le rêve » de *Sciences et avenir*, déc. 1996, pp. 128-134
- Charuty, Giordana (1998), « M. Juvet & M. Gessain, Le grenier des rêves. Essai d'oniologie diachronique », *L'Homme*, tome 38, n. 145, pp. 290-291.
- Chatterjee, Suniti Kumar (1974), *Kirata-Jana-Krti: The Indo-Mongoloids. Their Contribution to the History and Culture of India*, Calcutta: The Asiatic Society.
- Chenal, Aimé, & Vautherin, Raymond (1997), *Nouveau dictionnaire du patois valdotain*, Quart : Musumeci éditeur.
- Cheyne J. Allan, Newby-Clark, Ian R., & Rueffer, Steve D. (1999a), « Relations among hypnagogic and hypnopompic experiences associated with sleep paralysis », *Journal of Sleep Research*, vol. 8, pp. 313–317.
- Cheyne, J. Allan (2001), « The ominous numinous sensed presence and « other » hallucinations », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 133-150.
- Cheyne, J. Allan (2002), « Situational factors affecting sleep paralysis and associated hallucinations: position and timing effects », *Journal of Sleep Research*, vol. 10, pp. 1–9.
- Cheyne, J. Allan (2003), « Sleep Paralysis and the Structure of Waking-Nightmare Hallucinations », *Dreaming*, vol. 13, n. 3, pp. 163-179.
- Cheyne, J. Allan (2005), « Sleep paralysis episode frequency and number, types, and structure of associated hallucinations », *Journal of Sleep Research*, vol. 14, pp. 319-324.
- Cheyne, J. Allan (2012), « Sensed Presences », dans Blom, Jan Dirk, & Sommer, Iris E. C. (éds), *Hallucinations. Research and Practice*, Springer, pp. 219-234.
- Cheyne, J. Allan, & Girard, T. A. (2004), « Spatial characteristics of hallucinations associated with sleep paralysis », *Cognitive Neuropsychiatry*, vol. 9, n. 4, pp. 281-300.

- Cheyne, J. Allan, & Girard, Todd A. (2007), « The nature and varieties of felt presence experiences: A reply to Nielsen », *Consciousness and Cognition*, vol. 16, pp. 984-991.
- Cheyne, J. Allan, & Girard, Todd A. (2009), « The body unbound: Vestibular-motor hallucinations and out-of-body experiences », *Cortex*, vol. 45, pp. 201-215.
- Cheyne J. Allan, Newby-Clark, Ian R., & Rueffer, Steve D. (1999a), « Relations among hypnagogic and hypnopompic experiences associated with sleep paralysis », *Journal of Sleep Research*, vol. 8, pp. 313–317.
- Cheyne, J. Allan, Rueffer, Steve D., & Newby-Clark, Ian R. (1999b), « Hypnagogic and Hypnopompic Hallucinations during Sleep Paralysis: Neurological and Cultural Construction of the Night-Mare », *Consciousness and Cognition*, vol. 8, pp. 319-337.
- Chiao, Joan Y. (2009), « Cultural neuroscience: a once and future discipline », *Progress in Brain Research*, vol. 178, pp. 287-304.
- Christiansen, Reidar Thoralf (1992), *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1^{ère} ed. 1958.
- Colapinto, John (2009), « Brain Games. The Marco Polo of neuroscience », *New Yorker*, 11 mai 2009.
- Comba, Enrico (1992), *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica*, Torino: Il Segnalibro.
- Comba, Enrico (2001), « Conoscere l'invisibile: lo sciamanismo dei nativi nordamericani », dans : *Il tamburo e l'estasi: Sciamanesimo d'oriente e occidente. (Avallon: L'uomo e il sacro, n.49)*. Rimini: Il Cerchio Iniziative Editoriali, pp. 23-39.
- Comba, Enrico (2012), « Un tamburo nelle tenebre: sciamanismo siberiano e nord-americano », *Humanitas*, anno 67, n. 5-6, pp. 927-943.
- Comba, Enrico, (2014), « Amerindian Cosmologies and European Prehistoric Cave Art: Reasons for and Usefulness of a Comparison », *Arts*, vol. 3, pp. 1-14.
- Costa, A., Torriero, S., Oliveri, M., & Caltagirone, C.(2008), « Prefrontal and temporo-parietal involvement in taking other's perspective : TMS evidence », *Behavioural Neurology*, vol. 19, pp. 71–74.
- Crapanzano, Vincent (1980), *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago: The University of Chicago press.
- Crooke, W. (1896), *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, vol. 1, Westminster: Archibald Constable & Co.

- Crozier, S., Sirigu, A., Lehericy, S., Van de Moortele, P., Pillon, B., & Grafman, J. (1999), « Distinct prefrontal activations in processing sequence at the sentence and script level: An fMRI study », *Neuropsychologia*, vol. 37, pp. 1469-1476.
- Dahlitz, M., & Parker, J. D. (1993), « Sleep paralysis », *Lancet*, n. 341, pp. 406-407.
- Dahmen, Norbert, Kasten, Meike, Müller, Matthias J. & Mittag, Karlam (2002), « Frequency and dependence on body posture of hallucinations and sleep paralysis in a community sample », *Journal of Sleep Research*, vol. 11, n. 2, pp. 179-180.
- Damas Mora, J. M. R., Jenner, F. A., & Eacott, S. E. (1980), « On heautoscopy or the phenomenon of the double : case representation and review of the literature », *British Journal of Medical Psychology*, vol. 53, pp. 75-83.
- Davies, Owen (2003), « The Nightmare Experience, Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusation », *Folklore*, vol. 114, pp. 181-203.
- de Jong, Joop T. V. M. (2005), « Cultural Variation in the Clinical Presentation of Sleep Paralysis », *Transcultural Psychiatry*, vol. 42, n. 1, pp. 78-92.
- de Maupassant, Guy (1994), *Le Horla – première et deuxième version – suivi de Lettre d'un fou*, Paris : Librairie générale française.
- de Mensignac, Camille (1977), *Notices sur plusieurs coutumes, usages, préjugés, croyances, superstitions, médailles, prières, remèdes, dictons, proverbes, devinettes et chansons populaires du département de la Gironde*, Marseille : Lafitte Reprints.
- Decety, Jean, & Lamm, Clauss (2007), « The role of the Right Temporoparietal Junction in Social Interaction: How Low-Level Computational Processes Contribute to Meta-Cognition », *The Neuroscientist*, vol. 13, n. 6, pp. 580-593.
- Dement, W., & Kleitman, N. (1957), « Cyclic variation in EEG during sleep and their relation to eye movements, body motility and dreaming », *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, n. 9, p. 689.
- Denis, Dan, French, Christophe C., Rowe, Richard, Zavos, Helena M. S., Nolan, Patrick M., Parsons, Michael J., & Gregory, Alice M. (2015), « A twin and molecular genetics study of sleep paralysis and associated factors », *Journal of Sleep Research*, pp. 1-9.
- Desmurget, M., & Sirigu, A. (2009), « A parietal-premotor network for movement intention and motor awareness », *Trends in cognitive science*, vol. 13, n. 10, pp. 411-418.
- Desmurget, M., Reilly, K. T., Richard, N., Szathmari, A., Mottolese, C., & Sirigu, A. (2009), « Movement intention after parietal cortex stimulation in humans », *Science*, vol. 324/5928, pp. 811-813.
- Desseilles, Martin, Dang-Vu, Thanh, Schabus, Manuel, Sterpenich, Virginie, Maquet, Pierre, & Schwartz, Sophie (2008), « Neuroimaging Insights into the Pathophysiology of Sleep Disorders », *Sleep*, vol. 31, n. 6, pp. 777-794.

- Devinsky, Orrin, Feldmann, Edward, Burrowes, Kelly, & Bromfield, Edward (1989), « Autoscopie Phenomena with Seizures », *Archives of Neurology*, vol. 46, n. 10, pp. 1080-1088.
- Devkota, S. (2006), « Yarsagumba [*Cordyceps sinensis* (Berk.) Sacc.]; Traditional Utilization in Dolpa District, Western Nepal », *Our Nature*, vol. 4, pp. 48-52.
- Dias, Alvaro Machado (2010), « The foundations of neuroanthropology », *Frontiers in Evolutionary Neuroscience*, vol. 2, pp. 1-2.
- Doherty, V.S. (1978), « Notes on the origin of the Newars of the Katmandou Valley of Nepal », dans: Fisher, J. F. (ed.), *Himalayan Anthropology, The Indo-Tibetan Interface*, The Hague, pp. 433-445.
- Domínguez Duque, Juan F., Lewis, E. Douglas, Turner, Robert, & Egan, Gary (2009), « The brain in culture and culture in the brain », *Progress in Brain Research*, vol. 178, pp. 43-64.
- Domínguez Duque, Juan F., Turner, Robert, Lewis, E. Douglas, & Egan, Gary (2010), « Neuroanthropology : a humanistic science for the study of the culture », *Social cognitive and affective neuroscience*, vol. 5, pp. 138-147.
- Doniger O'Flaherty, Wendy (1980) « Karma and rebirth in the Vedas and Purānas », dans: Doniger O'Flaherty, Wendy (eds.), *Karma and rebirth in classical Indian traditions*, University of California Press, pp. 3-37.
- Dorcey, Peter F. (1992), *The cult of Silvanus: A study in Roman folk religion*, Netherland: Columbia studies in the classic traditions.
- Dubuis, François-Olivier (1981), « Saint Théodule, patron du diocèse de Sion et fondateur du premier sanctuaire d'Agaune », *Annales valaisannes*, pp. 123-159.
- Dufoix, Stéphane (2014), « L'historien marche en boitant », *Socio* [En ligne], vol. 3, mis en ligne le 25 octobre 2014, consulté le 28 août 2015. URL : <http://socio.revues.org/698> ; DOI : 10.4000/socio.698.
- Dumont, Louis (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard.
- Durkheim, Emile (1968[1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Eliade Mircea (2008 [1951]), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Millau : Bibliothèque historique Payot.
- Eliade, Mircea (1963), *Patterns in Comparative Religion*, London: Sheed and Ward.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1965), *Theories of primitive religion*, Oxford: University Press.
- Everett, H. C. (1963), « Sleep paralysis in medical student », *Journal of Nervous and Mental Diseases*, n. 3, pp. 283-287.

- Farrer, Chloe, Franck, Nicolas, Frith, Chris D., Decety, Jean, Georgieff, Nicolas, d'Amato, Thierry, Jeannerod, Marc (2004), « Neural correlates of action attribution in schizophrenia », *Psychiatric Research: Neuroimaging*, vol. 131, pp. 31-44.
- Fernandes, Paula T., Cabral, Paula, Araùjo, Ulisses, Noronha, Ana Lucia A., & Li, Li M. (2005), « Kid's perception about epilepsy », *Epilepsy and Behaviour*, vol. 6, pp. 601-603.
- Fischer Manandhar, Sushila (2000), « The function and meaning of combs in the Newar culture (Nepal) », *Contribution to Nepalese Studies*, vol. 27, n. 1, pp. 219-244.
- Fischer Manandhar, Sushila (2009), « Supernatural power of body adornment: beliefs and practices among Newars of Katmandou Valley (Nepal) », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 36, n. 2, pp. 259-288.
- Fois-Kaschel, G. (2003), « Wilhelm Roscher : « Ephialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar dans l'Antiquité ». Préface à l'édition critique », dans Terramorsi, B. (éd), *Le cauchemar. Mythe, folklore, littérature, arts*, Paris : Nathan éditions, pp. 13-74.
- Forth, G. (2007), « Images of the Wildman Inside and Outside Europe », *Folklore*, vol. 118, n° 3, pp. 261-281.
- Freud, Sigmund (1976), *L'interprétation des rêves*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Fukuda, Kazuhiko, Miyasita, Akio, Inugami, Maki, & Ishihara, Kaneyoshi (1987) « High prevalence of Isolated Sleep Paralysis: *Kanashibari* phenomenon in Japan », *Sleep*, n. 10, pp. 279-286.
- Fukuda, Kazuhiko, Ogilvie, Robert D., Chilcott, Lisa, Vendittelli, Ann-Marie, & Takeuchi, Tomoka (1998), « The prevalence of Sleep Paralysis among Canadian and Japanese college students », *Dreaming*, vol. 8, n. 2, pp. 59-66.
- Garuda Purāna : Wood, Ernest, and Subrahmanyam, S. V. (traslators), *The Garuda Purāna (Sāroddhāra)*, Allahabad 1911.
- Gatto Chanu, Tersilla (1991), *Leggende e racconti della Valle d'Aosta*, Roma : Newton Compton editori, Roma.
- Gaw, Albert C., Lee, Byron, Gervacio-Domingo, Giselle, Antzelevitch, Charles, Divinagracia, Romeo, & Jocano Jr., Felipe (2011), « Unraveling the Enigma of Bangungut : Is Sudden Unexplained Nocturnal Death Syndrome (SUNDS) in the Philippines a Disease Allelic to the Brugada Syndrome ? », *Philippine Journal of Internal Medicine*, vol. 49, n. 3, pp. 165-176.
- Geiger, John (2012), *L'ami invisible. Le mystère de la survie dans les environnements extrêmes*, Mesnil-sur-l'Estrel : Editions Lattès.
- Gellner, David N. (1986), « Language, caste, religion and territory. Newar identity ancient and modern », *European Journal of Sociology*, vol. XXVII, pp. 102-148.

- Gellner, David N. (1995), « Introduction », dans: Gellner, David N., & Quigley, Declan (eds.), *Contested Hierarchies. A collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Katmandou Valley, Nepal*, Oxford : Clarendon Press.
- Gervais, Will M., & Henrich, Joseph (2010), « The Zeus Problem : Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods », *Journal of Cognition and Culture*, vol. 10, pp. 383-389.
- Giardina, Angela, Caltagirone, Carlo, & Oliveri, Massimiliano (2011), « Temporo-parietal junction is involved in attribution of hostile intentionality in social interactions: An rTMS study », *Neuroscience Letters*, vol. 495, pp. 150-154.
- Ginzburg, Carlo (1980), *Les batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII^e siècle*, Verdier [*I Benandanti : Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, 1972. 1^{ère} éd. 1966].
- Ginzburg, Carlo (1989), *Storia notturna*, Torino: Einaudi, (*Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992).
- Girard, T. A., Martius, D. L. M. A., & Cheyne, J. A. (2007), « Mental representation of space: Insights from oblique distribution of hallucinations », *Neuropsychologia*, vol. 45, pp. 1257-1269.
- Girard, Todd A., & Cheyne, J. Allan (2006), « Timing of spontaneous sleep-paralysis episodes », *Journal of Sleep Research*, vol. 15, pp. 222-229.
- Glarey, Miranda (2011), *Dictionnaire du patois de Champorcher. Patois-Français / Français-Patois*, Saint-Christophe : Tipografia Duc.
- Glowczewski, Barbara (1996), *Les Rêveurs du Désert*, Actes Sud.
- Goode, G. Browne (1962), « Sleep paralysis », *Archives of Neurology*, vol. 6, n. 3, pp. 228-234.
- Goodheart, Benjamin J. (2011), « Tracing the History of the Ornithopter : Past, Present, and Future », *Journal of Aviation/Aerospace Education & Research*, vol. 21, n. 1, pp. 31-44.
- Goodman, Jim (1992), *Tales of old Bhaktapur*, Katmandou : Tiwari's Pilgrim Book House.
- Gopnik, Alison (1999), « Theory of mind », dans : Wilson, Robert A.; & Keil, Franck C., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge: The MIT Press, pp. 838-841.
- Gotoh, K. (1976), « A histopathological study on the conduction system of the so-called "Pokkuri disease" (sudden unexpected cardiac death of unknown origin in Japan) », *Japanese Circulation Journal*, vol. 40, n. 7, pp. 753-768.
- Gouailler, Johanne (2008), « Les moyens de défense des papillons nocturnes contre les chauves-souris insectivores », *Insectes*, vol. 151, n. 4, pp.25-28.
- Graf-Nold, Angela (2009), « Sabina Spielrein à la clinique psychiatrique du Burghölzli. Faits et fictions d'un traitement », *Le Coq-Héron*, vol. 197, n. 2, pp. 41-62.

- Granqvist, Pehr, Fredrikson, Mats, Unge, Patrik, Hangenfeldt, Andrea, Valind, Sven, Larhammar, Dan, & Larsson, Marcus (2005), « Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields », *Neuroscience Letters*, vol. 379, n. 1, pp. 1-6.
- Gray, John N. (1987), « Bayu Utarnu. Ghost Exorcism and Sacrifice in Nepal », *Ethnology*, vol. 26, n° 3, pp. 179-199.
- Grayman, Jesse Hession, Delvecchio Good, Mary Jo & Good, Byron J. (2009), « Conflict Nightmares and Trauma in Aceh », *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 33, n. 2, pp. 290-312.
- Grenat, Pierre-Antoine (1880), *Dissertation sur l'existence de Saint Théodule évêque de Sion*, Fribourg : Imprimerie catholique suisse.
- Grossman, E., Donnely, M., Price, R., Pickens, D., Morgan, V., Neighbor, G, & Blake, R. (2000), « Brain areas involved in perception of biological motion », *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 12, pp. 711–720.
- Guichardaz, Celestino, & Fassò, Andrea (1974), *La parlata francoprovenzale di Cogne. Il lessico rustico*, Giappichelli editore, Torino.
- Guntern, Josef (1981), « Legenden über den hl. Theodul », *Wir Walser*, vol. 1, pp. 5-10.
- Gurung, Harka (2003), « Trident and Thunderbolt. Cultural Dynamics in Nepalese Politics », dans: Battachan, B. Krishna (ed.), *Ethnicity, Caste and a Pluralist Society*, Katmandou: Social Science Baha Himal Association.
- Gury, F. (1998), « A propos de l'image des incubes latins », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité Tardive*, tome 110, n° 2, pp. 995-1021.
- Gussow, Z. (1963), « A preliminary report of kayak-angst among the Eskimo of West Greenland: a study of sensory deprivation », *International Journal of Social Psychiatry*, n. 9, pp. 18-26.
- Guthrie, Stewart (1980), « A Cognitive Theory of Religion », *Current Anthropology*, vol. 21, n. 2, pp. 181-203.
- Guthrie, Stewart (1993), *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Gutschow, Niels, & Michaels, Axel (2005), *Growing up. Hindu and Buddhist Initiations Rituals among Newar Children in Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Gutschow, Niels, & Michaels, Axel (2005), *Handling Death. The Dynamics of the Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Hamayon, Roberte (1990), *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre : Société d'ethnologie.
- Han, Shihui (2013), « Culture and Brain: a new journal », *Culture and Brain*, vol. 1, pp. 1-2.

- Hassabis, Demis, Chu, Carlton, Rees, Geraint, Weiskopf, Nikolaus, Molyneux, Peter D., & Maguire, Eleanor A. (2009), «Decoding Neuronal Ensembles in the Human Hippocampus », *Current Biology*, vol. 19, pp. 546-554.
- Haxby, James V., & Gobbini, Maria Ida (2011), «Distributed Neural Systems for Face Perception », dans: Calder, Andrew J., Rhodes, Gillian, Johnson, Mark H., & Haxby, James V. (eds.), *Oxford Handbook of Face Perception*, Oxford: Oxford University Press, pp. 93-110.
- Hearn, Lafcadio (1971), *Kwaidan. Stories and Studies of Strange Things*, Boston: Tuttle Publishing.
- Hénaff, M. (1998). *Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. University of Minnesota Press.
- Hill, Anne (1999), « Phantom Limb Pain: A Review of the Literature on Attributes and Potential Mechanism », *Journal of Pain and Symptom Management*, vol. 17, n. 2, pp. 125-142.
- Hinton, Devon E., Hufford, David J., & Kirmayer, Laurence J. (2005a), « Culture and Sleep Paralysis », *Transcultural Psychiatry*, vol. 42, n. 1, pp. 5-10.
- Hinton, Devon, Pich, Vuth, Chhean, Dara & Pollack, Mark H., (2005b), « The Ghost Pushes You Down: Sleep Paralysis-Type Panic Attacks in a Khmer Refugee Population », *Transcultural Psychiatry*, vol. 42, n. 1, pp. 46-77.
- Hirschfeld, L.A. (1995). « Do children have a theory of race? », *Cognition*, vol. 54, 209–252.
- Hirschfeld, L.A. (1996). *Race in the making*. Cambridge: MIT Press.
- Hishikawa, Y., & Kaneko, Z. (1965), « Electroencephalographic study on narcolepsy », *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, vol. 18, pp. 249-259.
- Hishikawa, Y., et Shimizu, T. (1995), « Physiology of REM sleep, cataplexy, and sleep paralysis », *Advances in Neurology*, vol. 67, pp. 245-271.
- Hitchcock, John T., & Jones, Rex L. (éds.) (1996 [1976]), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, New Delhi: Vikas Publishing House.
- Höfer, András (2005[1979]), *The caste hierarchy and the state in Népal. A study of the Muluki Ain of 1854*, Katmandou: Himal books classics.
- Höfer, András, & Shrestha, Bisnu P. (1973), « Ghost Exorcism among the Brahmans of Central Nepal », *Central Asiatic Journal*, vol. 17, n° 1, pp. 51-77.
- Holland, D. (2013), « The cultural and intersubjective context of dream remembrance and reporting », dans: Lohmann, R. I., *Dream travelers*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 169-187.
- Hopkin, Michael (2006), « Brain Stimulation can trigger the spooky feeling of a shadowy person lurking behind you », *NatureNews*, publication en ligne.
- Hor, Hyun, Kutalik, Zoltán, Dauvilliers, Yves, Valsesia, Armand, Lammers, Gert J., Donjacour, Claire E H M, Iranzo, Alex, Santamaria, Joan, Adrados, Rosa Peraita, Vicario, José L., Overeem,

Sebastiaan, Arnulf, Isabelle, Theodorou, Ioannis, Jennum, Poul, Knudsen, Stine, Bassetti, Claudio, Mathis, Johannes, Lecendreux, Michel, Mayer, Geert, Geisler, Benetó, Peter Antonio, Petit, Brice, Pfister, Corinne, Bürki, Julie Vienne, Didelot, Gérard, Billiard, Michel, Ercilla, Guadalupe, Verduijn, Willem, Claas, Frans H. J., Vollenweider, Peter, Waeber, Gerard, Waterworth, Dawn M., Mooser, Vincent, Heinzer, Raphaël, Beckmann, Jacques S., Bergmann, Sven, et Tafti, Mehdi, 2010, « Genome-wide association study identifies new HLA class II haplotypes strongly protective against narcolepsy », *Nature Genetics*, vol. 42, pp. 786-789.

Houdé, Olivier, Mazoyer, Bernard, Tzourio-Mazoyer, Nathalie (2002), *Cerveau et psychologie. Introduction à l'imagerie cérébrale anatomique et fonctionnelle*, Paris : Presses Universitaires de France.

Hufford, David J. (1976), « A New Approach to “The Old Hag” : The Nightmare Tradition Reexamined », dans Wayland D. Hand (éd), *American Folk Medicine*, University of California Press, pp. 74-85.

Hufford, David J. (1982a), « The Supernatural and the Sociology of Knowledge : Explaining Academic Belief », *New York Folklore*, vol. 9. 1-2, pp. 21-31.

Hufford, David J. (1982b), *The Terror That Comes in the Night : An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Hufford, David J. (1982c), « Tradition of Disbelief », *New York Folklore*, vol. 8. 3-4, pp. 47-57.

Hufford, David J. (1995), « Reflexivity and the Study of Belief », *Western Folklore*, vol. 54, n° 1, pp. 1-11.

Hufford, David J. (1996), « Beings Without Bodies : An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirits », dans Walker, Barbara (éd), *Out of the Ordinary. Folklore and the Supernatural*, Utah State University Press, p. 11-45.

Hufford, David J. (2001), « An Experience-Centered Approach to Hauntings », dans Houran, James & Lange, Rense (éds), *Hauntings and Poltergeists. Multidisciplinary Perspectives*, North Carolina : McFarland & Company, Inc., Publishers, pp. 18-40.

Hufford, David J. (2005), « Sleep Paralysis as Spiritual Experience », *Transcultural psychiatry*, vol. 42, n. 1, pp. 11-45.

ICSD-III R, *The International Classification of Sleep Disorders, Revised. Diagnostic and Coding Manual*, American Academy of Sleep Medicine, Chicago 2001.

Inakagi, K., and G. Hatano. (1996), « Young Children's Conception of the Biological World », *Current Directions in Psychological Science*, vol. 15 n. 4, pp. 177-181.

Inakagi, K., and G. Hatano. (1996), « Young children's recognition of commonalities between plants and animals », *Child Development*, vol. 67, pp. 2823–2840.

Ionta, Silvio, Heydrich, Lukas, Lenggenhager, Bigna, Mouthon, Michael, Fornari, Eleonora, Chapuis, Dominique, Gassert, Roger, & Blanke, Olaf (2011), « Multisensory Mechanism in

Temporo-Parietal Cortex Support Self-Location and First-Person Perspective », *Neuron*, vol. 70, pp. 363-374.

Iwakasa, Michiko, & Toelken, Barre (1994), *Ghosts and the Japanese: Cultural Experience in Japanese Death Legends*, Utah State University Press.

Jacobs, François (1997), *La souris, la mouche et l'homme*, Paris : éditions Odile Jacob.

Jalab, B., & Hinton, D. E. (2014), « Rates and characteristics of sleep paralysis in the general population of Denmark and Egypt », *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 37, n. 3, pp. 534-548.

Jalla, Jean (1926), *Légendes des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice.

Jaspers, Karl (1913), « Über leibhaftige Bewusstheiten (Bewusstheitstauschungen), ein psychopathologisches Elementarsymptom », *Zeitschrift für Psychopathologie*, vol. 2, pp. 150–161.

Jensen, Jeppe Sinding (2009), « Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the “Standard Cognitive Science of Religion Model”: on Pascal Boyer, *Religion Explained* (2001) and Ilkka Pyysiäinen, *How Religion Works* (2003) », dans: Stausberg, M. (ed), *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*. Oxford: Routledge.

Johnson, Susan C. (2000), « Detecting agents », *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 358, pp. 549-559.

Joisten, Alice, & Abry, Christian (2009), « Du *bâtoun dè Jacop* à la *carco-vèllho* des vallée des Vaudois du Piémont ou des matrices lexicales et narratives à la matrice des êtres de récits de croyances ?, dans Jalla, Daniele (dir.), *Héritage(s)*. Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese, Torino : Claudiana.

Joisten, Alice, Abry, Christian, & Abry-Deffayet, Dominique (1988), « Etres de cauchemar : les chauche-vieilles de Savoie et du Dauphiné », dans *Espaces romans. Etudes de dialectologie et de géolinguistique offertes à Gaston Tuillon*, volume 1, Grenoble : Ellug éditions, pp. 45-68.

Joisten, Charles (2005), *Etres fantastiques du Dauphiné. Patrimoine narratif de l'Isère*, Grenoble : Musée dauphinois.

Joisten, Charles (2006), *Etres fantastiques du Dauphiné. Patrimoine narratif des Hautes-Alpes*, Grenoble : Musée dauphinois.

Joisten, Charles (2007), *Etres fantastiques du Dauphiné. Patrimoine narratif de la Drôme*, Grenoble : Musée dauphinois.

Joisten, Charles (2009), *Etres fantastiques de Savoie. Patrimoine narratif du département de Savoie*, Grenoble : Musée dauphinois.

Joisten, Charles (2010), *Etres fantastiques de Savoie. Patrimoine narratif du département de la Haute-Savoie*, Grenoble : Musée dauphinois.

Joisten, Charles, & Joisten, Alice (1986), « Cinq figures de magiciens en Dauphiné et Savoie », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, n. 1.

- Jolivet, Muriel (2004), « Derrière les représentations de l'infanticide ou *mabiki ema* », *Ebisu*, n. 33, pp. 99-130.
- Jones, Ernest (2002), *Le cauchemar*, Paris : éditions Payot & Rivages.
- Jouvet, Michel (1974), « Le rêve », *La Recherche*, n. 46, pp. 515-527.
- Jouvet, Michel (1992), *Le sommeil et le rêve*, Paris : Editions Odile Jacob.
- Jouvet, Michel (2013), *De la science et des rêves. Mémoires d'un onirologue*, Paris : Odile Jacob.
- Jouvet, Michel, & Gessain, Monique (1993), *Le grenier des rêves. Essai d'onirologie diachronique*, Paris : Odile Jacob.
- Kaiser, Mary Kister, Proffitt, Dennis R., & McCloskey, Michael (1985), « The development of the beliefs about falling objects », *Perceptions & Psychophysics*, vol. 38, n. 6, pp. 533-539.
- Kergoat, Michelle (2007), *Histoire politique du Népal. Aux origines de l'insurrection maoïste*, Editions Karthala.
- Lal Singh, Chandra (2010), *The Concise Dictionary of Nepali language*, Katmandou: Educational Publishing House.
- Lall, Kesar (2007a), *Legends of Katmandou Valley*, Katmandou: Nepal Bhasa Academy.
- Lall, Kesar (2007b), *Folk Tales from Nepal. The secret of Liquid gold and other tales*, Katmandou: Ratna Pustak Bhandar.
- Langton, Stephen R. H., Watt, Roger J., & Bruce, Vicky (2000), « Do the eyes have it? Cues to the direction of social attention », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 4, n. 2, pp. 50-59.
- Lassen, Christian (1871), *Indische Alterthumskunde*, Leipzig.
- Latry, Marie-Claire (2000), « Le cauchemar landais », dans Loddo, D., et Pelen, J.-N., (éds.), *Etres fantastiques des régions de France*, Paris : L'Harmattan.
- Law, Samuel, & Kirmayer, Laurence J. (2005), « Inuit Interpretations of Sleep Paralysis », *Transcultural Psychiatry*, vol. 42, n. 1, pp. 93-112.
- Lawson, E. Thomas (2000), « Towards a Cognitive Science of Religion », *Numen*, vol. 47, n. 3 Religions in the Disenchanted World, pp. 338-349.
- Lawson, E. Thomas, & McCauley, Robert N. (1990), *Rethinking Religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lecouteux, Claude (2004), « Le cauchemar dans les croyances populaires européennes », dans Terramorsi, B. (éd), *Le Cauchemar : mythologie, folklore, arts et littérature*, Paris : Bibliothèque universitaire et francophone, SEDES, p. 65-76.
- Lemonnier, Pierre (2006), *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris : Stock.

- Leu-Semenescu, S., Cochen de Cock, V. C., Dauriac Le Masson, V. D., Debs, R., Lavault, S., Roze, E., Vidailhet, Marie, & Arnulf, Isabelle (2011), « Hallucinations in narcolepsy with and without cataplexy : Contrasts with Parkinson's disease », *Sleep Medicine*, vol. 12, pp. 422-435.
- Lévi, Sylvain (1990) [1905], *Le Népal. Etude historique d'un royaume hindou*, volume 2, New Delhi: Asian Educational Services.
- Levin, Max (1933), « The pathogenesis of narcolepsy with a consideration of sleep-paralysis and localized sleep », *The Journal of Neurology and Psychopathology*, vol. XIV, pp. 1-14.
- Lévi-Strauss, Claude (1952), « Le Père Noël supplicié », *Les Temps Modernes*, n. 77, pp. 1572-1590.
- Lévi-Strauss, Claude (2012 [1979]), *La voie des masques, édition revue, augmentée, suivi de Trois excursions*, Paris : Plon éditions.
- Levy, Robert I. (1990), *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*, Berkeley : University of California Press.
- Lewis, Ioan M. (1974), « The anthropologist's encounter with the supernatural », dans Angoff, Allan & Barth, Diana (éds), *Parapsychology and Anthropology: Proceedings of an International Conference Held in London, England August 29-31-1973*, Parapsychology Foundation, pp. 22-31.
- Lhermitte, Jean (1939), *L'image de notre corps*, Paris : Editions de la Nouvelle Revue Critique.
- Liddon, Sim C. (1967), « Sleep Paralysis and Hipnagogic Hallucinations. Their Relationship to the Nightmare », *Archive of General Psychiatry*, vol. 17, n. 1, pp. 88-96.
- Lin, Irene H. (2004), « Child Guardian Spirits (Gohō Dōji) in the Medieval Japanese Imaginaire », *Pacific World Journal*, n.6, pp. 153-180.
- Llewellyn, S. (2013), « Such stuff as dreams are made on? Elaborative encoding, the ancient art of memory and the hippocampus », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 36, n. 6, pp. 589-659.
- MacDonald, Alexander (1996 [1976]), « Preliminary report on some *jhākri* of the Muglan », dans: Hitchcock, John T., & Jones, Rex L. (eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, New Delhi: Vikas Publishing House, pp. 309-341.
- MacDonald, Alexander William (1968), « La sorcellerie dans le Code népalais de 1853 », *L'Homme*, tome 8, n. 1, pp. 62-69. Traduction anglaise dans Hitchcock, John T., & Jones, Rex L. (eds.) (1996 [1976]), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, New Delhi: Vikas Publishing House, pp. 376-384.
- Magrí, Rosario, & Mocchetti, Eraldo (1967), « Asomatoscopia (autoscopia negativa) parziale in epilettica: inquadramento nosografico e contributo clinico », *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*, vol. 28, n. 6, pp. 572-585.

- Mahalingam, R. (2007a), « Culture, power and psychology of marginality », dans A. Fuligni (éd.), *Social categories, social identities, and educational participation*, New York: Russell Sage, pp. 42–65.
- Mahalingam, R. (2007b), « Essentialism, Power, and the Representation of Social Categories: A Folk Sociology Perspective », *Human Development*, vol. 50, pp. 300–319.
- Mahalingam, R., & Rodriguez, J. (2006), « Culture, brain transplants and implicit theories of identity », *Journal of Cognition and Culture*, vol. 6, pp. 452–462.
- Mahowald, Mark W., & Schenck, Carlos H. (1991), « Status Dissociates – A Perspective on States of Being », *Sleep*, vol. 14, n. 1, pp. 69-79.
- Mahowald, Mark W., & Schenck, Carlos H. (1992), « Dissociated States of Wakefulness and Sleep », *Neurology*, vol. 42, n. 7, suppl. 6, pp. 44-51.
- Mahowald, Mark W., & Schenck, Carlos H. (1999), « Dissociated States of Wakefulness and Sleep », dans Lydic, Ralph & Baghdoyan, Helen A. (éds), *Handbook of Behavioural State Control: Cellular and molecular Mechanism*, CRC Press LLC, pp. 143-158.
- Malaurie, Jean (1989), *Les derniers rois de Thulé, avec les esquimaux polaires face à leur destin*, éditions Plon.
- Malla, Kamal P. (1981), « Linguistic Archeology of the Nepal Valley : A Preliminary Report », *Kailash*, vol. 8, pp. 5-23.
- Malla, Kamal P. (1982), « River-names of the Nepal Valley : A study in Cultural Annexation », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 10, n. 1-2, pp. 57-68.
- Malla, Kamal P. (1983), « Nepāla: Archaeology of the Word », dans *Heritage Preservation: Tourism for Tomorrow*, Katmandou: PATA and the Nepal Heritage Society, pp. 33-39.
- Maquet, Pierre, Péters, Jean-Marie, Aerts, Joël, Delfiore, Guy, Degueldre, Christian, Luxen, André & Franck Georges (1996), « Functional neuroanatomy of human rapid-eye-movement sleep and dreaming », *Nature*, vol. 383, pp. 163-166.
- Mar, R. A. (2004), « The neuropsychology of narrative: story comprehension, story production and their interrelation », *Neuropsychologia*, vol. 42, pp. 1414-1434.
- Maret, S., Dauvilliers, Y., & Tafti, M. (2003), « Genetic basis of sleep disorders », *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, vol. 154, n. 7, pp. 316-323.
- Marett, R. R. (1914), *The threshold of religion*, London: Methuen.
- Mazeret, Ludovic (1907), « Superstitions gersoises – département du Gers », *Revue des traditions populaires*, tome XXII, n° 12, pp. 442-453.
- McClenon, James (1991), « Social Scientific Paradigms for Investigating Anomalous Experiences », *Journal of Scientific Exploration*, vol. 5, n° 2, pp. 191-203.

- McClenon, James, & Edwards, Emily D. (1996), « The Incubus in Film, Experience and Folklore », *Southern Folklore*, vol. 52, n° 1, p. 3-18.
- McClenon, James, & Nooney, Jennifer (2002), « Anomalous Experiences Reported by Field Anthropologists : Evaluating Theories Regarding *Religion* », *Anthropology of Consciousness*, vol. 13(2), pp. 46-60.
- McCloskey, M., Caramazza, A., & Green, B. (1980), « Curvilinear motion in the absence of external forces: Naive beliefs about the motion of objects », *Science*, 210, pp. 1139-1141.
- McCloskey, Michael (1983), « Intuitive physics », *Scientific American*, vol. 248, pp. 122-130.
- McCloskey, Michael (2014), « Naïve Theories of Motion », dans: Gentner, Dedre, & Stevens, Albert L., *Mental Models*, New York: Psychology Press, pp. 299-324.
- McKell Carter, R., & Huettel, Scott A. (2013), « A nexus model of the temporo-parietal junction », *Trends on Cognitive Science*, vol. 17, n. 7, pp. 328-336.
- McNally, Richard J., & Clancy, Susan A. (2005), « Sleep Paralysis, Sexual Abuse, and Space Alien Abduction », *Transcultural Psychiatry*, vol. 42 (1), pp. 113-122.
- Merzenich, M. M., Nelson, R. J., Stryker, M. P., Cynader, M. S., Schoppmann, A., Zook, J. M. (1984), « Somatosensory cortical map changes following digit amputation in adult monkeys », *Journal of Comparative Neurology*, vol. 224, pp. 591-605.
- Messner, Reinhold (2003), *La montagna nuda*, Milano: Corbaccio editore.
- Metzinger, Thomas (2005), « Out-of-Body Experiences as the Origin of the Concept of a “Soul” », *Mind & Matter*, vol. 3, n. 1, pp. 57-84.
- Metzinger, Thomas (2009), « Why are out-of-body experiences interesting for philosophers? », *Cortex*, vol. 45, pp. 256-258.
- Michaels, Axel (2006), *Hinduism : Past and Present*, Princeton University Press.
- Mignot, E. (2001), « A Hundred Years of Narcolepsy Research », *Archives Italiennes de Biologie*, vol. 139, pp. 207-220.
- Miller, Casper J. (1997 [1979]). *Faith-healers in the Himalaya: An investigation of traditional healers and their festivals in Dolakha district of Nepal*, Delhi: Book Faith India.
- Millet, David (2001), « Hans Berger : From Psychic Energy to the EEG », *Perspective in Biology and Medicine*, vol. 44, n. 4, pp. 522-542.
- Milne, Jennifer, Arnott, Stephen R, Kish, Daniel, & Goodale, Melvyn A. (2015), « Parahippocampal cortex is involved in material processing via echoes in blind echolocation experts », *Vision Research*, vol. 109, pp. 139-148.

Miska, Maxine (1996), « Aftermath of a Failed Seance : The Functions of Skepticism in a Traditional Society », dans Walker, Barbara (éd), *Out of the Ordinary. Folklore and the Supernatural*, Utah State University Press, pp. 90-106.

Monier-Williams, Monier, Leumann, Ernst, & Cappeller, Carl (1899), *A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European Languages*, Oxford: The Clarendon Press, version informatisée: <http://monierwilliams.com/>

Moore, David W. « Three in Four Americans Believe in Paranormal. Little change from similar results in 2001 », mis en ligne le 16 juin 2005, <http://www.gallup.com/poll/16915/three-four-americans-believe-paranormal.aspx#1> (site consulté le 22 février 2014)

Muchembled, Robert (1973), « Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVI^e siècle, principalement en Flandre et en Artois », *Annales. Economies, Société, Civilisation*, vol. 28, n. 1, pp. 264-284.

Murray, Michael J. (2007), « Four arguments that the cognitive psychology of religion undermines the justification of religious belief », dans : Bulbulia, Joseph, Sosis, Richard, Harris, Erica, Genet, Russell, Genet, Cheryl, & Wyman, Karen (éds.), *The evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*, Santa Margarita: The Collins Foundation Press, pp. 365-378.

Nebesky-Wojkowitz, René de (1996), *Oracles and Demons of Tibet*, Katmandou : Pilgrims Book House.

Needham, Rodney (1975), « Polythetic Classification. Convergence and Consequences », *Man*, vol. 10, n. 3, pp. 349-369.

Ness, Robert C. (1978), « The Old Hag Phenomenon as Sleep Paralysis: A Biocultural Interpretation », *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 2, pp. 26-28.

Nodier, Charles (1832), « De quelques phénomènes du sommeil », *Rêveries littéraires morales et fantastiques*, Bruxelles : J. P. Meline, Libraire-éditeur, pp. 159-192.

Nodier, Charles (1832a), « De la palingénésie humaine et de la résurrection », *Rêveries littéraires morales et fantastiques*, Bruxelles : J. P. Meline, Libraire-éditeur, pp. 337-389.

Nodier, Charles (1853), « Le pays des rêves », *Contes de la veillée*, Paris : éditions Charpentier, pp. 199-218.

NPHC (2012), *National Population and Housing Census 2011* (National Report), Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics.

Oates, Caroline (2003), « Cheese Gives You Nightmare: Old Hags and Heartburn », *Folklore*, vol. 114, n. 2, pp. 205-225.

Ohayon, M. M. (1997), « Prevalence of DSM-IV diagnostic criteria of insomnia: distinguishing insomnia related to mental disorders from sleep disorders », *Journal of the Psychiatry Research*, n. 31, pp. 333-346.

- Ohayon, M. M., Priest, R. G., Caulet, M., & Guilleminault, C. (1996), « Hypnagogic and hypnopompic hallucinations : pathological phenomena ? », *The British Journal of Psychiatry*, vol. 169, pp. 459-467.
- Orofino, Giacomella (a cura di) (2012), *Psicoanalisi e Buddismo* (Atti del Seminario, 10 maggio 2010), Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Centro di studi sul Buddismo, Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo Il Torcoliere, Palazzo del Mediterraneo, Napoli. [Contient *inter alia*, la communication de Franco Fabbro, professore ordinario di Neuropsichiatria infantile presso l'Università di Udine : « Neuroscienze dell'esperienza religiosa e della meditazione », pp. 17-32]
- Panday, Ram Kumar (1994), *Yeti accounts*, Katmandou: Indreni offset Press.
- Pandit, Bansi (2005), *Explore Hinduism*, Explore Books.
- Parkes, C. Murray (1973), « Factors determining the persistence of phantom pain in the amputee », *Journal of Psychosomatic Research*, vol. 17, n. 2, pp. 97-108.
- Pearce, J.M.S. (1993), « Early descriptions of sleep paralysis », *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*, n. 56, p. 1302.
- Penfield, W., & Boldrey, E. (1937), « Somatic motor and sensory representation in the cerebral cortex of man as studied by electrical stimulation », *Brain*, vol. 60, pp. 389-443.
- Penfield, W., & Rasmussen, T. (1950), *The cerebral cortex of man*, New York: Macmillan.
- Penn, N. E., Kripke, D. F., & Scharff, J. (1981), « Sleep paralysis among medical students », *The Journal of Psychology*, vol. 107, pp. 247-252.
- Perrin, Michel (2001 [1992]), *Les praticiens du rêve*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Persinger, Michael A., Saroka, Kevin S., Koren, Stanley A., & St-Pierre, Linda S. (2010), « The Electromagnetic Induction of Mystical and Altered States within the Laboratory », *Journal of Consciousness Exploration and Research*, vol. 1, n. 7, pp. 808-830.
- Peters, Larry G. (2007), « The "calling", the yeti and the *ban jhakri* ("forest shaman") in Nepalese shamanism », *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 29, n. 1, pp. 47-62.
- Pinsk, M. A., Arcaro, M., Weiner, K. S., Kalkus, J. F., Inati, S. J., Gross, C. G., & Kastner, S. (2009), « Neural representations of faces and body parts in macaque and human cortex: a comparative fMRI study », *Journal of Neurophysiology*, vol. 101, pp. 2581-2600.
- Pollak, Charles P., Thorpy, Michael J., & Yager, Jan (2010), *The Encyclopaedia of Sleep and Sleep Disorders*, U.S.A.: Third edition, Facts On File.
- Pons, T. P., Garraghty, P. E., & Mishkin, M. (1988), « Lesion-induced plasticity in the second somatosensory cortex of adult macaque », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 85, pp. 5279-5281.
- Pons, Teofilo G., & Genre, Arturo (1997), *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, Alessandria: Edizioni Dell'Orso.

- Proffitt, Dennis (1999), « Naïve Physics », dans : Wilson, Robert A.; & Keil, Franck C., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge: The MIT Press, pp. 577-579.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001), *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka (2002), « Introduction: cognition and culture in the construction of religion », dans : Pyysiäinen, Ilkka, & Anttonen, V. (eds), *Current approaches in the cognitive science of religion*, London et New York : Continuum, pp. 1-13.
- Pyysiäinen, Ilkka (2012), « Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art », *Journal for the Cognitive Science of Religion*, vol. 1, pp. 5-28.
- Queneau, Raymond (1968), *Le vol d'Icare*, Paris : Gallimard.
- Raju, P. T. (1954), « The Concept of the Spiritual in Indian Thought », *Philosophy East and West*, vol. 4, n° 3, pp. 195-213.
- Ramachandran, V. S., & Hirstein, William (1997), « Three Laws of Qualia. What Neurology Tells Us about the Biological Functions of Consciousness, Qualia and the Self », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, n. 5-6, pp. 429-458.
- Ramachandran, V. S., & Hirstein, William (1998), « The perception of phantom limbs. The D. O. Hebb lecture », *Brain*, vol. 121, pp. 1603-1630.
- Ramachandran, V. S., Rogers-Ramachandran, D. C. (1996), « Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors », *Proceedings. Biological Sciences*, vol. 263, pp. 377-386.
- Ramachandran, V. S., Rogers-Ramachandran, D. C., & Stewart, M. (1992a), « Perceptual correlates of massive cortical reorganization », *Science*, vol. 258, pp. 1159-1160.
- Ramachandran, V. S., Stewart, M., & Rogers-Ramachandran, D. C. (1992a), « Perceptual correlates of massive cortical reorganization », *Neuroreport*, vol. 3, n. 7, pp. 583-586.
- Rao, K. N. (1992), « Internal Autoscopy: A Case Report », *Indian Journal of Psychiatry*, vol. 34, n. 3, pp. 280-282.
- Rauschecker, L. G., & Tian, B. (2000), « Mechanisms and streams for processing of “what” and “where” in auditory cortex », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 97, pp. 11800-11806.
- Regmi, Dilli Raman (2007), *Ancient Nepal*, vol. 1, New Delhi: Rupa and Co.
- Ribbers, G., Mulder, T, & Rijken R. (1989), « The phantom phenomenon: a critical review », *International Journal of Rehabilitation Research*, vol. 12, n. 2, pp. 175-186.
- Riboli, Diana (2000), *Tunsuriban. Shamanism in the Chepang of Southern and Central Nepal*, Katmandou: Mandala Book Point.

- Riccardi, Theodore Jr. (1977), « The Royal Edicts of King Rama Shah of Gorkha », *Kailash*, vol. 5, n. 1, pp. 29-66.
- Richardson, Cliff (2010), « Phantom Limb Pain; Prevalence, Mechanisms and Associated Factors », dans: Murray C. (dir.), *Amputation, prosthesis use, and phantom limb pain. An interdisciplinary perspective*, New York: Springer, pp. 137-156.
- Rossin, Elizabeth J., & Neale, Benjamin N. (2013), « Linkage and associations », dans Shaw, Paul, Tafti, Mehdi & Thorpy, Michael J. (eds), *The Genetic Basis of Sleep and Sleep Disorders*, Cambridge University Press, pp. 1-12.
- Russel, Yvan I., & Gobet, Fernand (2013), « What is Counterintuitive? Religious Cognition and Natural Expectation », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 4, pp. 715-749.
- Sacks, Oliver (2012), *Hallucinations*, New York: Knopf-Random House.
- Saethre, E. (2013), *Illness is a weapon. Indigenous Identity and Enduring Afflictions*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Sagant, P. (1996 [1976]), « Becoming a Limbu priest », dans: Hitchcock, John T., & Jones, Rex L. (eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, New Delhi: Vikas Publishing House, 56-99.
- Saler, Benson (1997), « E. B. Tylor and the Anthropology of Religion », *Marburg Journal of Religion*, vol. 2, n. 1, pp. 1-5.
- Saletore, Rajaram Narayan (1981), *A Study in Indian Occultism*, New Delhi: Abhinav Publications.
- Samson, Dana, Apperly, Ian A., Chiavarino, Claudia, & Humphreys, Glyn W. (2004), « Left temporoparietal junction is necessary for representing someone else's belief », *Nature Neuroscience*, vol. 7, n. 5, pp. 499-450.
- Sapkota, Ram P., Gurung, Dristy, Neupane, Deepa, Shah Santosh K., Kienzler, Hanna, & Kirmayer, Laurence J. (2014), « A Village Possessed by Witches: A Mixed-Methods Case-Control Study of Possession and Common Mental Disorders in Rural Nepal », *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 38, pp. 642-668.
- Sastre, J., & Jouvet, M. (1979), « Oneiric behaviour in cats », *Physiology and Behavior*, n. 22, pp. 979-989.
- Schaer, Marie, Poryazova, Rositsa, Schwartz, Sophie, Bassetti, Claudio L., & Baumann, Christian R. (2012), « Cortical morphometry in narcolepsy with cataplexy », *Journal of Sleep Research*, vol. 21, n. 5, pp. 487-494.
- Schegoleva, Anna (2001), « Sleepless in Japan : the *kanashibari* phenomenon », *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*, pp. 29-36.
- Schenck, Carlos H., Bundlie, Scott R., Ettinger, Milton G., & Mahowald, Mark W. (1986), « Chronic Behavioral Disorders of Human REM Sleep: A New Category of Parasomnia », *Sleep*, 9(2), pp. 293-308.

- Schneck, Jerome M. (1960), « Sleep paralysis without narcolepsy or cataplexy. Report of a case », *The Journal of American Medical Association*, vol. 173, n. 10, pp. 1129-1130.
- Schott, G. D. (1993), « Penfield's homunculus: a note on cerebral cartography », *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, vol. 56, pp. 329-333.
- Schredl, Michael (2010), « Nightmares: An Under-Diagnosed and Undertreated Condition? », *Sleep*, vol. 33, n. 6, pp. 733-734.
- Schuerk, Tobias, Langguth, Berthold, & Sommer, Monika (2014), « Modulating functional and dysfunctional mentalizing by transcranial magnetic stimulation », *Frontiers in psychology*, vol. 5, pp. 1-9.
- Severi, Carlo (1992), « Le Chamanisme et la dame du Bon Jeu, suivi d'une réponse de Carlo Ginzburg », *L'Homme*, tome 32, n° 121, pp. 165-177.
- Sévoz, Yvonne (1913), « Contes populaires recueillis à Villard-Reculas (1450m d'altitude), canton de Bourg-d'Oisan (Hiver 1913-1914) », *Bulletin de la Société dauphinoise d'Ethnologie et d'Archéologie*, t. 20, n. 2-3, pp. 83-93.
- Sforza, Anna, & Blanke, Olaf (2012), « Autoscopie Phenomena: Clinical and Experimental Perspectives », dans : Blom, Jan Dirk, & Sommer, Iris E. C. (éds), *Hallucinations. Research and Practice*, New York, Dordrecht, Heidelberg London: Springer, pp. 187-201.
- Sharma, Arvind (1999), « The Purusārthas »: An Axiological Exploration of Hinduism », *The Journal of Religious Ethics*, vol. 27, n° 2, pp. 223-256.
- Sharpless, Brian A., & Barber, Jacques P. (2011), « Lifetime Prevalence Rates of Sleep Paralysis: A Systematic Review », *Sleep Medicine Reviews*, vol. 15, n. 5, pp. 311-315.
- Shrestha, D. B., & Singh, C. B. (1972), *The History of Ancient and Medieval Nepal in a Nutshell with some Comparative Traces of Foreign History*, Katmandou: HMG Press.
- Sidki Hodayun (2008), *Haunted by the Archaic Shaman: Himalayan Jhākrīs and the Discourse on Shamanism*, Lanham: Lexington books.
- Sidki Hodayun (2010), « Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors », *Asian Ethnology*, vol. 69, n. 2, pp. 213-240.
- Simonneau, Augustin (1882), « Saint-Urbain », *Annuaire départemental de la Société d'émulation de la Vendée*, pp. 21-81.
- Simonsen, Michèle (1990), « La variabilité dans les légendes. Les récits danois sur les loups-garous », dans : Görög-Karady, V., (dir.), *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris : éditions du CNRS, Paris.
- Sirigu, A., Cohen, L, Zalla, T., Pradat-Diehl, P., Van Eckhout, P., & Grafman, J. (1998), « Distinct frontal regions for processing sentence syntax and story grammar », *Cortex*, vol. 34, pp. 297-310.

Slusser, Mary Shepherd (1998), *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Katmandou Valley*, Katmandou: Mandala Book Point.

Smith, Andra M., & Messier, Claude (2014), « Voluntary out-of-body experience: an fMRI study », *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 8, pp. 1-10.

Smith, Richard Gordon (1908), *Ancient Tales and Folk-lore of Japan*, London: A. & C. Black

Spanos, Nicholas P., McNulty, Stacey A., DuBreuil, Susan C., Pires, Martha, Burgess, & Faith, Melissa (1995), « The Frequency and Corelates of Sleep paralysis in a University Sample », *Journal of Research in Personality*, vol. 29, n. 3, pp. 285-305.

Spelke, E. S., K. Breinlinger, J. Macomber, & Jacobson, K. (1992), « Origins of knowledge », *Psychological Review*, vol. 99, pp. 605-632.

Sperber, Dan (1975), *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sperber, Dan (1996), *La contagion des idées: théorie naturaliste de la culture*, Paris : Editions Odille Jacob.

Sperber, Dan, & Hirschfeld, Lawrence A. (2004), « The cognitive foundation of cultural stability and diversity », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 8, n. 1, pp. 40-46.

Stone, Linda (1978), « Food Symbolism in Hindu Nepal », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 6, n° 1, pp. 47-65.

Stringer, Martin D. (1999), « Rethinking Animism : Thoughts from the Infancy of Our Discipline », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, n. 4, pp. 541- 555.

Subba, Shishir (2007), *Sociocultural Construction of Illness: Oral Recitals of Genesis, Causes and Cure of Roga (naturally caused illness)*, Kirtipur: Mahesh Printing Press.

Takeuchi, T., Fukuda, K., Sasaki, Y., Inugami, M. & Murphy, T. I. (2002), « Factors related to the occurrence of isolated sleep paralysis elicited during a multi-phasic sleep–wake schedule », *Sleep*, vol. 25, pp. 89–96.

Tarabout, Gilles (1993), « Quand les dieux s’emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », dans : Bouillier, Véronique, & Toffin, Gérard, « *Classer les dieux ? Des panthéon en Asie du Sud* », *Purusartha*, n° 5, pp. 43-75.

Tatsanavivat, Pyatat, Chiravatkul, Aroon, Klungboonkrong, Virat, Chaisiri, Supot, Jarerntanyaruk, Lerdchai, Munger, Ronald G. & Saowakontha, Sastri (1992), « Sudden and Unexplained Deaths in Sleep (Laitai) of Young Men in Rural Northeastern Thailand », *International Journal of Epidemiology*, vol. 21, n. 5, pp 904-910.

Tenèze, Marie-Louise (1982), « Charles Joisten et le folklore des Alpes françaises : présentation d’une recherche », dans *Croyances, récits et pratiques de tradition – Mélanges Charles Joisten 1936-1981*, *Le Monde Alpin et Rhodanien* n. 1-4, page 11-18.

- Terrillon, Jean-Christophe, et Marques-Bonham, Sirley (2001), « Does Recurrent Isolated Sleep Paralysis Involve More Than Cognitive Neuroscience ? », *Journal of Scientific Exploration*, vol. 15, n. 1, pp. 97-123.
- Thomas, Keith (1971), *Religion and Decline of Magic*, New York: Scribner's.
- Thurston, Edgar (1912), *Omens and Superstitions of Southern India*, New York : McBriode, Nast & Company.
- Toffin, Gérard (1977), *Pyangaon, communauté newar de la Vallée de Katmandou. La vie matérielle*, Paris : éditions du CNRS.
- Toffin, Gérard (1984), *Société et religion chez les Néwar du Népal*, Paris : éditions du CNRS.
- Toffin, Gérard (1990), « Ancêtres claniques et esprits féminins dans l'Himalaya népalais », *Revue de l'histoire des religions*, tome 207, n. 2, pp. 159-188.
- Toffin, Gérard (1992), « The Indra Jatra of Katmandou as a royal festival », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 19, n. 1, pp. 73-92.
- Toffin, Gérard (1993), *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans ancienne vallée du Népal*, Paris : CNRS éditions.
- Toffin, Gérard (1994), « The Farmers in the City. The Social and Territorial Organization of the Maharjan of Katmandou », *Anthropos*, vol. 89, pp. 433-459.
- Toffin, Gérard (1998), « Le tambour et la ville. De l'ethnomusicologie à l'anthropologie urbaine (Népal) », *L'homme*, tome 38, n. 146, 1998, pp. 113-142.
- Toffin, Gérard (2005), *From kin to caste. The role of guthi in Newar society and culture*, Katmandou: Social Science Baha Himal Association.
- Toffin, Gérard (2009a), « The janajati/Adivasi Movement in Nepal: Myths and Realities of Indigeneity », *Sociological Bulletin*, vol. 58, n. 1, *Special Issue on Development of Democratic Routes in the Himalayan "Borderlands"*, pp. 25-42.
- Toffin, Gérard (2009b), *La fête-spectacle. Théâtre et rite au Népal*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Toffin, Gérard (2013), « New Religious Trends », dans: Toffin, Gérard, *From Monarchy to Republic. Essays on Changing Nepal*, Katmandou: Vajra books, pp. 125-158.
- Toffin, Gérard, & Shakya, Laxmi Shova (2011), « The trickster in Himalayan Theatre and Folklore: Newar Bathahs », *Sangeet Natak*, volume XLV, n. 3-4, 2011, pp. 3-33.
- Trelmet, Paul-François (2011), « Structures Amongst the Modules: Lévi-Strauss and Cognitive Theorizing About Religion », *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 23, n. 3-4, pp. 351-366.

Tuaille, Gaston (1994), *Le francoprovençal : Progrès d'une définition*, Saint-Nicolas : Centre d'Etudes Francoprovençales René Willien.

Tuaille, Gaston (2006), *Le francoprovençal*, tome 1, Aoste : Musumeci éditeur.

Turner, Edith (1993), « The Reality of Spirits : A Tabooed or Permitted Field of Study ? », *Anthropology of Consciousness*, vol. 4, March, pp. 9-12.

Turner, Ralph Lilley (1931), *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, London : K. Paul, Trench, Trubner.

Tylor, Edward B., 1920, *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, 2 vol., John Murray, London.

Van Gelder, Tim (1999), « Dynamics Approaches to Cognition », dans : Wilson, Robert A.; & Keil, Franck C. (eds), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge: The MIT Press, pp. 244-246.

Van Gennep, Arnold (1981 [1909]), *Les rites de passages*, Paris : édition Picard.

Van Gennep, Arnold (1998 [1943]), *Le folklore français*, 4 tomes, Paris : Editions Robert Laffont.

Waddel, Austin L. (1893), « Frog-worship amongst the Nevars with a note on the etymology of the word Nepal », *Indian Antiquities*, volume XXII, pp. 292-294.

Wallace, Anthony F. C. (1966), *Religion : An Anthropological View*, New York : Random House.

Walsh, M. T. (2009), « The Politicisation of Popobawa: Changing Explanations of a Collective Panic in Zanzibar », *Journal of Humanities*, vol. 1, n. 1, pp. 23–33.

Watters, David E. (2006), « Notes on Kusunda Grammar. A Language Isolate of Nepal », *Himalayan Linguistics*, archive 3.

Wellman, H., Cross, D., & Watson, J. (2001), « Meta-analysis of theory of mind development: The trust about false-beliefs », *Child Development*, vol. 72, pp. 655-684.

WHRIN (2014), The Witchcraft & Human Rights Information Network, *Witchcraft Accusation and Persecution in Nepal*, Country Report.

Wible, Cynthia Gayle (2012), « Schizophrenia as a Disorder of Social Communication », *Schizophrenia Research and Treatment*, pp. 1-12.

Wimmer H., & Perner J. (1983), « Beliefs about beliefs: Representing and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception », *Cognition*, vol.13, pp. 103-128.

Wing, Yun-Kwok, Lee, Sharon Therese et Chen, Char-Nie (1994), « Sleep Paralysis in Chinese: Ghost Oppression Phenomenon in Hong Kong », *Sleep*, vol. 17, n. 1, pp. 609-613.

Witzel, Michael (1993), « Nepalese hydronomy: Towards a history of settlement in the Himalayas », dans: Toffin, Gérard (éd.), *Nepal, past and present*, New Delhi: Sterling Publishers.

Yoshimura, Ayako (2005), « Kanashibari – Japanese “Old Hag”: The Case Study of Self-Analysis on Personal Experiences with the Supernatural », *Culture & Tradition*, vol. 27, pp. 76-108.

Zijlmans, M., van Eijnden, P., Ferrier, C. H., Kho, K. H., van Rijen, P. C., & Leijten, F. S. S. (2009), « Illusory shadow person causing paradoxical gaze deviations during temporal lobe seizures », *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*, vol. 80, pp. 686-688.

Annexe 1 : Collectes Alpines

I. LE CAUCHEMAR (AP3S et apparentés)

Les documents narratifs présents dans cette annexe représentent un extrait de la collecte de Charles Joisten, éditée en cinq volumes, *Êtres fantastiques*, et classée en utilisant le *Motif-Index of Folk-Literature* par Alice Joisten et Nicolas Abry : réf. Joisten (2005 ; 2006 ; 2007 ; 2009 ; 2010). Nous remercions Alice Joisten pour nous avoir permis d'utiliser le répertoire « Le cauchemar » qu'elle a organisé en partant des documents publiés dans l'œuvre de son mari Charles. Une grande partie de ces documents ont déjà été publiés dans Alice Joisten, Christian Abry et Dominique Abry-Déffayet (1988).

Département de l'Isère

1. *La "chauchevieille" croquemitaine.* – La *choussevieille* ramassait les enfants avec un panier qu'elle avait sur le dos.

I/3302 – La Ferrière (Belledonne), mai 1958

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – G441. *Ogre carries victim in bag (basket).*

Croquemitaine : cauchemar. – Croquemitaine : femme au panier.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 57.

2. *Document oublié dans Êtres fantastiques*

“Les autrefois on a entendu parler de la *chousse-vieille*, mais je ne sais pas ce que c'est... C'était bien une vieille personne, qu'on appelait la *chousse-vieille*. On disait qu'il y avait des ailes, je sais pas si c'était une bête ou qu'est-ce que c'était, mais j'ai entendu parler d'une *chousse-vieille*, qui faisait peur aux enfants, comme ça.”

(Mme Zélie B., 90 ans, La Piat, commune de Pinsot (Belledonne), mai 1977 ; enregistrement Phonothèque Musée dauphinois 779.1.5.)

Croquemitaine : cauchemar.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 53)

3. La “*chauchevieille*”. – Le diable qui s'appelait la *chouchevieille*, à ce qu'il paraît, c'est un esprit malin, ça. Et puis ça vous montait dessus, ça vous écrasait, et puis ça s'en allait. Mon grand-père me disait comme ça...

Un domestique de Saint-Jean-le-Vieux couchait à la paille dans une grange, et tous les soirs la *chouche-vieille* venait l'empêcher de dormir, l'écrasait jusqu'au cœur. Il s'est plaint à son patron, alors le patron lui a dit :

– Il faut te mettre une pleine *paillasse* (corbeille) de graines de raves sur tes pieds et quand tu l'entendras venir, tu lui feras peur et il versera les graines de raves. Tu lui crieras après et tu lui diras de toutes les ramasser.

Dans la nuit la *chouche-vieille* est revenue. Elle a versé les graines dans la paille ; alors il lui a dit :

– Nom de Dieu, si tu les ramasses pas avant l'aube, tu verras !

Et à ce qu'il paraît qu'il faisait han !, han !, han ! Pensez, ces petites graines, elles étaient fines, c'était pénible pour les ramasser !

I/3300 – Revel, comme de Saint-Jean-le-Vieux (Belledonne), janvier 1959

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – H1091. *Task: sorting a large amount of grain (beads, beans, peas) in one night.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 55.

4. La “*chauchevieille*” *croquemitaine*. – La *chauchevieille* était une vieille sorcière, toute édentée, dont on menaçait les enfants désobéissants.

I/3304 – Allemond (Oisans et Basse Vallée de la Romanche), novembre 1963

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : cauchemar.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 57.

5. La “*chauchevieille*” *croquemitaine*. – La *chaucivieille* porte un grand drap blanc, elle a des cornes et des grandes dents. Elle attrape les enfants avec ses cornes et les place sur son dos.

I/3303 – Le bourg-d'Oisans (Oisans et Basse Vallée de la Romanche), avril 1963

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : cauchemar.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 57.

6. Une soi-disant “*chauchevieille*”. – Un domestique farceur accédait par une échelle à la soupente, dans l'écurie, où dormait un de ses collègues qu'il choisissait pour victime à cause de sa simplicité

d'esprit. Il appliquait ses mains et ses genoux sur la poitrine du dormeur et s'appuyait de tout son poids sur celui-ci qui n'osait même pas respirer de crainte que la *chauchevieille* ne finisse par le tuer.

I/3301 – Saint-Martin-de-la-Cluze (Trièves, Vallée de la Gresse), novembre 1958

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – J1760. *Animal or person mistaken for something else.* – K1833. *Disguise as ghost.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 50-51.

7. La “*chauchevieille*”. – A Chirens, le nom du cauchemar est *sousse-vyélye*. (Mgr Devaux, 1935, *Les patois... des Terres Froides*, mot n° 5636, p. 226). Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48.

I/3305

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48.

8. La “*chauchevieille*”. – A Montrevel, le nom du cauchemar est *susse-vzhélye*. (Mgr Devaux, 1935, *Les patois... des Terres Froides*, mot n° 5636, p. 226).

I/3305

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48.

9. La “*chauchevieille*”. – Simple attestation de son nom : *susse-vzhélye*. Saint-Didier-de-Bisonne (Mgr Devaux, 1935, *Les patois... des Terres Froides*, mot n° 5636, p. 226).

I/3305

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48.

10. La “*chauchevieille*”. – Simple attestation de son nom : *susse-vzhélye*. Saint-Didier-de-la-Tour (Mgr Devaux, 1935, *Les patois... des Terres Froides*, mot n° 5636, p. 226).

I/3305

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48.

Département des Hautes-Alpes

11. Le sorcier sous la forme d'un chat pénétrait dans les maisons, la nuit, en passant par la cheminée ou le trou de la serrure et venait se poser sur la poitrine des gens qui dormaient et les oppressait.

HA/3300 – Freissinières (Haut-Embrunais), avril 1962

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – G211.1.7. *Witch in form of cat.* – G249.3. *Witch enters and leaves house by chimney.* – G249.7. *Witches go through keyholes.* – G262.3.2(a). *Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest.*

12. Le sorcier venait serrer les gens dans leur lit. Il entrait dans la maison par le *tchatarussoun* (chatière), sous la forme d'un chat. On l'entendait monter au bas du lit ; ça roulait comme un panier, ça montait sur la poitrine et ça vous serrait à ne pas pouvoir respirer. Si à ce moment, quelqu'un vous appelait par votre nom, on était délivré. Si on était seul et qu'il n'y ait personne pour vous aider, on disait le nom du Seigneur Jésus et on était délivré.

HA/3301 – Freissinières (Haut-Embrunais), avril 1962

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – F471.1.2.*3. *Nightmare leaves at mention of God's name.* – G211.1.7. *Witch in form of cat.* – G262.3.2(a). *Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest.*

13. *Le sorcier-cauchemar.* – “Environs de Briançon. – 1890, probablement : ‘Dans un village situé à 8 km. de Briançon une fille séduite ayant accouché d'un garçon, toutes les nuits un sorcier prenant la forme d'un chat venait se mettre sous son sein et parfois sur son enfant. La pauvre fille n'osait pas crier et les gens de la maison ont vainement tenté de s'emparer du sorcier. Après avoir employé les moyens connus (faire bouillir des clous, etc.) la mère décida de s'adresser à un curé. Celui-ci se rendit dans la maison, l'aspergea d'eau bénite et réussit à débarrasser la maison du chat-sorcier. Comme la fille se plaignait aussi de maux de tête, de chatouillements dans le dos, d'un malaise général le bruit se répandit qu'un serpent énorme avait remplacé le chat et enlaçait tous les soirs le corps de la malheureuse. Mais personne n'a pu s'en convaincre de visu, car nul n'osait plus entrer dans cette maison pendant la nuit’.” (Van Gennep, *Folklore Hautes-Alpes*, t. 2, p. 87-88 ; d'après Raphaël Blanchard, 1891, *RTP*, t. VI, p. 248-249, légèrement résumé ; source : *Alpes républicaines* du 15 janvier 1891 ; Briançon)

HA/3307 – Briançon, janvier 1891

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – G211.1.7. *Witch in form of cat.* – G211.8.1. *Witch in form of snake.* – G262. *Murderous witch.* – G262.3.2. *Witch as cat causes death.* – G262.3.2(a). *Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest.* – G271.2.2. *Witch exorcised by holy water.* – G271.4.1. *Exorcism by burning object for sympathetic magic.* – G272.1. *Steel powerful against witches.* – G273.1.

14. *Sorcier-cauchemar sous forme de chat.* – Chaque nuit un chat venait se poser sur la poitrine d'un homme de Puy Richard qui dormait sur le foin de sa grange. Une nuit, l'homme se dit : “Je vais me munir d'un bâton et lui en donner un bon coup ; on verra s'il recommencera !”

La nuit suivante, le chat est revenu le tourmenter ; alors il lui a administré un coup de bâton sur le museau et le chat est parti en poussant un hurlement⁽¹⁾ terrible. Le lendemain cet homme rencontre un des ses voisins, un homme du village qui avait la réputation d'être sorcier, et qui avait le nez tout écorché. Il lui a dit :

– Mais qu'est-ce qui t'est arrivé ?

L'autre n'a fait que lui dire :

– Tu sais très bien ce que j'ai.

C'est lui qui se transformait en chat.

(1) L'informatrice dit bien “hurlement” et non “miaulement”.

HA/3302 – Puy-Saint-Pierre (Briançonnais), juillet 1962

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – G211.1.7. *Witch in form of cat.* – G211.8.1. – G262.3.2(a). *Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest.* – G275.12. *Witch in the form of an animal is injured or killed as a result of the injury to the animal.*

15. *Êtres “verbaux”.* La *carco-vièio*, dont on menace les enfants qui ne veulent pas manger la soupe⁽¹⁾.

(1) L'abbé Gondret notait dans son manuscrit de 1860 : “Le cauchemar passe chez plusieurs pour le fait du démon ou du sorcier ; d'où le nom *calco vieillo*, *calcatio mala*, d'où cauchemar.” (Gondret, 1973, p. 34)

HA/3146 – Ristolas (Queyras), décembre 1955

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – G262.3.2(a). *Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest.*

Croquemitaines : être verbal (barbo, babaou, etc.).

16. *L'expérience de la chauche-vieille. Comment s'en défendre*

La *tchaoutche-vyélya* se posait sur la poitrine des dormeurs et leur donnait des étouffements.

HA/3304 – Montmaur (Serrois), novembre 1958

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 51.

Un homme de La Montagne nous disait souvent :

– Cette nuit, la *tsaoutsavyélyo* me serrait, me serrait sur l'estomac. Il m'a fallu lui jeter mon bonnet après, et la nuit d'après, autant, elle est revenue.

Après, il fallait qu'il fume un peu sa pipe pour se reprendre.

HA/3306 – Montmaur (Serrois), juin 1958

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 55.

Vous savez, mon père il a encore couché dans le lit avec le fusil à côté pour se défendre contre la *tsaoutsavyélyo*.

Oh ! il y en a dans le temps que ça leur est arrivé, ça. Ça vous prend comme un coup de vent, comme la bise. De suite, on est pris, on ne peut plus bouger. Pour moi, c'est le sang. Il faut qu'on vous réveille. Oh ! c'est pas un esprit comme on dirait dans le temps. Oh ! ils en avaient une frousse !

HA/3305 – Montmaur (Serrois), juin 1958

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 50 et 55.

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – F471.1.2.*4. *Protection against the nightmare: gun.*

17. La *chaouche-vyélyo* est une bête qui ressemble à un chat et qui se pose sur l'estomac des dormeurs.

HA/3303 – Saint-Auban-d'Oze, février 1959

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 53.

Département de la Drôme

18. *La chauche-vieille.* – Dans les fermes isolées de la région de Meymans, dans la nuit de Noël, une terreur panique et superstitieuse s'emparait de la femme qui était restée seule gardienne de la maison, pendant que la famille était à la messe de minuit. Elle était persuadée qu'un être invisible et malfaisant, la *chauche-vieille*, venait de s'introduire dans la cuisine et la surveillait, prête à lui jeter un mauvais sort au moindre mouvement.

D/3300 – Romans (commune de Beauregard-Baret), juillet 1954

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – V72. *Christmas.*

19. *La chauche-vieille venait vous danser sur le ventre.*

D/3301 – Bouvante (Vercors), juillet 1954

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 51.

20. “*Chaoucho-Viello : Cauchemar.*” (Die, Diois ; Auguste Boissier, 1874, *op. cit.*, p. 13). Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48.

D/3300

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

21. *La mandrigole cauchemar.* – La *mandrigole* venait se poser, sous la forme d'un chat, sur l'estomac des gens qui dormaient et les étouffait.

D/411 – Remuzat (Commune des Baronnie), mai 1960

F403.2.2.1. *Familiar spirit in animal form *(chat).* – F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* G262.3.2(a). *Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest.*

Département de la Savoie

22. *Le cauchemar-croquemitaine.* – Pour effrayer les enfants désobéissants, on leur parle de la *chausse-vieille*, qui passe par la cheminée et risque de les emporter.

S/3320 – Bonneval-sur-Arc (Haute-Maurienne), avril 1969 (communiqué par M. Jean-Pierre Digard)

Cf. F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : “chauche-vieille”.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 57.

23. *Le cauchemar-croquemitaine.* – “*Te varé, la çhòssa-viélye vâ veni te prèdre.*” (Tu vas voir, la sorcière [ou le “revenant”] va venir te prendre.) Aiguebelle (Moyenne et Basse Maurienne) (Joisten, Abry et Abry-Deffayet, 1988, “Êtres de cauchemar...”, p. 57) – S/3319

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : “chauche-vieille”.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 57.

24. *L'être qui pèse sur l'estomac.* – Aux personnes qui mangent beaucoup on dit que la *chausse-vieille* va venir s'asseoir sur leur estomac.

S/3310 – Aiton (Moyenne et Basse Maurienne), juin 1964

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 49

25. *Le diable-cauchemar dans le chalet et le chapelet protecteur.* – Un homme d'Albiez, qu'on appelait Barthelomé, et qui faisait la contrebande des poêles entre la Savoie et les Hautes-Alpes, avait couché un soir dans un chalet près de La Grave. Tout à coup, dans la nuit, il a senti une main qui lui remontait tout le long de la jambe ; ça l'étouffait ! Il l'a touchée et a senti que c'était velu. Il s'est dit : “C'est le diable qui m'est après !” et il a passé un chapelet autour du cou et le diable l'a laissé tranquille. Sans cela le diable l'étranglait.

S/0924 – Albiez-le-Jeune (Moyenne et Basse Maurienne), septembre 1962

26. *Une vieille femme couverte de haillons...* – La *çhausse-vieille* est une vieille femme couverte de haillons qui vient se coucher sur l'estomac des personnes âgées pendant leur sommeil et qui les étouffe jusqu'à ce que mort s'ensuive.

S/3307 – Argentine (Moyenne et Basse Maurienne), février 1966

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 51.

27. *L'être qui pèse sur la poitrine.* – La *chasse-vieille*⁽¹⁾ venait se poser sur la poitrine d'un groupe de charbonniers qui couchaient dans une grange de Bonvillaret, et les étouffait.

(1) L'informatrice donne à ce nom la signification de "bas vieux".

S/3303 – Bonvillaret (Moyenne et Basse Maurienne), juin 1964

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 54.

28. *La chasse-vieille* (simple attestation).

S/3313 – Modane (Moyenne et Basse Maurienne), juin 1965

Cf. F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

29. *Le cauchemar-croquemitaine.* – La *çhosse vieille* emportait les enfants qui ne dormaient pas ou qui faisaient mal leur prière.

S/3301 – Mont Gilbert (Moyenne et Basse Maurienne), février 1964

Cf. F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : "chauche-vieille".

30. *La vieille qui étouffe les enfants pas sages.* – Ma mère me disait :

– Si tu n'es pas sage, ce soir la *çhôsse-vilye* viendra se coucher sur toi et t'étouffer !

Pour moi, ils voulaient dire une femme, une vieille.

S/3314 – Montsapey (Moyenne et Basse Maurienne), octobre 1964

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : "chauche-vieille"

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 54.

31. *La vieille qui pèse de tout son poids.* – La *chasse-vieille* est une vieille femme, laide et méchante, qui venait peser de tout son poids sur les enfants qui ne faisaient pas leur prière, ou qui ne voulaient pas dormir. Elle pesait, elle pesait, elle pesait ! Et en disant une prière, on était soulagé.

S/3302 – Saint-Georges-des-Hurtières (Moyenne et Basse Maurienne), février 1964

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 54.

32. *L'être qui s'alourdit*. – La *chausse-vieille* venait se poser sur le lit des gens endormis et s'alourdissait.

S/3301 – Saint-Georges-les-Hurtières (Moyenne et Basse Maurienne), février 1964

F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*. – Cf. G303.3.5.3. *Devil becomes heavier and heavier*.

Croquemitaine : “chauche-vieille” (n° 13).

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 51.

33. La *çhôsse-vieille* : simple attestation.

S/3308 – Saint-Léger (Moyenne et Basse Maurienne), février 1966

Cf. F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*.

34. “*C’était lourd sur l’estomac*”. – La *tsofe-vilye*, “la chaussette vieille”. Ça leur prenait dans la nuit, ça les empêchait de respirer, c’était lourd, lourd sur l’estomac. Ils appelaient ça la *tsofe-vilye*. C’était tout simplement quand la digestion se faisait pas. Ils croyaient que c’était quelque chose comme un lutin, comme un loup-garou. C’était tout simplement que la digestion se faisait pas.

Nota. – Cf. le manuscrit de Napoléon Thomas : “La *chasse vieille*, c’est une chose qui vient de nuit se placer sur le corps des dormants, et qui s’appesantit dessus de telle manière [qu’elle] empêche la respiration et on ne saurait bouger de place. [...]”

S/3317 – Bozel (Tarentaise), avril 1968

F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 49 ; 51 ; 56.

Autres passages de Napoléon Thomas :

“C’est une chose qui a ni la forme d’homme, ni de bête, mais qui est tout rond, sans tête, ni bras, ni pied, mais ce n’est point dur au toucher mais humide. C’est à peu près gros comme une robe de chambre entortillée.” Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 52.

“Celui qui n’est point distrait peut parfaitement l’entendre venir à soi, et dans l’instant on peut se tourner de côté, ou quand elle se trouve dessus soi, on peut la faire en aller en se donnant un mouvement précipité de tout son corps.” Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 56.

“Il y a des personnes qui [...] sont plus sujets que d’autres [aux attaques de la *chasse-vieille*]. On a doutance que c’est à ceux à qui le parrain ou la marraine ont manqué des mots au credo lors du baptême.” Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 60.

“Ceux qui en sont sujets peuvent s’en méfier car elle vient presque toujours chaque année au même temps [*aux quatre temps ?*] et [à la] même heure de la nuit.” Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 60.

35. *Le cauchemar-croquemitaine.* – La *tsohé-vyélyé* (“bas vieux”) était une vieille femme qui n'avait qu'une jambe et qui sautillait dans le village d'une maison à l'autre.

S/3315 – Pralognan-la-Vanoise (Tarentaise), octobre 1963

Croquemitaine : “chauche-vieille”.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 57.

36. *Le défilé des personnages de Noël.* – [...] le 27, par la *Çhôfe-vilye*⁽²⁾, autre vieille femme qui enfournait les enfants dans un long bas de laine comme il en existait autrefois et les emmenait sous son bras.

Nota. – Lorsque l'informatrice avait une douzaine d'années, elle croyait fermement à l'existence de ces personnages

(1) Par *farfache* on désigne, selon le père de l'informatrice, une vieille femme déguenillée et malpropre.

(2) Ce personnage, qui a ici une fonction de simple croquemitaine a ailleurs la fonction de cauchemar personnifié.

Saint-Martin-de-Belleville (Tarentaise), Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 58.

37. *L'être qui pèse sur la poitrine.* – La *tsosse-vieille* [*tsosse* : chausse, chaussette, bas], c'était quelque chose de gros qui venait se poser sur l'estomac pour empêcher les gens de respirer pendant leur sommeil.

S/3304 – Celliers (Commune de La Léchère, Basse Tarentaise), octobre 1964

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 51.

38. *La “chauche-vieille” croquemitaine.* – Il y avait quelque chose de pendu derrière l'église, qui flottait au vent. On nous disait que c'était la *tsosse-vieille* et on n'osait pas s'en approcher.

S/3305 – Celliers (Commune de La Léchère, Basse Tarentaise), octobre 1964

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

Croquemitaine : chauchevieille.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 52.

39. *L'être qui pèse sur la poitrine*. – La *chausse-vilye* venait se poser sur l'estomac.

S/3309 – Les Déserts (Bauges), mars 1964

F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 51.

40. *Le diable (ou çheuçe-vieille) au bal*. – C'était dans une soirée. Ils étaient au bal. Le type était au bal ; il a emmené une demoiselle dans un fenil. L'autre demoiselle est restée en bas de l'échelle. Et puis, elle a vu que l'autre (l'homme), en montant, avait les pieds de poule. Elle est pas montée et le lendemain elle n'a trouvé que le squelette de sa copine.

L'homme c'était la *cheuche-vieille*, c'était le *diable*.

S/0942 – Les Mollettes (Région du Gelon), mai 1958

F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*. – G303.2. *Names applied to the devil*. – G303.3.1. *The devil in human form*. – G303.4.5.9. *Devil has cock's feet*. – G303.10.4.0.1. *Devil haunts dance halls*.

La punition de l'immoralité : mauvaise conduite, fréquentations, danse.

41. *La çheuçe-vieille qui est la femme du diable*. – C'était un nommé Pierre A. (vers 1930), des Mollettes, c'était un "philosophe", estropié, qui faisait l'horloger, et il lisait les livres de Jules Verne. "C'était pas bien famé." Sa mère lui disait *puis* :

– Faut pas lire ces livres là, sinon la *çheuçevieille* viendra te faire perdre la tête, t'empêcher de dormir, sur le *pilier* (bois se lit)⁽¹⁾ de la *couche* !

La *çheuçevieille* c'était la femme du diable.

(1) On dit aussi que la *çheuçe-vieille* est un oiseau de nuit qui vient se mettre sur le bord du lit. (S/3316 – St-Pierre-de-Soucy, juillet 1963, informateur anonyme).

S/3300 – Saint-Pierre-de-Soucy (Région du Gelon), juillet 1963

F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*. – G303.2. *Names applied to the devil*. – G303.3.1. *The devil in human form*.

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 56-57.

42. *Le sarvan-cauchemar*. – a. Une femme de Corbel était toutes les nuits tourmentée par le *sarvan*. Elle l'entendait monter dans l'escalier, comme si ç'avait été un mouton ; il venait se mettre sur son estomac et la serrait au point de l'étouffer.

b. Les gens qui avaient une mauvaise digestion en se couchant sentaient le *sarvan* venir sur leur estomac les étouffer, les serrer. On l'entendait monter l'escalier comme un mouton et il venait vous étouffer.

S/0441 – Corbel (Région de Chambéry), avril 1960

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

L'esprit domestique cauchemar

43. *Le sarvan-cauchemar.* – Le soir, en l'absence de son mari, qui était allé “travailler dans les vignes, par les Abymes” (de Myans), une femme de Curienne entendait le *sarvan* qui, tel une bête, montait les escaliers deux par deux, entrait dans sa chambre, sautait sur son estomac où il l'étouffait mais pour notre informateur, “c'était la peur qui l'étouffait”.

S/0414 – Curienne (Région de Chambéry), mars 1965

F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.*

L'esprit domestique cauchemar.

44. *Du bruit dans le galetas.* – La *çheusse-vieille* faisait du bruit dans le galetas d'un homme de Saint-Jean-de-Couz. Une nuit, il prit son fusil, pénétra dans le grenier, où séchaient ses noix et tira un coup de fusil. Un rat fut tué. L'homme s'écria :

– Voici la *çheusse-vieille* qui s'est transformée en rat !

Il y croyait réellement.

S/3306 – Saint-Jean-de-Couz (Région de Chambéry), décembre 1965

Cf. F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – J1782.3. *Noise in house thought to be ghost.*

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 53.

45. *Le sarvan-cauchemar.* – Le *sarvan* logeait dans une dépense du château de Champrovent. La nuit, deux commis qui couchaient ensemble l'entendaient descendre un escalier, “chaussé de pantoufles de velours” ; il venait leur marcher sur l'estomac. Ils disaient : “Ça nous pressait, ça nous pressait !”

S/0436 – Saint-Jean-de-Chevelu (Petit-Bugey), mai 1963

F451.4. *Home of dwarfs *(dépense).* – F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream.* – F482.3.3. *Nisser belong to particular farm.*

L'esprit domestique cauchemar.

Département de la Haute-Savoie

46. La *çheuçevilye*. (A. Duraffour, *Glossaire des patois francoprovençaux*, Paris, 1969, art. 8802).
Bellevaux (Haut Chablais) Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48

47. *Le çhofaton-cauchemar*. – D'autres fois, quand ils étaient couchés sur le foin à deux ou trois, le *çhofaton* venait les opprimer et les paralyser sous un poids très lourd, comme s'ils avaient eu une pierre sur eux, les uns après les autres...

HS/0659 – Montriond (Chablais), juillet 1965

48. La *çhêfevilye*

Q. – “On a fait un cauchemar... Comment on dit ça ?

R. – Oh ben, on a fait un drôle de... un drôle de songe.

Q. – On dit pas : ‘on a eu la *çhofevilye*’ ?

R. – On a eu la *çhêfevilye* ! [...]

Q. – Qu'est-ce que c'est que ça ?

R. – Eh bien, c'est le sang qui s'arrête un petit peu.

Q. – Ah bon ?

R. – C'est le sang qui doit s'arrêter [...]. Eh, puis, il faut les secouer, des fois il faut appeler, parce que, vous savez, on souffre, hein. [...]

Q. – Vous l'avez eue, ces jours, vous l'avez eue, la *çhêfevilye* ?

R. – Oh ben, pas ces jours... Mais je J'ai eu eue. [...]

Q. – Qu'est-ce que vous sentez quand vous avez ça ?

R. – Oh ben j'sais pas. Vous savez, il faudrait qu'on me secoue, parce qu'on gémit, hein. On plaint, et puis... On est endormi, n'est-ce pas ? On plaint, alors si quelqu'un vous réveille, c'est tout fini, c'est fini.

Q. – Et on rêve des choses ? Ça vous appuie là [*geste sur la poitrine*] ?

R. – Oui. oui. .. [*silence*]. Vous savez, ça vous serre !

Q. – Ça serre ? [...]

R. – Oh, ça serre là. Ça serre dans l'estomac [...], dans le creux ! sûrement ! [...] La *çhêfevilye*... faut les réveiller, parce que, vous savez, on plaint.” (Mme Julie M., 80 ans environ, *Vacheresse, Haute-Savoie, enquête C. et D. Abry, été 1982, traduit du patois*).

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 50.

49. *Le diable au château de Ripaille.* – “*Le noyer de Ripaille.* – [...] Il y a deux versions [...]”⁽¹⁾

(1) Van Gennep résume ici A. Dessaix (1875, p. 50-52) qui précise en outre que Satan “vient s’accroupir sur l’estomac” du voyageur réfugié dans la tour “et le foule de ses pieds fourchus”.

Thonons-les-Bains (Bas Chablais)

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 56.

50. *La çhofavilye.* (A. Duraffour, *Glossaire des patois francoprovençaux*, Paris, 1969, art. 8802).

Les Houches, Haute et Moyenne Vallée de l’Arve (Faucigny)

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 48

51. *Document oublié*

Les vieilles personnes disaient : “Oh ! Je n’ai rien dormi cette nuit, j’avais la *çhofevilye* ! C’était une bête qui les serrait au point de le étouffer.

(Mlle Joséphine P., 74 ans, Pételaz, commune. De Cusy, Haute-Savoie, mars 1965)

Publié dans Joisten *et al.*, 1988 : p. 53.

II. VOYAGES HORS-DU-CORPS (OBE)

Nous avons organisé une autre section de cette annexe pour regrouper les documents se référant plus précisément aux voyages extatiques réalisés par les ontologies fantastiques disponibles par la collecte Charles Joisten et celle de Jean Jalla pour les Vallées vaudoises du Piémont.

Département de l’Isère

52. « *La sorcière* » (*la mouche*). – “Elle piochait des pommes de terre au Chastera⁽¹⁾. Après le repas de midi, elle se couche à l’ombre et s’endort. Une grosse mouche sort de sa bouche et s’envole dans la direction du Villard-Saint-Jean. Au bout de quelques minutes, tant elle allait vite, elle atteint ce village, pénètre dans une maison, enfonce une aiguille dans la tête d’un enfant qui dormait. Là-bas, la sorcière repose toujours. Passe un garçon qui, pour s’amuser, la tourne, face contre terre.

La mouche revient de son expédition, mais ne peut réintégrer sa demeure. [...] Les sœurs de la femme arrivent à cet instant et la retournent, face contre ciel. On lui demande des explications. ‘Je viens, dit-elle, du Villard-Saint-Jean où j’ai enfoncé une aiguille dans la tête d’un enfant.’ On veut

la faire repartir immédiatement. ‘Je ne le peux pas avant demain.’ Le lendemain, elle retourne dare-dare au village. Mais il était trop tard. L’enfant était mort.” (Yvonne Sévoz, *op. cit.*, p. 83-84)

(1) On trouve Champ Setera dans le cadastre.

I/1707 Villard-Reculaz

E721.1.2.2. *Soul of sleeper prevented from returning by moving the sleeper's body.* – E721.2. *Body in trance while soul is absent.* – G211.5.1. *Witch in form of fly.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened.* – G262. *Murderous witch.*

La sorcière sous forme de chat enfonce une épingle (aiguille) dans la tête d'un enfant pour le faire mourir.

Département des Hautes-Alpes

53. *La sorcière en chat.* – Une jeune servante de Font Christianne était allée étendre du fumier au lieu-dit Barpin (?)⁽¹⁾. Elle songea soudain qu'elle “avait à faire” : elle quitta sa robe, se transforma en chat, se rendit à Pont de Cervières où elle enfonce une épingle dans la tête d'une petite fille qui dormait dans un berceau. Puis laissant l'enfant pleurer, elle revint à son champ ; mais entre-temps la mère de la jeune sorcière avait mis en croix les manches de sa robe, ce qui l'empêchait de reprendre forme humaine et “d'y rentrer dedans”. Finalement, la mère décroisa les manches et la sorcière réintégra sa robe, mais elle dut expliquer à sa mère ce qu'elle avait fait et reprendre sa forme de chat pour aller retirer l'épingle de la tête de la fillette qui guérit aussitôt.

(1) Il s'agit peut-être du toponyme Balpin, commune de Briançon. (NDLR)

HA/1700 – Puy-Saint-Pierre, juillet 1962

E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body.* – F471.1. *Nightmare (Alp).* *Presses person in dream.* – G211.1.7. *Witch in form of cat.* – G262. *Murderous witch.* – G262.3.2. *Witch as cat causes death.* – G273.1. *Witch powerless when one makes sign of cross.*

La sorcière se métamorphose en chat et abandonne son vêtement. Elle ne peut le réintégrer parce qu'on a mis les manches en croix. – La sorcière sous forme de chat enfonce une épingle (aiguille) dans la tête d'un enfant pour le faire mourir.

54. *Le chat noir.* – Des femmes qui étaient là, qui faisaient la veillée, cinq, six ; elles racontaient des histoires. Il y en a une qui leur dit :

– Dormons cinq minutes.

Et puis, “du temps”, il y en a une qui a disparu ; elle a laissé sa robe sur la chaise pour faire croire qu'elle y était et il n'y avait rien dedans. Les autres se sont toutes relevées, se sont assises et ne bougeaient pas. Alors les autres ont pris la robe, l'ont mise en croix. Alors ça venait sur la fenêtre un gros chat noir qui miaulait. Elles l'ont laissé miauler un moment. Après elles ont défait la robe d'en croix. Pour faire voir qu'elle dormait, qu'elle y était, elle s'est soulevée, s'est frotté les yeux en disant :

– Oh ! que j'ai bien dormi !

Les autres lui ont dit :

– Tu as rêvé d'une belle façon, d'où tu arrives ?

On lui a dit qu'on viendrait plus veiller avec elle parce qu'elle était du diable.

HA/1701 – Villard-Saint-Pancrace, mars 1953

E721.1.2. *Soul of sleeper prevented from returning to his body.* – G211.1.7. *Witch in form of cat.* – G273.1. *Witch powerless when one makes sign of cross.*

La sorcière se métamorphose en chat et abandonne son vêtement. Elle ne peut le réintégrer parce qu'on a mis les manches en croix.

Département de la Savoie

55. *La jeune fille au sabbat.* – Une jeune fille allait veiller dans une maison de La Cochette où les femmes filaient le chanvre à la lumière d'un vieux *crwéju* (lampe à huile). Vers onze heures ou minuit, l'une d'elles disparaissait brusquement sans savoir où ni comment. Son rouet s'arrêtait de tourner et sa robe restait sur la chaise. La jeune fille, un soir, lui a demandé où elle allait et son amie lui a répondu :

– Je ne peux pas te le dire.

À force de la supplier, elle lui a dit :

– Viens avec moi et tu verras où je vais. Mais surtout ne prononce aucune parole.

Elles sont parties mystérieusement et elles se sont trouvées au milieu de l'Arandelier⁽¹⁾. Là il y avait des femmes et des hommes qui dansaient tout nus. C'étaient des *synagogues* ou *francs-maçons*.

Quand elle a vu ça, la jeune fille s'est mise à dire :

– Eh ! mon Dieu !

Aussitôt elle s'est trouvée toute seule au milieu du rocher de l'Arandelier. Son amie n'est revenue la chercher que la nuit suivante ; elle lui a dit :

– Puisque que tu as désobéi, tu ne reviendras jamais avec moi.

(1) L'Arandelier : rocher abrupt qui domine la combe d'Albiez-le-Vieux.

S/1306 – Albiez-le-Vieux, août 1961

G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G243.*5. *Freemasons.* – G243.*6. *Synagogue.* – G247. *Witches dance.* – G271.2.3(b). *Man at witches' feast mentions name of God [...] ; the witches disappear.* – G251.2. *Witch recognized when skin of witch is found with soul absent.*

La sorcière part au sabbat en abandonnant son vêtement. – Après la disparition de l'assemblée, l'humain se retrouve seul dans un endroit inhospitalier.

56. *L'esprit des synagogues qui quitte leurs corps.* – Les *sénegoga* étaient des femmes de mauvaise vie qui fréquentaient le diable. Lorsque le diable les conviait à son festin, elles quittaient immédiatement, mais en esprit seulement, le travail qu'elles étaient en train de faire, leur corps, telle une écorce, restant immobile dans la position où les avait surpris l'appel du diable. Si elles étaient en train de pétrir de la pâte, leurs mains se figeaient, immobiles, au fond du pétrin ; si elles travaillaient les vaches, elles demeuraient dans cette position comme des statues. Elles restaient ainsi absentes pendant plusieurs heures et quand elles revenaient, c'est-à-dire quand leur esprit réintérait leur corps, elles se racontaient mutuellement ce qu'elles avaient fait : elles s'étaient rendues à un "beau festin" où il y avait de quoi boire et de quoi manger en abondance, puis elles avaient dansé avec de beaux jeunes gens.⁽¹⁾

(1) Simple mention de la part d'un autre informateur : "La *synagoga* ça s'en est parlé beaucoup, beaucoup." (S/1319 – Argentine, février 1966)

S/1319 – février 1966

E721.2. *Body in trance while soul is absent.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G243.*6. *Synagogue.* – G248. *Witches feast on rich food and drink.* – G251.2. *Witch recognized when skin of witch is found with soul absent.*

57. *L'âme de la çhenegoigue qui quitte son corps sous la forme d'un rat.* – Les *çhenegoigüé*⁽¹⁾ étaient des sorcières affiliées au diable. Dans une veillée, une dame s'était assoupie sur sa chaise ; à la fin de la veillée, les autres ont voulu la réveiller, mais il n'y avait personne dans ses habits, les habits sont tombés par terre. Un vieux conseilla de remettre les habits en place sur sa chaise, comme ils étaient [quand elle est partie]. Un instant après, un petit rat est arrivé et a réintégré les habits. La *çhenegoigue* s'est réveillée et leur a dit :

– Que j'ai dormi longtemps !

Plus personne ne voulut veiller avec elle. Elle était allée courir la campagne avec d'autres *çhenegoigüé*.

(1) Singulier : *çhenegoigue* ; pluriel : *çhenegoigüé*.

S/1370 – Saint-Jean-d'Arves, octobre 1965

E731.3. *Soul in form of mouse* – G211.2.5. *Witch in form of mouse* – G229.1. Soul of witch leaves the body. – G243.*6. *Synagogue* – G251.1.*2. *Witch recognized by seeing little rat enter her mouth while asleep.* – Cf. G251.2. *Witch recognized when skin of witch is found with soul absent.*

58. “*Du petit monde*”. – Les *chènegoigues*, c'étaient du petit monde. Ils rentraient dans les maisons, portes fermées, et faisaient tourner le rouet quand les femmes l'avaient laissé ; et quand les femmes venaient pour reprendre leur rouet, celui-ci s'arrêtait de tourner et elles voyaient seulement courir des petits rats qui se sauvaient. Ils passaient peut-être par le trou de la serrure, allez savoir ! On ne sait plus.

Ils venaient écrémer les chaudrons de lait. On voyait juste remuer le papier qui couvrait ces chaudrons, et la crème avait disparu.

S/1308 – Saint-Jean-d'Arves, juillet 1961

E534. *Phantom spinning-wheel makes noise* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G243.*6. *Synagogue* – G249.7. *Witches go through keyholes.*

59. Les *chènegoigues* étaient des femmes qui vivaient dans les forêts. A Pré Coton⁽¹⁾, il y a la forêt tout alentour⁽²⁾, on les voyait la nuit sauter d'un arbre à l'autre. Elles portaient du feu avec elles. Le feu était en flammes.

Il y en avait *puis* qui allaient travailler dans le midi. Une de ces *chènegoigues* devait faire l'omelette à Carpentras et elle est allée la manger à Cornavan⁽³⁾, à côté d'une source, et l'omelette était encore si chaude qu'il lui brûlait la dent.

(1) Voir le récit n° 1.

(2) Il s'agit de la forêt de La Fréchette.

(3) Cornavan (carte IGN : Coirnavan) : pâturage, commune de Saint-Jean-d'Arves.

S/1309 – Saint-Jean-d'Arves, juillet 1961

D2122. *Journey with magic speed.* – G236. *Witch lives in forest.* – G243.*6. *Synagogue.*

Les feux de la synagogue.

60. Un jeune homme d'Entraigues était allé faire le ramoneur dans le Midi, à Carpentras. Dans la ville de Carpentras, une femme lui demande :

– D'où c'est que tu viens, mon petit ?

– Je suis de Saint-Jean-d'Arves, tout près du soleil et du bon Dieu (pour lui faire voir que c'était un village de haute montagne).

– Oh ! je connais, j'ai fait une omelette ici et j'ai été la manger en Cornavan et elle me brûlait encore les dents !

C'était une *çhenegoigue*, elle avait fait vite comme l'éclair.

S/1311 – Saint-Jean-d'Arves, octobre 1965

D2122. *Journey with magic speed.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G243.*6. *Synagogue.*

Département de la Haute-Savoie

61. *L'homme qui part à la synagogue.* – Mon père allait battre le blé au fléau, l'hiver, chez un voisin. Et ce voisin avait deux journaliers qui battaient son blé. Alors le patron leur faisait manger la soupe le soir. Et dans la soirée, il leur faisait encore éplucher les châtaignes en attendant de manger la soupe. Un soir, il leur dit :

– Ben voilà : je m'en vais (il leur a pas dit ce qu'il allait faire) ; vous ferez pas attention. Vous finirez de faire cuire la soupe et vous la mangerez. Moi je pars.

Il s'est couché à la renverse sous la cheminée et puis il leur a dit :

– Faudra pas me toucher, vous me laissez tel que je me couche.

Alors ils ont entendu quelque chose qui est parti de sa bouche dans la cheminée en haut, comme si ça avait été un gros bourdon, comme si ça a filé dans la cheminée en haut et le corps est resté là. Eux ils ont laissé la soupe sur le feu et ils sont éclipsés, la frousse les a pris. Ça, c'est arrivé comme ça. Il devait aller à la *sand'goga* celui-là.

HS/1307 – Menthonnex-sous-Clermont, mai 1964

E721.1.2.2. *Soul of sleeper prevented from returning by moving the sleeper's body.* – E721.2. *Body in trance while soul is absent.* – G211.5. *Witch in form of an insect.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G243.*6. *Synagogue.* – G249.3. *Witch enters and leaves house by chimney.* – G251.*0.1. *Witch recognized by seeing bumblebee leave her mouth while asleep.*

62. *La sand'goga de Tignerand.* – Dans le récit suivant se trouve impliqué un homme qui “dirigeait la sand'goga” : une certain Jean-Pierre Crochet, dit Jeannot Crochet (1826-1903). Cet homme, qui avait été menuisier-ébéniste à Lyon, s'était ensuite établi comme marchand de grains à Genève, ce qui lui permit (dit-on) de s'enrichir en pratiquant la contrebande ; puis il revint s'installer à Tignerand où il vécut essentiellement de ses rentes et du rapport de ses terres, consacrant une grande partie de son temps à la chasse. Il fut maire de Saint-Eusèbe du 21 janvier 1878 au 18 mai 1884. En 1883 il construisit sa maison de Tignerand, faisant figurer sur son portail un emblème qui

pourrait être un emblème maçonnique, bien que son appartenance à la franc-maçonnerie ne soit pas avérée. Mais il fut très lié à un avocat d'Annecy, Léon Berthet, élu député en 1898 qui, lui, était franc-maçon.

Durant son mandat de maire, un incident l'opposa au curé en 1880 à propos de funérailles, ce qui eut pour effet, semble-t-il, d'affermir sinon de déterminer ses convictions anticléricales et républicaines. C'est alors qu'il prit la décision de se faire enterrer civilement et édifia, avec l'autorisation requise, son tombeau sur sa propriété en un lieu où il planta six ou sept chênes. Il laissa un "testament mystique" selon lequel ses héritiers devaient le faire enterrer civilement et laisser à ceux qui viendraient assister à ses funérailles la libre disposition de sa cave. Il mourut célibataire, l'assistance à ses funérailles fut nombreuse. On rapporte que les assistants chantèrent "La Marseillaise" et vidèrent un tonneau de deux cents litres de vin.

Jeannot Crochet a laissé à Saint-Eusèbe une réputation de libre-penseur et de franc-maçon. (Renseignements donnée par M. Marius M., cf. n° 1, certains détails précisés par M. R. Gabion, archiviste à Annecy, dans une lettre du 17 mars 1965.)

Voir le commentaire de Philippe Joutard dans Êtres fantastiques dans les Alpes, 1992, p. 215-219.

Le propriétaire du "château" de Tignerand, un certain Jeannot Crochet, qui était franc-maçon – on dirait républicain maintenant ! – avait fait héritiers ses neveux et ses nièces à condition qu'ils respectent ses dernières volontés et qu'ils le fassent enterrer sous un gros chêne dans sa propriété. On supposait qu'il dirigeait la *sand'goga*.

Les gens de la *sand'goga*, les *sand'goguis*, se donnaient rendez-vous de très loin, là-bas. Ils venaient boire dans le pré de ce chêne, un joli pré bien nivelé ; ils venaient danser et faire la *cul-fesse*, des tours d'acrobatie.

C'était un charron qui revenait de travailler dans la commune de Vaulx et il se rentournait à Versonnex. Passé la Morge, presque arrivé chez lui – il était déjà sur Versonnex – il voyait les *sand'goguis* qui faisaient des tours d'acrobaties, en bas de Tignerand, dans leur clos, le clos de M. Crochet, qui se trouvait à deux ou trois kilomètres de là. Il s'est mis à crier :

Sandgogi de Tignerin⁽¹⁾ Synagogues de Tignerand
Seuta lo bochon de Tignerin ! Sautez les buissons de Tignerand !

Alors ils se sont lancés dans sa direction pour le poursuivre. Ils n'avaient pas à passer dans l'eau, eux (la Morge sépare) ; ils volaient ; ils avaient laissé leurs corps à quelque part, mais on les voyait quand même sous leur apparence normale. Ils sont arrivés presque à ses pieds, mais ils n'ont pas pu l'atteindre. Il a eu juste le temps d'attraper la première maison de Versonnex pour se sauver.

Ces gens là, ils avaient bien déjà une instruction pour faire ça. C'étaient des gens qui étaient déjà en bonne situation de fortune pour faire ça, c'étaient pas des pauvres !

(1) L'informateur prononce *Tignerin*. L'orthographe ancienne est Tignerens (XIII^e s.), Tignierens (XV^e s.) (R. Gabion).

HS/1401 – Saint-Eusèbe, mai 1964

C0. *Tabu: contact with supernatural* *(interpeller la synagogue, “secte”, etc.). – E501.14.1. *Wild hunt chases in air*. – G229.1. *Soul of witch leaves the body*. – G243.*5. *Francs-maçons*. – G243.*6. *Synagogue*. – G247. *Witches dance*. – G248. *Witches feast on rich food and drink*.

La trace laissée par la troupe nocturne. – Lieux où se tient le sabbat : dans les prés ; au pied d'un arbre.

63. *Le départ de l'âme à la synagogue et les conditions de son retour*. – “Pendant les nuits très noires, les démons et les francs-maçons se réunissaient pour faire leur sabbat ou synagogue derrière les haies du grand pré Davignon. Le soir on apercevait comme des langues de feu dansant en rond ; c'étaient les âmes de ceux qui s'étaient vendus à Satan et qui avaient quitté pour un moment leurs corps avec le léger bourdonnement d'une abeille qui s'envole. Le lendemain l'herbe était roussie aux endroits où s'était déployée la ronde de la synagogue. Pendant l'absence de l'âme, il était très important de ne pas remuer le corps inanimé dans son lit. On a eu le cas où le corps ayant été retourné par mégarde la bouche contre le drap, l'âme, au retour de sa chevauchée, n'ayant pu réintégrer le corps, celui-ci était, le lendemain, trouvé mort dans le lit.” (Girod, *ibid.*, p. 71) – HS/1435 – Saint-Félix

E721.1.2.2. *Soul of sleeper prevented from returning by moving the sleeper's body*. – E721.2. *Body in trance while soul is absent*. – E742.2. *Soul as will-o-the-wisp*. – G211.5. *Witch in form of an insect*. – G229.1. *Soul of witch leaves the body*. – G243.*5. *Francs-maçons*. – G243.*6. *Synagogue*. – G247. *Witches dance*.

Lieux où se tient le sabbat : dans un pré. – La trace laissée par la troupe nocturne.

Vallées Vaudoises

64. *Le bourdon*. – Une femme en service en France s'endort. On voit un bourdon sortir de sa bouche. On lui fait avouer que ce « *masc* » est allé planter une épingle dans la tête de l'enfant du maire de son pays.

G211.5.1. *Witch in form of fly*. – G229.1. *Soul of witch leaves the body*. – G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened*. – G262. *Murderous witch*.

(Jalla, J. (1926), *Légendes des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice : p. 38)

65. *L'insecte sorcier*

a. – *Version de Maneille.* Une jeune fille de Pomaret se laissa séduire par un sorcier ; mais, après quelques temps, elle préféra les avances d'un jeune homme plus sympathique, et se fiança avec lui. L'amoureux délaissé, fous de jalousie, jura de se venger aux dépens de son rival. On raconte qu'il s'endormait avec la bouche ouverte ; alors, le malin esprit qu'il servait sortait d'entre ses lèvres sous la forme d'un taon, et allait battre la campagne toute la nuit, en faisant du mal au malheureux fiancé. L'insecte pouvait, selon son bon plaisir, prendre toutes les formes qu'il voulait, y compris celle humaine : il savait aussi le secret de se rendre invisible. Vers l'aube, le taon rentrait dans la bouche du sorcier, qui avait toujours dormi ; à ce moment, le jeune homme se réveillait. (Raconté par Honorine Tron, Baisse de Maneille)

G211.5.1. *Witch in form of fly.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened.* – G262. *Murderous witch.*

b. – *Version de Pomaret.* Un jeune homme courtisait une jolie fille de Pomaret, et se proposait de la demander en mariage sous peu. Un soir, il se rendit dans son étable plus tard que de coutume, lorsqu'elle ne l'attendait plus. Il entre, et la trouve seule, longue étendue sur un banc, et profondément endormie. Il s'approche, la caresse, l'embrasse, l'appelle à toute voix, mais sans réussir à la réveiller. Tout à coup, un étrange spectacle frappe son attention : la jeune fille entrouvre ses lèvres en un gracieux sourire, et un papillon qui volait, depuis quelques instants, autour de sa tête, entre dans sa bouche, et n'en ressort plus. Au même instant, la paysanne s'étire et ouvre ses yeux tout larges. En voyant le jeune homme, elle rougit violemment et se lève d'un bond, honteuse de s'être laissée surprendre étendue. Mais aussitôt après, une ombre s'étend sur son visage, et elle fixe le jeune homme dans le blanc des yeux, en lui demandant : « Y-a-t-il longtemps que vous êtes entré ? » « Je ne sais pas. Mais, dites-moi, vous aimez donc avaler des papillons ? » La jeune fille répond avec angoisse : « Oh ! je sais bien, vous ne m'aimerez plus, maintenant ! Vous ne voudrez plus de moi ! Mais du moins, jurez-moi que vous ne direz à personne ce que vous avez vu ! (La jeune fille, paraît-il, n'appartenait pas à une famille de sorciers, mais elle avait été ensorcelée par un mauvais individu, et ne pouvait se délivrer du « sort » qui lui avait été imposé). (Raconté par M. Pasquet, Prarustin. Le jeune homme en question était son grand-père).

E734.1. *Soul in form of butterfly.* – G211.5.1. *Witch in form of fly.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened.*

c. – *Version de Massel.* Au-dessus de Grô Paset, à Chanrei, une troupe d'ouvriers piochait activement : parmi eux se trouvait une jeune fille que l'on disait sorcière. Au bout de deux heures, se sentant fatigués, les laboureurs s'assirent ; la paysanne, épuisée, s'étendit à la renverse dans la prairie, pour faire un petit sommeil. Comme ses compagnons la regardaient dormir, ils remarquèrent une grosse mouche sortant de sa bouche. Une demi-heure plus tard, la mouche revint et voulut se frayer un passage entre les lèvres de la jeune fille. Mais les paysans, excités et curieux, s'emparèrent de la bête, et lui ordonnèrent, sous peine de mort, de raconter d'où elle venait, et ce qu'elle avait fait. Prise au dépourvu, la mouche s'exécuta. Elle avait été à Pragela ensorceler, par ses piqûres envenimées, plusieurs enfants. (Raconté par Hélène Pons, Champ-la-Salse, Massel)

G211.5.1. *Witch in form of fly.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened.* – G262. *Murderous witch.*

d. – *Variante de Villar Pellice.* Un paysan courbé sous une charge de foin s'avance lentement sur la Sea d'Angrogne. Il voit, de loin, un homme étendu à la renverse le long du chemin ; le croyant mort, il jette son fardeau et court vers lui. Mais il reconnaît, dans cet individu, un sorcier renommé pour ses mauvaises actions. Après s'être assuré que son homme n'est qu'endormi, il s'assied à ses côtés, et le regarde attentivement. Au bout d'une vingtaine de minutes, un énorme bourdon survient et entre dans la bouche du sorcier, qui se lève aussitôt. Alors, le paysan se dresse en face de lui, redoutable, et s'écrie : « Ecoute bien ! Si tu ne me dis pas en détail ce que tu es allé faire, et si tu ne m'indiques pas le remède pour le mal que tu viens de causer, je te tue sans pitié ! » Le sorcier, épouvanté par la forte carrure de son adversaire, murmure : « Je suis allé planter une épingle dans le cerveau d'un bébé de Pramol. » « Et le remède ? » « Tu dois prendre un peigne, et le passer au rebours sur la tête de l'enfant malade. » Le paysan partit le jour même pour Pramol et trouva sans peine l'enfant maltraité. Il questionna les parents et put s'assurer qu'à l'heure où le sorcier dormait le long de la route, l'enfant s'était mis à crier, et n'avait plus discontinué. Grâce au remède indiqué, cependant, l'enfant fut guéri. (Raconté par Jean David Bonnet, Charmis, Villar Pelis)

G211.5.1. *Witch in form of fly.* – G229.1. *Soul of witch leaves the body.* – G251.1. *Witch recognized by seeing wasp [beetle] enter her mouth while asleep. Only when it enters she can be awakened.* – G262. *Murderous witch.*

Annexe 2 : Collecte Himalayenne

[1] *Rakta bāyu*

- Document collecté le 16 avril 2014, auprès de Rishi Shrestha, à Bijeswori (Dallu, Katmandou)

L'informateur nous rapporte que, sur la route qui mène du *chautāra* [plateforme, souvent proche d'un arbre, pour permettre aux voyageurs de s'arrêter et se reposer] de Dallu vers Swayambhunāth, après avoir passé le temple de Bijeswori, on trouve une petite ruelle (*galli*) où l'on peut rencontrer un *rakta bāyu*. Il s'agit essentiellement d'une manifestation sonore : des bruits de pas qui suivent le marcheur (« *you can hear step following your own step, you can feel very clearly* ») et qui s'arrêtent quand le marcheur s'arrête aussi. Si la personne se tourne pour regarder s'il y a quelqu'un qui la suit, elle ne verra personne.

(E272.4. *Ghost chases pedestrian on road*)

[2] D'autres typologies de *bāyu*

Nous indiquons encore trois noms appartenant à d'autres typologies de *bāyu* : *kapar masta* (dont la signification n'est pas transparente), *seto garal* (nép. *garal*, il se réfère probablement à une forme de poison ; *seto*, blanc) et *bhara garal* (dont la signification n'est pas transparente).

[3] *Bir masān*

- Document collecté le 18 mars 2013, auprès de Shyam Bhisunke, à Jawalakhel (Lalitpur)

Le *bir masān* est une sorte d'esprit qui se manifeste sous forme de squelette et habite les *masān ghaṭ*. Il aime épouvanter les êtres humains et les réveiller quand ils sont en train de dormir : si une personne endormie se réveille tout à coup avec la sensation que quelqu'un ou quelque chose l'a touchée, il peut s'agir d'un *bir masān*. Cet être fantastique peut se manifester seulement après minuit ou à midi : cela explique pourquoi les personnes cherchent à ne pas fréquenter les *masān ghaṭ* dans ces moments de la journée. Les *jhākris* ont aussi la capacité de contrôler les *bir masān* et de les envoyer attaquer d'autres personnes (« *jhākri plays with bir masān* ») : ils peuvent les réveiller et leur donner l'ordre d'agresser une victime de leur choix. En outre, dans les villages ruraux, les villageois n'aiment pas trop s'approcher des ponts, des rivières ou des *masān ghaṭ* car ils craignent ainsi de réveiller le sommeil des *bir masān*.

(E422.1.11.4. *Revenant as skeleton*)

[4] Rencontre avec un *bhut* à côté de la rivière

- Document collecté le 10 décembre 2013, auprès de Narayan Poudel, à Kwabahal (Katmandou)

It was some years ago, ten years ago, I don't know a lot about the ghosts at this time. I went to my farm, to my field, we have plants, cloth field, a khet. I went to irrigate the khet. It was like midday, twelve, and I was just passing through the river. There was a big stone, there was a cave inside here, we never went inside this cave. And when I was passing through this river, I see one... how to say about this... a sungur, it's an animal, a pig, a very strong pig coming out from this cave: I think this pig was coming from this way, I don't think it was a ghost, I think it was of someone, it was a domestic pig. I just followed it but it ran away, ran away, and I couldn't meet him. I followed it until the next cave, near the river, it was also a small cave. It just entered inside and I heard a very big voice inside the cave, like "Ahhhh", like something crying. And so I thought it was maybe a ghost.

Q: Which kind of ghost was it?

R: *Maybe a river ghost, I don't know... There was a ghost that lived near the river because of too many sacrifice in Hindu culture that use to burn body there. And the cave was also near a ghāt, a māsan ghāt. Maybe it was a bhut. People say that if we see the pig or something else of these animals it will be a bir, a ghost.*

(F420. Water-spirits; E423.1.5. Revenant as swine; F402.6.4.1. Spirits live in caves)

[5] Les fantômes ont peur du feu.

- Document collecté le 27 octobre 2013, auprès de Dipak Shrestha et de sa mère, Boksī Gāun (Salyantar V.D.C. – 6, district de Dhading)

Le frère de notre informateur était allé dans un village voisin, Golang, de l'autre côté des *khet* de Salyantar, vers le Anku Khola, pour participer à une fête. Il avait pas mal bu au cours de la soirée et, à environ minuit, il décida de rentrer chez lui, à Boksī Gāun. Il était en train de marcher tout seul sur le sentier qui montait des *khet* vers le haut-plateau de Salyantar quand, dans les alentours du Boksī Gāun *dil* (crête, versant), deux mains le saisirent par les épaules. Epouvanté, il se retourna et il vit deux personnes qui marchaient derrière lui, en train de rentrer, tout comme lui, au village après avoir participé à la même fête. Il ne les reconnaissait pas à cause de l'obscurité : il voyait seulement qu'ils portaient des vêtements blancs. Il décida donc de continuer le voyage avec eux et ils commencèrent à discuter tout en marchant vers Boksī Gāun. Quand ils arrivèrent à un *chautara*, une plateforme construite proche d'un carrefour ou sous des arbres pour permettre aux voyageurs de se reposer le long de la marche, ils décidèrent de s'arrêter un moment pour se reposer. Le frère de

notre informateur prit ses cigarettes et alluma une allumette. A l'instant même la flamme rayonna sur l'allumette, les deux personnes assises à côté de lui disparurent. Epouvanté, il rentra en toute hâte chez lui et il raconta son aventure nocturne à ses parents. Le jour suivant, il visita le *jhākri* du village qui lui dit avoir eu de la chance à allumer cette allumette : ses deux compagnons nocturnes étaient deux *bhut* et le feu de l'allumette les avait épouvantés, en lui permettant ainsi de rentrer à la maison sain et sauf. S'il n'avait pas allumé le feu, il serait tombé gravement malade. Depuis ce jour là, notre informateur nous dit qu'il ne voyage plus, au cours de la nuit, sans porter sur lui un briquet. (D2176.3. *Evil spirit exorcised*; E422.4.3. *Ghost in white*; E434.9. *Candle light protection against ghost*)

[6] Le *bhut* et le bambou

- Document collecté le 23 février 2013, auprès d'un informateur du groupe ethnique Tharu voulant rester anonyme, au village de Sauraha, dans le district de Chitwan

Le *bhut* peut aussi se manifester comme un être très haut et mince, semblable à une canne de bambou, avec un long vêtement blanc et le visage sombre et noir, dont il n'est pas possible d'en distinguer des traits précis. Il est possible de rencontrer cet être dans les campagnes et il hante aussi les rives des fleuves. Si l'on tombe, par hasard, sur cette manifestation, on ne doit surtout pas la regarder directement mais continuer à marcher tout droit devant soi comme si elle n'existe pas, sans jamais se retourner pour la regarder. La première rencontre faite par notre informateur s'est déroulée pendant qu'il courait dans les campagnes qui entourent son village. Tout à coup, il s'est trouvé face à cette manifestation surnaturelle et il a continué à courir tout droit devant lui pendant trois autres kilomètres, sans se retourner. La deuxième fois, il était en train de rentrer, tard dans la nuit, chez lui avec son vélo et portant une lampe attachée autour de son cou. Il nota sur la route une figure haute. Sa lampe s'éteignit. A ce même instant, il vit que la figure tombait au milieu de la route, transversalement au sentier qu'il était en train de parcourir. Epouvanté, il s'arrêta dans l'obscurité. Après quelques minutes, la figure se releva silencieusement et s'en alla du côté opposé à celui où elle était tombée.

(E711.2.6. *Soul in bamboo*; F402.1.2. *Spirit blocks person's road*)

- Document collecté le 20 octobre 2013, auprès de Ram Sharma, à Sano Gāun (Salyantar V.D.C. – 8, district de Dhading)

Twenty five years ago, I was drinking, I cut chicken and I was full drunk. My house was in the downside and I drank too much on the way to come back home. There was on the road a very tall mango tree, a very biggest one, I can show you if you want?

Q: *What is the name of the place?*

A: *The place is Sano Gāun, in Salyantar. On this side, there is the big mango tree and, on the other side, you can fall down, there is the dil. I was going home and the big tree fell down. When I arrived at home, I called my father, my mother and my brothers to go and cut the wood of the tree: they called everybody and they bring wood cutter, the bancharo. They bring it and they came there. But when they came to the place, the mango tree was already stand up. They said that I met a bhut. (D1602.2. Felled tree raises itself again; E711.2.6. Soul in bamboo; F402.1.2. Spirit blocks person's road)*

[7] Ranke bhut

- Document collecté le 14 mars 2013, auprès de Pushpa K. C., à Jyatha (Katmandou)

In the past, near to a dobāto in Dallu, in the night, you could see small flames, small fires: these flames are called ranke bhut, “ranke” means “flame” and “bhut” means “ghost”. It used to come small flames and, after, they came bigger, bigger, bigger and bigger.

(E742.2. Soul as will-o-the-wisp. Appears as a ball or fire or a figure in a fiery garment; F491. Will o' the Wisp (Jack o' Lantern.) Light seen over marshy places)

[8] Manifestations sonores et tactiles des bhut

- Document collecté le 23 février 2013, auprès d'un informateur du groupe ethnique Tharu voulant rester anonyme, au village de Sauraha, dans le district de Chitwan

Un autre type de manifestation des *bhut* est celle qui concerne les êtres sonores. Notre informateur nous dit qu'il est facile d'entendre, sur la rive du Rapti Khola, des voix incompréhensibles qui bavardent entre elles, dans une langue inconnue : il s'agit d'une réunion de *bhut*. Des villageois qui ont décidé de suivre le son de ces voix pour découvrir qui en était l'émetteur n'ont jamais rencontré personne, même pas en s'approchant tellement des voix au point d'être complètement entourés. Une autre expérience rapportée par notre informateur concerne la rencontre avec un *bhut*, le long de la rivière, au soleil couchant : l'esprit s'est manifesté comme un coup de vent très violent qui l'a soulevé en le faisant voltiger dans les airs.

(D906. Magic wind; D1520.28. Magic transportation in whirlwind; F420. Water-spirits; F420.1.5.1. Invisible water-spirit claps hands and speaks)

- Document collecté le 15 mars 2013, auprès d'un informateur Newar voulant rester anonyme, à Mangal Bazar (Patan, district de Lalitpur)

The bhut means an unsatisfied soul and it can be male or female. It comes not for good but to afraid people. According to the people and to the society, you can see it in the dark, when there is no light, because when there is light it disappears. He can throw stones up to the people that give damage and when people go to see there is nothing.

(F473.1(a). *Spirit throws stones (at individual or houses)*)

- Document collecté le 14 novembre 2013, auprès de Raj Kumar Nakarmi, à Nakkhu (Sainbu, district de Lalitpur)

Le *bhut* est un fantôme de couleur noire qui possède toutes les caractéristiques d'un esprit suiveur. En effet, il suit (*pachāunu*) les personnes qui marchent seules sur la route, la nuit. Il se manifeste derrière un marcheur (« *he comes from the back side* ») mais, si ce dernier se retourne pour voir s'il y a quelqu'un en train de le suivre, il disparaît aussitôt. Il est donc impossible de le regarder directement : on peut seulement percevoir sa présence comme une figure noire indéfinie.

(E272.4. *Ghost chases pedestrian on road*)

- Document collecté le 22 septembre 2014, auprès d'un anonyme, à Jyatha (Katmandou)

Un ami de notre informateur se trouvait dans une maison de Dārbar rai (Chhetrapati, Katmandou), proche de Suridhara, où l'on racontait qu'une fille s'était pendue (*jundiera mareko*). Il était en train de rentrer chez lui après avoir passé la nuit chez un ami. Il entra dans cette maison et il vit une ombre noire (*kālo chāyā*) qui traversait une des pièces et disparaissait à travers le mur (*bhittiko bhitra*). Tout de suite après, il perçut la figure d'une fille qui s'approchait de lui et, une fois qu'elle l'avait rejoint, lui serra le cou (« *often he saw a figure that caught his neck. In nepali the verb is "necknu, gardhan nekne", making a person suffocate. The figure came near and grab his neck.* »).

(E281. *Ghosts haunt house. (It is sometimes hard to tell whether haunters are supposed to be ghosts or familiar spirits of some kind)*; E421.4. *Ghosts as shadow*; E572. *Ghost walks through solid substance*)

[9] Récit rationalisant une rencontre surnaturelle avec un *bhut*

- Document collecté le 20 octobre 2013, auprès de Ram Itani, à Majh Gāun (Salyantar V.D.C. – 7, district de Dhading)

In the night time, three friends were talking about the bhut. One of them said to the others that he could go alone at the masān ghaṭ, near the Gaṇḍaki river, a place where usually it's possible to

meet ghosts. The others friends tried to deter him saying that, in this place, especially in the night time, he could really meet a ghost who could catch him. After a long discussion, they decided to bet and they asked to their brave friend to go there and plant on the ground a stick: in this way, the day after, they can verify if he really went on the river side. He accepted and he left the village in the direction of the *masān ghaṭ*. When he was walking, he was afraid: he was alone, in the forest, and he remembered all the stories about *bhut* that he used to listen when he was child. Finally, he arrived in the place and, very quickly, in the dark of the night, he started to plant a stick in the ground, using a big stone as hammer. But, when he tried to stand up, something held him to the ground, something caught him. He tried to tug but he was held to the ground. The fear was so big that he fainted. After some hours, the others two friends, worried about the first one, decided to go on the side of the river to search him, sure that a *bhut* captured him. When they arrived near to the *masān ghaṭ*, they found their friend unconscious, laying on the ground. They decided to carry him but, when they lift him, they saw that the man planted the stick on his shirt. The *bhut* didn't catch him, the stick planted by himself in his shirt blocked him on the ground.

(H1410. Fear test: staying in frightful place; H1416. Fear test: spending night by grave; N384.2. Death in the graveyard: person's clothing is caught; he thinks something awful is holding him and dies of fright)

[10] Les *bhut* et le *vibhūti*

- Document collecté le 29 avril 2014 auprès de Rangalalu Upadya, à Dhangadhi (district de Kailali) Autrefois, dans le district de Dhoti, il y avait un petit royaume. Le roi de ce royaume s'empara un jour d'un *vibhūti* et il l'emporta chez lui. Le *bhut*, ou *rachesa* (variante locale pour *rakshas*, une forme d'esprit-démon de la mythologie hindoue), le propriétaire de cet objet, se présenta chez lui pour lui demander de le lui rendre. Le roi lui répondit « Si tu me donnes le meilleur *khet* de la région, afin que je puisse vivre tranquillement, sans devoir me soucier des problèmes liés à l'eau, alors je te rendrai ton *vibhūti* ». Le *rachesa* accepta ce pacte et, en collaboration avec d'autres esprits (*bhut*), il commença les travaux pour réaliser les désirs du roi. Un jour, le roi demanda à sa jeune fille de porter le déjeuner aux esprits mais il lui recommanda de laisser simplement l'assiette au lieu indiqué et de revenir tout de suite après chez elle, sans jamais se retourner pour regarder ce qui se passait derrière elle. La jeune fille accomplit sa tâche mais, en rentrant chez elle, la curiosité fut trop forte et la poussa à se retourner pour voir le groupe de fantômes. A ce moment précis, tous les esprits sautèrent sur elle, l'attrapèrent par le *suti*, un vêtement typiquement indien, et ils la traînèrent au milieu de l'assemblée des esprits où ils la coupèrent et la déchirèrent en mille morceaux. Ne voyant pas rentrer sa fille, le roi se rendit alors sur le lieu de travail des fantômes et il

trouva les morceaux de sa petite épars au milieu de l'assemblée des démons. Il demanda donc au *rachesa* de remettre ensemble le corps de sa fille et de lui donner à nouveau la vie. Le *rachesa* recomposa donc la jeune fille mais un bout de son petit doigt avait déjà été avalé par l'un des esprits. Notre informateur nous a assuré avoir rencontré cette femme et qu'elle n'avait pas le petit doigt d'une de ses mains. Il ajouta aussi que, encore aujourd'hui, on peut voir le *khet* créé par les *rachesa* dans le district de Dhoti.

(C331. *Tabu: looking back*; D1274. *Amulet*; E30. *Resuscitation by arrangement of members. Parts of a dismembered corpse are brought together and resuscitation follows. (Sometimes combined with other methods.)*; E31. *Limbs of dead voluntarily reassemble and revive*; E444. *Ghost laid by talisman*; F404. *Means of summoning spirits*)

[11] Le *bhut* et le *dhāmi*

- Document collecté le 27 octobre 2013, auprès de Dipak Shrestha et de sa mère, Boksī Gāun (Salyantar V.D.C. – 6, district de Dhading)

Le *dāi*, frère aîné, de notre informateur est un *dhāmi* réputé dans le village de Boksī Gāun. Quelques mois avant que nous arrivions au village, il était en train de rentrer chez lui avec sa femme. C'était déjà nuit et, en marchant sur la route qui mène au *dobāto* (carrefour) où se trouve le sentier pour descendre vers les *khet*, il vit une figure très haute qui semblait l'attendre à côté du chemin. Cette figure portait un long vêtement blanc et avait une longue barbe blanche et de longs cheveux blancs. Quand il arriva proche d'elle, la figure lui demanda s'il se trouvait là, à côté du carrefour, pour se battre avec elle. L'homme lui répondit que non : il ne la connaissait même pas et il ne voyait pas de raison de la frapper. La figure répéta la même question deux autres fois et, enfin, elle se mit en route vers les *khet* d'en bas pour disparaître après quelques pas. Au même instant où la figure disparaît, la femme du *dhāmi* tomba à terre inconsciente (« *like a dead body* »). Le mari commença à réciter et « souffler » (*phuknu*) ses *mantra* sur le corps de sa femme qui, après trois heures de récitation, se réveilla. Il s'agissait encore une fois d'une rencontre avec un *bhut*.

(E265.1. *Meeting ghost causes sickness*; E332.2. *Person meets ghost on road*)

[12] Le *murkāṭṭa*

- Document collecté le 14 mars 2013, auprès de Pushpa K. C., à Jyatha (Katmandou)

In my childhood, there were few houses in my village and there was a small way and there were also a lot of dobāto [carrefours]. Near to the first dobāto, there was a ghost called murkāṭṭa, that was a man without head, a ghost without head. It used to come with a horse and people used to say that it can walk up to the roof and everywhere. And sometimes you can hear like a sound... When

they heard this sound, all the people can say that this is a murkāṭṭa. You cannot see it, you can hear only the sound. So that is the murkāṭṭa. Other people said that when a ghost is coming near, the only solution is to run, to escape: when you are walking and you arrive there [near to the dobāṭo], you just run to escape from there. Because in this place, a person died and different things can happen. Now, in this place, there is a big house.

(E422.1.1. *Headless revenant*; E501.7.1. *Wild huntsmen headless*; E501.12.3. *Wild hunt appears at crossroads*; E581.2. *Ghost rides horse*)

- Document collecté le 14 novembre 2013, auprès de Raj Kumar Nakarmi, à Nakkhu (Sainbu, district de Lalitpur)

Le *murkāṭṭa* est un être qui se présente comme un squelette : son crâne n'est pas couvert par la chair mais on voit seulement ses os.

- Document collecté le 10 décembre 2013, auprès de Narayan Poudel, à Kwabahal (Katmandou)

My father told me that it was past of the midnight, in my field, khet, in Khavre, in my hometown [le nom du village est Dapcha], in Kavrepalanchowk district, twenty kilometers far from Dhulikhel. My father was passing through my field and when he was passing through the river, he saw a white horse in the river. First he saw only the white horse and, after that, he didn't know if it was a ghost. He followed it and this horse also just only went for the way my father was to go: it was my house way. He just followed very fast, how fast my father walked, it walked that fast. Just beside the turning, he saw that there was a man on the horse. He was black, cold and something hat on his head and he was riding the horse. My father followed it but he couldn't meet. And there was a temple, a goddess temple, Devīko mandir, near the way, the horse entered inside the temple and disappeared quickly. It was a bhut. My father was just behind the horse, he was around ten meters, so no effects on him; but if the horse was behind my father it will be affected. People say that like that horse can kill a man, if the man is in front of horse. They never turn back and see. This is also a kind of ghost. The man that is riding on the horse is called murkāṭṭa. Horse is horse but the rider is murkāṭṭa.

Q: *Has the murkāṭṭa the head or not?*

A: *From the backside you can see the head, he has a hat, so it look like a head. But if you see from the front side, people say that you can't see the head of murkāṭṭa.*

(E332.2. *Person meets ghost on road*; E422.1.1. *Headless revenant*; E501.7.1. *Wild huntsmen headless*; E581.2. *Ghost rides horse*)

[13] *Kichkannī*, esprit-vampire

- Document collecté le 23 février 2013, auprès d'un informateur du groupe ethnique Tharu voulant rester anonyme, au village de Sauraha, dans le district de Chitwan.

La *kichkannī* est l'esprit d'une jeune fille morte accidentellement ou celui d'une femme qui était enceinte de plus de trois mois. Elle peut se manifester à une personne qui dort comme une sorte de rêve. Pendant les premiers jours, la victime rêve de rencontrer une jolie fille avec laquelle il commence à discuter pour mieux la connaître. Avec le temps, ce rapport devient de plus en plus intime et il peut se développer en une relation sexuelle. Toutefois, la victime devient toujours plus faible et tombe malade à cause de ses rencontres avec cet être surnaturel. Pour chercher à libérer la victime de ce rapport si profond avec l'esprit, les parents doivent se rendre chez un *gurau*, un praticien magico-religieux du Terai népalais. Après avoir vérifié que la cause de la maladie est bien liée à des raisons surnaturelles, il demande à la famille de mettre du fumier tout autour du lit du dormeur pour vérifier si quelqu'un peut entrer dans la chambre, en laissant ainsi des empreintes sur le plancher sale. Le *gurau* demande ensuite à la victime d'attacher au vêtement du *kichkannī* le bout d'un fil et, quand l'esprit s'en va, de continuer à le dérouler. Le matin suivant, après le chant du coq, la victime doit suivre le fil jusqu'à l'endroit où elle trouvera un petit os. Pour chasser définitivement l'esprit, elle doit brûler ce petit os. Elle entendra alors un fort cri de douleur et l'esprit ne reviendra plus déranger le sommeil de la victime. Notre informateur ajoute aussi que des joueurs de flûte peuvent développer la capacité d'évoquer cet esprit et de l'envoyer troubler le sommeil d'autres personnes.

(E251. *Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood*; F234.2.5. *Fairy in form of beautiful young woman*; F401.9. *Spirit with feet turned wrong way*; E422.4.4(a). *Female revenant in white clothing. "The white lady"*; E446.2. *Ghost laid by burning body*; F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*; F471.2. *Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman*; F471.2.1. *Succubus: female incubus*)

- Document collecté le 18 mars 2013, auprès de Gopal Ojha, à Sano Khokana (district de Lalitpur)
The kichkannya... which one I know I'm going to telling you: something will be true and something not. She is a girl, very nice, and she comes in dream of young boy: she is able to attack him and to make a sexual relationship with him. About the things I know, from the front side, she is in human form as a very beautiful girl, but in the backside there is nothing. And you can maybe see it, sometimes in the dream, but she is not like us because she has opposite feet, not like us. If any male is attacked by a kichkannya, after many times some problems will start; sometimes, she bites on the legs, in the chest, in the arm and after you can be able to see teeth marks, the marks of her teeth,

and it can give you troubles. Sometimes, I hear that she can come also with lady, but about lady I don't know. One time, I hear about kichkanni if you are able to tie some ropes around her stomach... When you wake up the day after, you can follow these ropes and you go where, you know, they burn the people [masān ghaṭ], and we suppose to find in these place the rope tied around a bone. You take this bone and you have to burn it again and she left, she's gone. Another sign is, if young girls, suppose more than sixteen, twenty five or thirty, maybe, have an accident somewhere and they died, they can be the kichkannya. Generally, when you are sleeping and your hand goes on the chest, you are not able to move. This one, the aiṭhān, it always happens to me: I was not able to move... it's like a ghost... I don't know.. The Nepalese word is aiṭhān and it comes from kichkannya or Kal Bhairab, I don't know...

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E422.4.4(a). Female revenant in white clothing. "The white lady"; E446.2. Ghost laid by burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

- Document collecté le 18 septembre 2014, auprès de Bhuwan Maharjan, à Kupandole (district de Lalitpur)

Q: *Did you know some stories about the kichkannī?*

A: *Only stories can be heard by old people. In my place, as well, there is a small khola, a small river... people says that in that place kichkannī used to come. And they say that, it's believes that kichkannī is very beautiful and those who see the kichkannī falled in love and one person, a very old one, shared his experience that he touch the kichkannī and he loose the... right now, his hands are very like a shakes [il montre les mains qui tremblent]. He actually shakes really like that.*

Q: *Can you do something to protect from the kichkannī?*

A: *I don't know actually the procedure but whenever it happens we used to visit the baide [un praticien rituel Newar], for pujā. It's not a normal pujā: the pujā for different gods are different, so... [...] People say that in earlier time there were very few people, so it used to be ghost. But these days Kathmandu is full of people and so the ghost are gone [laughing].*

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E422.4.4(a). Female revenant in white clothing. "The white lady"; E446.2. Ghost laid by burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

- Document collecté le 18 octobre 2013, auprès de Gyanendra Khakural, à Majh Gāun (Salyantar V.D.C. –7, district de Dhading)

I start with this story that happened seventeen years ago. Seventeen years ago, I heard a story about kichkannya. There was a student in Kathmandu, that lived near the Bagmati river side. In the day time, he always worked all the day and in evening, every night, a beautiful girl came in his home. All nights, they seat together, in the night; but, when it will be early in morning, when people are not wake up, the beautiful girl go away from this home. This phenomenon happened a lot of time. But, day by day, day by day, the student became thinner and thinner. At this time, his friend is worried about this, “why my friend became thinner and thinner?”. So, he take and check him: he ask him because he is becoming thinner and thinner. The boy told him that a beautiful girl always came in his home and that they seat together all the night, but in the day time she doesn’t come with him. By this phenomenon, it takes time two, three years. In our traditional culture, the kichkannya, the beautiful girl, wears sārī that cover her legs, you cannot see her legs. Then, during day, no people can see her. Another friend of the boy suggested him to take red string and tied her leg, or in any other part of her body; carefully, carefully catch it to see where she is going in the morning. The student try that work: he takes the red string, he tied it to her leg and, in the morning time, when she goes away from the home, he follows the string. The beautiful girl went in the river side and she disappeared, finished: nothing is here. In the string, he only found a little piece of bone. So, he knew that the beautiful girl was a kichkannya. This is a traditional story of the kichkannya.

Q: Do you know something about the legs of the kichkannya?

A: Yes, both the feet are in the opposite side.

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E422.4.4(a). Female revenant in white clothing. “The white lady”; E446.2. Ghost laid by burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

- Document collecté le 21 octobre 2013, auprès de Manoj Burlakoti, à Koldada, Sanu Gāun (Salyantar V.D.C. –8, district de Dhading)

One of the army men was sick, but he didn’t want to tell this to his family. When his mother came in Kathmandu, first they go to the hospital where the doctors checked up to him and they gave him medicine, but he didn’t get well. Then, also his father knew that he was sick and he came from village to Kathmandu and took him to jhākri. The jhākri asked to sick person which is the reason of the sickness and he replied that he doesn’t know. So, jhākri asked again the same question to him

and the soldier finally said that a girl came in his room. It was night, at 9 p.m., and she used to go back in the morning at 4 a.m. The *jhākri* gave him a treatment: when the girl come in his house, he need to tie her leg's thumb, put the *dhāgo* to her thumb, when they sleep together. In the night, when he went home, the girl arrived and they slept together. When the girl came, they slept together, they did sex. But, at that time, the boy was very clever to tie her thumb with *dhāgo*. Then, the boy didn't sleep this night because he only wanted to know at what time she went back. In the morning, at 4 a.m., the girl left from his bed. He woke up and continued to join rope, *dhāgo*: join, join, join, join and still joining. In the morning, he was doing like that, joining *dhāgo*, and the *jhākri* came in the house. Then they followed the *dhāgo* and they found that the *dhāgo* was attached to a small bone, near the river of Bagmati. The *jhākri* took this one, this bone, he did treatment and the boy get well.

Q: Do you know something about the treatment?

A: He brings the bone and he made smaller ones, like this [*comme de la poussière*]. After that, he put in *rato chandan* [*un bois d'un arbre très rare que l'on trouve en Népal et en Inde, probablement le santal*], he collected the powder and he fired with this wood. When he fired this wood, the bone is blast and it go in sky.

Q: Has the *kichkannī* any particular characteristic?

A: Yes, the *kichkannī* has the feet turn on the other side.

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E422.4.4(a). Female revenant in white clothing. "The white lady"; E446.2. Ghost laid by burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

- Document collecté le 24 octobre 2013, auprès de Narayan Simkhada, à Majh Gāun (Salyantar V.D.C. -7, district de Dhading)

Murkāṭṭa [noter, dans ce récit, l'utilisation du mot *murkāṭṭa* pour indiquer la *kichkannī*] means if someone died in a childhood, if someone died when he is child, in childhood, his desire and dreams cannot be fulfilled. If he is a boy, he needs a girl and if she is a girl she needs a boy... He cannot fulfill is sexual desire. The dead boy, sixteen, seventeen to twenty years old, can come in the night, in the dream because he continues to feel the same desire. Suppose that one boy maybe died in early stage, maybe sixteen or eighteen years old, and he was searching a girl. He can act, he can go in the girl's house and establish a loving story in a dream. The alive person can also died after three, five month or also a year, if he thinks this is real. Such type of activities I hear in Kathmandu

and it happen in the army, yes? A boy that was working in the path, he was driving car... and a beautiful girl, she was around sixteen or seventeen years old. She asks “please stop this vehicle, I need to go far from here, I need to go to this place”. And he think “ok, I must give help to her” and he stopped his car and he gave a lift to this girl. They exchange various things and they enter in good relation. After two or three months, they were phoning and they established various activities. But the soldier became thin day by day. The major asked him why he becomes so thin day by day: “do you have any problems?”, he asked. “No, I don’t have any problem”. “Yes, you may have some problems, let me see”, he told him. And the soldier said to him the real and told him the story about murkāṭṭa. So the major knows he was suffering from murkāṭṭa. I hear this story but I don’t know if it is true or not... The major says that he wants to save him from this death and he had an idea. When this girl came to visit this boy, she wear sārī. They have scissor and... how to call this? Siyo dhāgo and do like this... She used to come in his room every night and then, after giving satisfaction, she leaves. He put the dhāgo to her sārī and when she went, they follow and follow her. She went to the river side and they found there only bones. They think that probably she died in the adolescent age. Then after, the soldier became again fat and he was again fine. This incident I heard one year ago, in Kathmandu. I also know that if we will be naked, bhut, murkāṭṭa, cannot affect us, they go far from us.

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; E332.3. Ghost on road asks traveler for ride; E332.3.3. Ghost asks for ride in automobile; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E422.4.4(a). Female revenant in white clothing. “The white lady”; E446.2. Ghost laid by burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

- Document collecté le 14 novembre 2013, auprès de Raj Kumar Nakarmi, à Nakkhu (Sainbu, district de Lalitpur)

La *kichkannī* est l’esprit d’une femme qui s’est suicidée par pendaison ou qui est morte d’une mort violente quand elle était enceinte. La caractéristique principale qui la représente concerne le fait que ses pieds sont tournés sens devant derrière. Pour le reste, elle se manifeste sous la forme d’une belle fille. Si la *kichkannī* attaque un individu, celui-ci doit lier un *dhāgo* à l’un de ses membres et, le matin, à la lumière du jour, il doit suivre le fil qu’il a lié autour de cet être. Il trouvera au bout du fil un petit os qu’il doit brûler et en ensevelir la poussière.

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E446.2. Ghost laid by

burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

- Document collecté le 10 décembre 2013, auprès de Narayan Poudel, à Kwabahal (Katmandou)

I know a story from Kathmandu: it is about the kichkannya. In this story, a handsome boy came from a foreign country, he used to work in a foreign country but he was nepali and he came back to Nepal. He wanted to marry but he was totally abnormal: the boy that is afflicted by a kichkannya is not normal. Kichkannya also walks on the day but she looks like a normal girl. She walks in the evening also, like six o'clock, five o'clock, when you can see all men walking in the street, she also looks like normal in the day time. She came to meet the boy, everyday, in the room, when everything is closed, and she used to talk with him closely, they had also a physical relation. The physical relationship with kichkannya and people may die. The kichkannya makes his mind totally abnormal, he doesn't want to say nothing to his family's members, he just becomes sick, he doesn't want to eat nothing, he doesn't say anything to the family's members, he just becomes like sick and thin. At last, a family member knows about this, that kichkannya is affecting him, and they give some idea. One day, the girl, the kichkannya, comes at midnight, all the family's members are not sleeping, they are just acting like sleeping, and they gives a ball of thread to the boy and, when she is coming close to the boy, he just hugs somewhere on her clothes, he ties some thread to her clothes. And when she goes back, he just keeps opening the thread and she passed away. They followed the thread, tomorrow morning, and they found only the bone of somebody that is tied to the thread: they got it and they fire it and everything is fine. The kichkannya is finished and he became a good man. It was a story from Kathmandu.

(E251. Vampire. Corpse which comes from grave at night and sucks blood; F234.2.5. Fairy in form of beautiful young woman; F401.9. Spirit with feet turned wrong way; E422.4.4(a). Female revenant in white clothing. "The white lady"; E446.2. Ghost laid by burning body; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream; F471.2. Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman; F471.2.1. Succubus: female incubus)

[14] Pratap Malla et la *kichkannī*

- Document collecté le 20 mai 2014, auprès de Mohan Keimrikh, à Thamel (Katmandou)

Pratap Malla avait rencontré une jolie fille près de Rani Pokhari et il avait décidé de l'épouser. Toutefois, cette fille était une *kichkannī*. Ils eurent une longue relation et elle accoucha d'un enfant. Ce fut seulement en ce moment que le roi se rendit compte de la nature maléfique de sa femme : la *kichkannī* se manifesta alors sous sa vraie forme aux pieds tournés sens avant derrière et elle tua son

propre enfant en l'étranglant. Le roi décida alors de demander de l'aide aux *tāntrika* et aux *pujāri* du palais royal afin qu'ils puissent le libérer de ce rapport avec l'esprit. Il leur raconta que la fille se présentait seulement au cours de la nuit et qu'elle avait tué son propre enfant : « *she was very jealous and her legs looked like turned backside. But during the relation she was normal. She didn't want the baby but only have sex with me* ». Les *pujāri* et les prêtres tantriques découvrirent ainsi la vraie nature de la *kichkannī* et ils lui conseillèrent de lier un *kacho dhāgo* au corps de la fille ou à son *sari* pour pouvoir suivre, le jour suivant, le fil et brûler ainsi son *nalikuttā*, son fémur.

(F234.2.5. *Fairy in form of beautiful young woman*; F401.9. *Spirit with feet turned wrong way*; E446.2. *Ghost laid by burning body*; F471.2. *Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman*; F471.2.1. *Succubus: female incubus*; T111. *Marriage of mortal and supernatural being*)

- Document collecté le 2 juin 2014, auprès de Suraj Shakya, à Jyatha (Katmandou)

Le roi Pratap Malla avait une relation avec une *kichkannī* et il demanda donc l'aide des *tāntrika* du palais royal qui lui conseillèrent une méthode pour s'en débarrasser. Il devait lier un *kacho dhāgo* aux vêtements de la *kichkannī* et, le jour suivant, accompagné par le *tāntrika* suivre le fil. Le fil se dirigeait vers l'actuel Bhāg Bazar où, autrefois, il y avait une imposante forêt, et il entra dans le trou d'un grand arbre à l'intérieur duquel les *tāntrika* trouvèrent un *nalikuttā* auquel appliquèrent les rituels de crémation.

(E276. *Ghosts haunt tree*; F234.2.5. *Fairy in form of beautiful young woman*; F401.9. *Spirit with feet turned wrong way*; E446.2. *Ghost laid by burning body*; F471.2. *Incubus. A male demon who comes in sleep and has sexual intercourse with a woman*; F471.2.1. *Succubus: female incubus*)

[15] Les hantises du Rani Pokhari

- Document collecté le 5 mai 2014, auprès de Mohan Keimrikh et Dipendra Gurung, à Thamel, Katmandou.

Une soirée d'il y a dix ou quinze ans, deux étudiants du Shankar Dev College sortaient de leur chambre de la résidence de Putalisadak pour faire une promenade nocturne dans les alentours de Ratna Park. Ils virent devant eux trois jeunes filles portant l'uniforme du PK campus (Padhakanya College), un des plus grands campus féminins de Katmandou. Elles marchaient rapidement en rigolant. Voulant connaître ces jeunes filles, les deux garçons s'approchèrent prestement mais, quand ils se trouvèrent à quelques pas d'elles, ils remarquèrent qu'une de ces filles avait le dos avec les os exposés, sans chair (« *her backside was empty, only bones* »). Epouvantés, ils revinrent rapidement sur leurs pas mais une des filles remarqua que les deux garçons étaient en train de

s'éloigner. Elle n'avait pas un visage normal, mais un « *bamboos' net* ». Les filles commencèrent donc à suivre les deux jeunes, en les appelant et leur demandant de s'arrêter. Les deux amis continuèrent à courir vers leur résidence et ils entrèrent rapidement dans le jardin principal, en refermant la porte derrière eux. Les filles s'arrêtèrent alors devant la porte en criant « Vous avez eu de la chance, si on vous avait attrapés vous seriez morts ! ».

(E265.3. *Meeting ghost causes death*; E422.1.11.4. *Revenant as skeleton*; E434.10. *Ghost cannot cross new door sill*)

- Document collecté le 5 mai 2014, auprès de Mohan Keimrikh, à Thamel, Katmandou.

Il y a vingt ans, un ancien compagnon de collège de notre informateur était parti faire un pique-nique avec ses compagnons d'école. Quand la fête était terminée, un ami à lui, qui aimait particulièrement boire de l'alcool et continuer à s'amuser jusqu'à tard dans la nuit, décida de s'arrêter picoler toute la soirée chez un autre compagnon d'école, à Naxal. A minuit, il décida finalement de rentrer chez lui, à Gyaneshwor, et il commença à marcher en direction de sa maison, un peu apeuré de devoir rentrer tout seul, dans la nuit, jusqu'à chez lui. Tout à coup, il vit un peu plus loin une autre personne habillée de blanc qui était en train de marcher vers sa même direction. Il décida donc de la rejoindre pour pouvoir faire avec elle un petit bout de chemin. Les deux commencèrent à discuter : ils habitaient tous les deux à Gyaneshwor et ils fréquentaient une école publique. L'homme s'arrêta et proposa à l'ami de notre informateur de se serrer la main en signe d'amitié. Toutefois, quand il lui montra sa main droite, elle apparaissait démesurément plus grande et longue (*thulo hāt*) que tout le corps de l'individu. Le jeune garçon, épouvanté par cette vision, tomba à terre évanoui. Il se réveilla deux ou trois heures plus tard et, encore troublé par la rencontre précédente, il commença à marcher rapidement vers sa maison. Il vit un peu plus loin un autre homme habillé de gris qui marchait vers Gyaneshwor et, pensant qu'il s'agissait d'un ouvrier qui était en train de se rendre au boulot, il décida de le rejoindre pour partager un bout de chemin avec lui. Les deux commencèrent à parler et le jeune garçon lui raconta son expérience nocturne. Après avoir traversé un pont, l'homme en gris, intéressé par cette histoire, s'arrêta et demanda au jeune « Mais comment était-elle la main du monsieur que vous avez rencontré ? – en lui montrant la sienne – Comme celle-ci ? ». La main de l'homme en gris était énorme et longue comme celle de l'autre individu. Le jeune garçon, encore plus épouvanté, tomba évanoui une seconde fois. Quand il se réveilla, à la lumière du jour, il courut rapidement chez lui et, pendant deux semaines, il ne sortit plus de sa maison. Les deux individus qu'il avait rencontrés étaient probablement des *bhut* qui ont montré au protagoniste de ce récit leur capacité à créer des illusions (*chhalnu*).

(E265.1. *Meeting ghost causes sickness*; E332.2. *Person meets ghost on road*; F552. *Remarkable hands*; G217. *Witch with enormous hands*)

- Document collecté le 5 mai 2014, auprès de Mohan Keimrikh et Dipendra Gurung, à Thamel, (Katmandou).

Le protagoniste de ce récit est un soldat de l'armée népalaise que, il y a vingt cinq ans, était rentré tard dans la nuit de son village pour rejoindre son bureau à l'aéroport militaire de Katmandou. Arrivé avec les bus à Ratna Park, il se trouva seul dans la nuit et il chercha un taxi pour pouvoir rejoindre sa chambre et reposer jusqu'au lendemain. Il vit sur le côté de la route opposé à Rani Pokhari trois ou quatre taxis garés et un petit chariot où il aurait pu acheter du thé. Il s'approcha donc du premier taxi et il frappa sur la vitre. Un homme ouvrit la portière de la voiture et il commença à rire comme un fou : il avait le visage a moitié brûlé par le feu et l'œil gauche était une grande boule rouge. Le soldat, épouvanté, s'éloigna de cette première voiture et il s'approcha du deuxième taxi. Cette fois-ci, un homme sans bras – et donc dans l'impossibilité de conduire – était assis à la place du chauffeur et riait lui aussi comme un fou. Le soldat courut donc vers le charriot mais il n'y avait personne : seulement un feu et une casserole avec du thé et du lait (*dhud chiyā*) qui étaient en train de cuire. Epouvanté, l'homme courut donc vers Asan où il rencontra enfin un officier de police qui était en train de faire un tour de contrôle dans la ville. Il lui raconta son aventure et le policier lui dit que personne ne fréquentait les environs de Rani Pokhari après minuit car ce lieu était hanté par les *bhut*. Il lui offrit de passer la nuit dans sa chambre pour pouvoir rentrer le lendemain à l'aéroport militaire de Katmandou.

Encore aujourd'hui, il est possible de collecter de nombreux récits concernant les *bhut* qui hantent Rani Pokhari : par exemple, notre informateur Mohan Keimrikh nous dit que si l'on passe après minuit dans les environs de cet endroit, il est possible de voir les esprits d'enfants qui traversent la route.

(E225. *Ghost of murdered child*; E272. *Road-ghosts. Ghosts which haunt roads*; E279.4. *Ghost haunts park, terrifies watchers*; E332.2. *Person meets ghost on road*; E402.1.1.3. *Ghost cries and screams*)

[16] *Kichkannī* « on the road »

- Document collecté le 5 mai 2014, auprès de Mohan Keimrikh et Dipendra Gurung, à Thamel, Katmandou.

Il y a dix ou douze ans, un chauffeur de taxi était en train de conduire sa voiture sur la Highway Pritivi Rajmarg, en compagnie d'un ami à lui. C'était nuit et, tout à coup, les deux virent une jeune

et jolie fille sur le bord de la route qui demandait un passage. Contents de pouvoir continuer leur voyage en compagnie d'une si belle fille, les deux décidèrent de s'arrêter et d'accompagner la jeune fille jusqu'à Pokhara. Ils se trouvaient à une vingtaine de kilomètres de Pokhara, proche de Kairchi bazar, entre Damauli et Pokhara. L'ami du chauffeur chercha à établir une conversation avec la jeune fille, mais elle resta simplement assise sur le siège postérieur, muette, ne répondant aux questions qu'avec de courtes réponses. Son visage était sérieux et souffrant et elle restait assise calme et silencieuse. Elle portait une t-shirt et un *lungi* [vêtement indien, jupe en coton drapé autour de la taille]. Quand la voiture arriva au Pritivi chowk de Pokhara, la fille demanda de descendre car elle était arrivée à destination. La voiture s'arrêta et l'ami du chauffeur descendit du véhicule pour aller ouvrir la porte postérieure et permettre ainsi à la jeune passagère de descendre. Toutefois, avant d'ouvrir la porte de la voiture, il regarda à l'intérieur du véhicule par la vitre mais la fille n'était déjà plus là, elle avait tout simplement disparu.

(E332.3.3. *Ghost asks for ride in automobile*; E332.3.2. *Ghost rides in carriage, disappears suddenly at certain spot*)

- Document collecté le 26 février 2013, auprès de Sobin Dhungel, à Jyatha (Katmandou)

L'informateur est originaire de Devighaṭ, sur les rives du Trisuli, et il a eu cette histoire de son grand-père. La *kichkannī* est un esprit qui hante les bords des rivières après minuit : il peut prendre l'aspect d'une jeune fille ou d'une vieille femme, portant une longue veste blanche, avec les pieds tournés en sens devant derrière. Cet esprit cherche à se rapprocher des personnes qui sont en train de rentrer chez elles au cours de la nuit. Si la victime s'arrête à discuter avec lui, elle tombera aussitôt malade. Selon notre informateur, l'origine de cette ontologie spirituelle serait liée au fait que les corps des défunts appartenant à certaines castes ou groupes ethniques du Népal ne sont pas brûlés mais sont tout simplement enterrés. Si les os se trouvent près d'un cours d'eau, l'âme du défunt reviendra sous forme d'esprit maléfique.

(E265.1. *Meeting ghost causes sickness*; E272.4. *Ghost chases pedestrian on road*; E332.1. *Ghost appears at road and stream*)

- Document collecté le 14 mars 2013, auprès d'un informateur voulant rester anonyme de Thimi.

Un ami de notre informateur lui a raconté qu'une nuit, pendant qu'il était en train de rentrer chez lui, il a porté sur ses épaules une *kichkandī*. Il avait perçu une présence blanche sur ses épaules mais, quand il s'est tourné pour bien observer de quoi il s'agissait, la figure avait déjà disparu. La *kichkandī* est une figure habillée en blanc qui se fait transporter sur les épaules des personnes qui voyagent seules dans la nuit.

(E262. *Ghost rides on man's back*; E422.4.4(a). *Female revenant in white clothing. "The white lady"*)

- Document collecté le 27 février 2013, auprès de Saru Lohar, à Sanu Khokana (district de Lalitpur).

The information exactly I don't know about that... People say and we believe. Especially when the young girls died like suicide, you know, teenage girls and these girls... some are pregnant and they die. When the teenage girls had got suicide, we say they are like kichkandī. They are in the night, like twelve o'clock, one o'clock, at any time, we'll be walking in the street or anyways. Especially this kichkandī doesn't attack to the girls, they will have to the boys because they are women and they feel that these problems are done by the boys and so they have to do like this. And they are in white colors, in white colors but we don't know what is this and sometimes... this is believed but we haven't see it but I've heard many stories about kichkandī in Kathmandu, in Nepal. [...] Especially in the bridge side they stay and sometimes they stay like this and they say "Oh, wait, please" but, in the middle of the night, they will come. And say "Please, wait for a moment" and he stops because some of the boys don't know about these kichkandī and they stopped the car and she looks very very beautiful, with a long hairs, she looks really like a beautiful girl. Backside is like... what to say... is like this, like if she is without bones, no bones. And they stop the car, she will be in front of the car, she says many many things, after when she reaches in our place, she wants to be in the car. And, sometimes, in the bike, she says "Oh, please, drop me there, drop me here..." she tells; and after when this man drops, after, in backside, when he looks he doesn't see her.

(E332.3.3. *Ghost asks for ride in automobile*; E332.3.2. *Ghost rides in carriage, disappears suddenly at certain spot*)

- Document collecté le 21 octobre 2013, auprès de Manoj Burlakoti, à Koldada, Sano Gāun (Salyantar V.D.C – 8, district de Dhading)

Five years ago, I was back from Kathmandu to Dhading, in the middle of the night, you know at eleven or twelve o'clock. On that time, I was riding my motorbike and I was with my friend too. But on the way, I saw one girl. She gave hand to stop my bike and she requested me to give her lift. She was wearing white clothes, kurtā surwal [un type d'habillement traditionnel employé par les femmes. Il se compose d'un top et d'une paire de pantalon]. I asked to her: « where are you going so late in the night ? ». She told me that her mother was sick in Dhading Bhesi. I gave a seat for her. On the way, we talked about a lot of think and she really liked to stay with me. We decided to stay in a hotel for one night, so I booked a room. When we was near to Dhading Bhesi, she told me

that she needed to go to the toilet. So I stopped the motorbike but she disappeared from there. Only in this moment, I knew that she was a kichkannī. My friend and me were scared, but slowly we came back at home again.

(E332.3.3.1. The Vanishing Hitchhiker. Ghost of young woman asks for ride in automobile, disappears from closed car without the driver's knowledge, after giving him address to which she wishes to be taken. Driver asks person at address about the rider, finds she has been dead for some time. (Often driver finds that ghost has made similar attempts to return, usually on anniversary of death in automobile accident. Often ghost leaves some item such as a scarf or a traveling bag in car).

- Document collecté le 10 décembre 2013, auprès de Narayan Poudel, à Kwabahal (Katmandou)

Q: Do you know some stories about the kichkannī?

A: Yes, I know too many stories about the kichkannī. It was... I don't know how many years ago, it was too many years ago, there is one man, a driver from my village, he was a night driver. When he was driving in Kathmandu... Kathmandu is a very big city now: there are too many houses, too many people, so we can never see a kichkannī nowadays. In this time, it was a central city but not many houses, one is here and one is there, only few houses in Kathmandu also... He was driving at the night and there was not restriction to driving this time but now there are restricted places, but no restrictions this time. He was driving at night and a beautiful lady gave sign to stop the car and he stopped the taxi and she asked she want to go there, near the masān ghaṭ, in Bisnumati, down from the Swayambhunāth. When he was passing near this way, there was not fixed road at this time, she said "My house is near to here", "ok" he just asked for the money and she said "I don't have money, I'll come back. Please, just stop your taxi here". And when she was passing through the taxi, then only, the driver saw that this girl was not like this [elle n'avait pas les pieds tournés dans le bon sens, comme les humains] but opposite to the normal and her back was totally black, there was nothing. He only saw her from the front side and she sat in the back seat, so he didn't know the back side of the girl. But when she passed through the taxi and he saw that her back side was totally black, only the bones and she looked very ugly from the back side. He got fear and, when she hided from the turning, he returned back to his taxi. Then he was sick for ten days and he went to the jhākri and he did many kind of pray, he sacrificed a black goat, a male goat, some chickens. And then after ten or twenty day he was normal. There are too many stories about kichkannī, I only tell you what it is real. This is real... But there are too many stories like ghost, stories are too many but real stories... This is a real experience of the driver. I know this man, he is still alive.

(E265.1. *Meeting ghost causes sickness*; E332.3.3.1. *The Vanishing Hitchhiker. Ghost of young woman asks for ride in automobile, disappears from closed car without the driver's knowledge, after giving him address to which she wishes to be taken. Driver asks person at address about the rider, finds she has been dead for some time. (Often driver finds that ghost has made similar attempts to return, usually on anniversary of death in automobile accident. Often ghost leaves some item such as a scarf or a traveling bag in car)*; F401.9. *Spirit with feet turned wrong way*)

- Document collecté le 27 mars 2013, auprès de Pushpa K.C. et Leena Shrestha, à D̄allu (Katmandou)

Pushpa K. C.: *This is an evidence of my auntie's brother, my maternal untie. My maternal untie has a brother that used to work in a hotel, near Durbar Marg, and he used to live near Manohara Khola. Every night, he used to go from Durbar Marg to Manohara Khola. There, when he was returning home, one night, in motorbike, someone asked for a lift. It was a girl and she was wearing a skirt, black dress; she said that she is an airhostess, she worked in one airline. She went to a party of the office and she couldn't find a vehicle to go back home and so she needed a lift. This man said that he was going to Manohara and, if she wanted, he could drop her up to there. The girl said "ok" and they started talking, they exchanged the telephone number. Then, after crossing the bridge, the girl said "we had a wonderful time, can we go to under the pool, sit there and talk for a minute?". The boy was fall in love with her and he could not deny her. The girl asked to him to go under the pool, "common, it's romantic..." and bla bla bla... They went under the pool and they started to talk. The second day, they met, the third also they met, the fourth too... It was about a month they started to meet. One day, the girl said that she wanted to eat kir [un plat typique népalais avec du riz, du lait, du sucre et différents types de fruits secs]. The boy prepared kir in the restaurant, because he was chef. He always met this girl near Koteshwor and, from there, they used to go, each night, near to Manohara where they sat and they talked, they used to eat the kir. One day, a brother of that boy, a cousin brother, started to make jokes: "you use to have girlfriend... but your girlfriend is like a ghost? Why she only want to meet you during the midnight?" When the cousin brother said that, the boy had a kind of bad feeling: "maybe she is a ghost? Why she want to meet me only in the night time?" Then, he felt that this may be true but he didn't want to ask question to the girl because, if she is ghost, she used to dress white dress and she is always in a beautiful black dress, sometimes with pants. One day, the cousin brother tried to say to him "Have you ever seen her feet?". The boy realized that maybe the brother is true. And the number that the girl gave to him was not actually registered in the telephone office: it was the number, but when the boy tried to call on mobile, the girl pick off the phone and when other people tried to call, the phone*

said “this number is not registered in the office”. The cousin brother started to investigating. If she is her girlfriend, why she want to meet him only in the night time? Then, they went to meet a *jhākri*, a woman shamanist, they called her auntie. This auntie said that, if this girl is true, the boy need to ask her to be drop, one day, to her house. Then, one day, he said “today I want to drop you from Manohara to your house”. But the girl said “no, I don’t want to go up to house, I prefer to stay there. My house is in Bhaktapur”. He went to drop her up to Bhaktapur, at the house of the girl. After sometimes, the girl said “ok, this is my house, I will go”. He dropped the girl there and he came back. But he did not feel good and he wanted to go back and check out if this is her house or not. He knocked the door and somebody looked from the window. He said “I just dropped your daughter and I only want to know if she arrived safe or not”. The man at the window was surprised and came down to say “which daughter?”. The boy said “I met her there and she told me she works in the airline, and this and that...”. The man was surprised and he said that his daughter died in an accident in Bhaktapur, she had a cross accident. From this day, the boy became ill and the old woman started to treat him. One day, this girl called him in telephone and then he went to meet him. The boy said to the girl “I want to introduce you to my auntie”. Because this shamanist woman told that he need to say this to the girl. The girl said that she didn’t want to meet the auntie. But the auntie came exactly at this point where the boy was talking with the girl. Only the auntie could see this girl but the other people not: four people was there, at the meeting point, but nobody could see her. This girl was watching the auntie and she said “I don’t want to meet her, I don’t want to meet her” and after she disappeared. Since this day, the boy doesn’t meet again this girl but he became very ill for six months, he was near to die. But now he is fine. When the family spoke about this story they don’t want to say all because it is so embarrassing for him. He met a ghost for six months. This is really a true story.

(E265.1. Meeting ghost causes sickness; E332.3.3.1. *The Vanishing Hitchhiker*. Ghost of young woman asks for ride in automobile, disappears from closed car without the driver's knowledge, after giving him address to which she wishes to be taken. Driver asks person at address about the rider, finds she has been dead for some time. (Often driver finds that ghost has made similar attempts to return, usually on anniversary of death in automobile accident. Often ghost leaves some item such as a scarf or a traveling bag in car; E421.1.1. Ghost visible to one person alone; E421.1.1.2. Only sorcerers can see ghosts)

- Document collecté le 27 mars 2013, auprès de Pushpa K.C., à Jyatha (Katmandou)

When I was working in the casino, one day... Maybe you know that in a place called Thapathali there is a bridge that separate Patan city to Kathmandu. Just near the bridge, there is a maternity

hospital. People used to say that in maternity hospital, many women used to die during the pregnancy, during the delivery. So these women who died became *kichkannī*. Many people said that, at the evening or at the night, when they are travelling, they see the *kichkannī*, a woman who wants to stop the vehicle. One episode that happened and it was very famous and many people know... That evidence was like there was a car coming at high speed, at 80 or 90 [km/h] speed, and there is a young woman standing in the middle of the road. The man could not stop immediately and he hit her. She is on the street and a big sound comes. He just came out from the car and saw that there is nobody, no one. But on his car there is some blood. Many people know this story: it's a very popular, also on the newspaper.

(E272. Road-ghosts. Ghosts which haunt roads; E275. Ghost haunts place of great accident or misfortune)

[17] La *boksī* et la paralysie du sommeil

- Document collecté le 12 mars 2013, auprès de Rajesh Awale, à Patan (district de Lalitpur)

La *boksī* est une sorcière qui vient pendant la nuit à sucer le sang des personnes endormies, en leur laissant comme seul souvenir de sa visite la marque bleue de ses dents. Notre informateur se souvient qu'une fois, quand il était jeune, il s'était réveillé, un matin, très fatigué, sans en comprendre la raison. Un ami lui a ensuite demandé ce que c'était la tâche bleue qu'il avait sur son bras et, de cette façon, il a découvert la marque des dents de la *boksī*. L'informateur nous dit que, probablement, la *boksī* était arrivée dans sa maison sous forme d'esprit car il se souvient avoir bien fermé à clé la porte de sa chambre et les volets de la fenêtre. Il était seul dans la chambre et personne n'aurait pu entrer. Il conclut en déclarant « *I don't know if a boksī is coming or not, but I saw the real damage on my arm* ».

(G229.1. Soul of witch leaves the body; G249.7. Witches go through keyholes; G262.1. Witch sucks blood)

- Document collecté le 14 mars 2013, auprès de Pushpa K. C., à Jyathe (Katmandou)

When I was child, many people spoke about the blue marks, like a vampire that sucking the blood... There are blue marks and some people said that these are the marks of teeth and told that a boksī comes and sucks their blood. This normally happening in the night, when people are sleeping.

(G262.1. Witch sucks blood; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream)

- Document collecté le 18 mars 2013, auprès de Gopal Ojha, à Sano Khokana (district de Lalitpur)
About the boksī I know... The boksī is present in some castes of Nepal: in the Tamang, Gurung, in the Magar I think, in the Terai and eastern part of the Terai, in Dalit people also, the low cast, they have a system of boksī. Boksī is one woman that changes life in the night time: she is woman in one moment and she is able to change form in the night time. She can change herself and she can become like a ghost, she can go anywhere she wants. And if you fight with her or give something happen, she is able to do whatever she wants for you but you don't know what is happened for you: she wants send you sickness or kill you. In the night time, if you are doing something or sleeping, she is able to attack and whatever she wants to do. Boksī system is existing in Nepal... and people that was attacked are not able to see the boksī and, you know, for them there are a great punishment. It is true or not true, I don't know. For attack you, she pronounces something in her mouth that only she knows, a mantra or jādu.

In my village there was a woman that lived in a house. According to the villagers, in the day time she seems a normal people and in the night time she can be ghost and she walks in the middle of the road and in the jungle site, in the riversides, and she goes to meet the ghosts and they talk each others. Like treatment, to protect from her, you can go to a jhākri or dhāmi because they are able to save you; yourself you are not able to do anything.

(D1273. Magic formula (charm); G229.1. Soul of witch leaves the body; G243. Witch's sabbath ; G263.4. Witch causes sickness)

- Document collecté le 22 octobre 2014, auprès de Raj Adhikan, à Ekantakuna (district de Lalitpur)
It is difficult to sleep and suddenly you wake up. Something pushes there [il indique sa poitrine] or catches you. But you can remember only when you wake up. It's the boksī that made aiṭhān.

(F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream)

- Document collecté le 28 octobre 2014, auprès de Padan Itani, à Ranipauwa (Salyantar V.D.C., district de Dhading)

« I'm 32 years old and I had this [aiṭhān] only two times in my life. I woke up and I thought that something was happening to me and I told « what happen to me? ». I was conscious but I could not do nothing, anything. There is consciousness... if some voice raise I hear, if someone cries I hear but I cannot do anything. I try to wake up but a pressure to me (ticheko) and I cannot wake up ».

L'informateur nous explique que, dans sa famille, on raconte que, quand on vit ces expériences,

l'action d'une *boksī* est la cause de la pression que l'on ressent : « *the boksī caught you, boksī samatne* ».

(F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*)

- Document collecté le 5 octobre 2014, auprès de Hari Dangol et de son fils Jaa Dangol, à Khokana (district de Lalitpur)

The boksī too can come hiddenly and gets something wrong during the sleep. But we can only see the effects of her attack the day after: we can see the mark on the body and get pain. The boksī is unseen. But the day after the attack, when you wake up, you lose your power and you don't want to move, you are tired, sick. The boksī sucks your blood unknowly. The boksī is unseen, so how to talk about them ? ».

(G210.0.1. *Witch invisible*; G262.1. *Witch sucks blood*; G263.4. *Witch causes sickness*)

- Document collecté le 23 septembre 2014, auprès de Sudip Thungel, à Thamel (Katmandou)

The boksī bite... When we saw in our skin that it is a little bit black, in our fingers, legs or shoulders, or chest, we believe that this is made by a boksī. Sometimes in our dream we can see this activity, we can feel that we are bitten by boksī, just feel... it is a belief or not?

(G262.1. *Witch sucks blood*)

[18] *Le bārḥā khyāk*

- Document collecté le 27 mars 2013, auprès de Pushpa K. C. et Leena Shrestha, à Dallu (Katmandou)

Pushpa: *My cousin sister bought a house near by Durbar Square, about thirty years ago; this house was very inside and you need to go very much inside, in a passage: it was located in middle of several other houses. This house was haunted. We don't know that it was haunted, but it was really haunted. And one night, I personally felt something inside the house. It was a four stages house. I was about twelve years and one evening... on the fourth floor, there was no room separation, there was no any wall, any partitions. The people used to say that this house was haunted. My cousin sister was never afraid from any ghost and, so, she took this house. One evening, there was the ladder coming up and, there, there was the bed. I was in the bed, I slept here. Downstairs there was a room with other people sleeping. But I was alone at the fourth floor. And, at that time, I used to count the steps: how many steps were there. That time, at already midnight, I was just sleeping like that, from the ground floor, I hear a noise from the ground floor like someone that was coming up: "tac, tac, tac..." like this, someone was stepping, "tac, tac, tac...", coming up. I counted the*

number of steps. Exactly, it was eight or nine steps. It was exactly the same steps that the ghost climbed. There was like the steps and after grounding, and again step: it was coming up. I hear the noise of the steps and after rounding, coming up. He did the same and again climbing up. I was very afraid because it arrived near and near from me. It stopped again and after it continued to coming up on another stage. I was there and this thing just arrived here [in front on me, where there was the door]. I covered my face like this and he stopped there. I could not open [my eyes] because I was very much afraid. And then, here, in this side, there was a stair going up the door. I could not see that the ghost was here but if some people were walking here, in the roof, I could see that it was making... [le plafond est fait en bois de bambou et mon informateur pouvait voir, de son lit, les cannes de bambou se plier, comme si quelqu'un se trouvait en haut]. It's going up and I could see... the ceiling was made by bamboo [...]: while you go up in the roof, you can hear "couck, couck, couck", this sound [le son des pas sur le plancher de bambou]. And that thing, it stopped, maybe it was looking at me, you know, I just covered my face. And then, it went up. Then it came in this side and the sound came again, exactly the same step what I used to count. And it went up on the roof. So I took off my cover and I looked up, up there, and then this things that goes... I could see this thing that goes "tuck, tuck, tuck...". There was a house, there was a wall: there was nothing, no windows, in this side. That thing went up to here and then it disappeared. So, everyday, happened there, it used to happen there. We don't know what it is that. It is told that, in that house, there was a *bārhā khyāk*. It was when the girls... ke ho?

Leena: when the girls... In newari culture, but also in every nepali culture, there are certain customs. In Chhetri culture, there is a custom: for a certain period, female are kept for the first time in a room and they cannot see the sun, they cannot see mum, for twelve days. After female, girls are kept for twelve days. Normally, in ancient time, they used to be kept for twenty two days. But now, the girls need to go to school and so on and the custom change to only twelve days. In the newari culture also, girls are put for twelve days in one room: the girls cannot see men. This custom is called *guphā*.

Pushpa: *Guphā* is in nepali.

Leena: *Guphā basnu*, that means that the girl is kept for twelve days at *bārhā*. In that period, if the girl died in that room, she cannot be cremated in the sun, she need to be cremated in the same house. How she has to be cremated is... the room in where she has been kept, they have to open out the ceiling. Suppose if the girl was died in this room, men are not allowed to dig the room, but all the women must to dig it because no men can see her. They have to dig the ceiling and then to pass the dead body through the ceiling. They bring the dead body at the first floor and they dig the first floor and they dig the body in the house, not outside the house. So, it is said that if this process is

not done in the good way, the ātmā of that girl is stay more long in this house. This ātmā, this girl, tried to attack young men. So, about the story of Pushpa, I think that the man who brought this house said that there was a bārkhā khyāk in that house. It is the reason why the people that enter in the toilet can hear a girl laughing and the girl can beat on the head of the man and all men are caught.

Q: *Pushpa, could you see the figure of the girl, when she was climbing up to the floor?*

Pushpa: *No...*

Leena: *He said that he could not open his eyes.*

Q: *And did you feel something of particular?*

Pushpa: *I felt the sound. I heard many sounds, many different sounds. And I stayed there for about ten minutes. Later, when I was older and I used to come at home at midnight, I never saw the figure. This is my philosophy: if I believe, I can see but if I don't believe I don't see. So, I was not very much believer in these matters. After, I know that it used to happen to people that lived there, but now I don't know about it.*

(E281. *Ghosts haunt house. (It is sometimes hard to tell whether hauntings are supposed to be ghosts or familiar spirits of some kind)*; E402.1.2. *Footsteps of invisible ghost heard*)

[19] Le gwara gwara khyāk

- Document collecté le 5 novembre 2015, auprès de Ramesh Man Shrestha, à Jyatha (Katmandou)

I feel one time bakunde bhut, like one ball with furry, a ball like... lugāko ball. That kind of ball can catch, push men, "tande" [son onomatopéique?]... two, three steps after it releases and after pushes back again after two, three steps. I feel this kind of experience.

(E542. *Dead man touches living*; G303.3.4.2. *Devil as a black ball*)

- Document collecté le 10 décembre 2013, auprès de Narayan Poudel, à Kwabahal (Katmandou)

Here in the midnight, we don't need to sleep in this time. We were eating something, we were reading. Something from the ceiling, something like a ball or something, fell in front of us. It didn't touch us but just falling close to our head and close to our legs, like this. But we couldn't catch it and it quickly went away. We only saw the doors are closed and windows are closed but something fell from the ceiling and it fast went away, but door was closed and this went from the door. I saw like a ball, like a ball of clothes; it was not like a wing ball, it was like a clothes' ball.

Q: *Which color...*

A: *It was like black, blue, like a ball of clothes. We saw like that, it was two years ago.*

Q: *Where did you were? In Kathmandu?*

A: *Yes, the house was in Naya Bazar.*

(E542. *Dead man touches living; G303.3.4.2. Devil as a black ball*)

[20] Expériences de paralysie du sommeil

- [20a] Document collecté le 5 novembre, auprès de Disu Bhandari, à Jyatha (Katmandou)

I saw a figure coming in front of me, walking and standing beside me as it wanted to tell me something. I thought “it happen really to me?”. I woke up and I felt this presence continuous. I was afraid, my hair [elle imite le mouvement des poils du bras qui se soulèvent], I felt something was still there, watching and gazing me. But after ten minutes I slept again. It happened to me two times.

Q: *Were you sleeping facing up?*

R: *Yes, I was facing up and I saw a figure beside me, we were only watching each others. The first time the figure was a very old man, like the people that sell bananas on the road, a Madhesi old man with a tooth broken; he wears a lungi (a long vest typical of Terai). The second time, I saw a young boy, with a beard in his face. He looked very angry in face. In this second experience, the image of the boy continuous when I woke up. He came to tell something. He wear a dirty shirt and half pants. After, slowly he disappeared.*

Q: *Which feelings did you have?*

R: *I felt like... [elle fait le geste de l'électricité qui traverse son bras] electric in my body. It was very hot, something running out from my blood, I was shaking. But I could not move my body, only my hands. I couldn't ask to him why he was there- I wanted to talk but I could not. I could not speak any words.*

Q: *Did you hear some noises, sounds...*

R: *No, it was a silent night. After, slowly it disappeared slowly. He went away slowly [elle imite une personne qui recule lentement vers la sortie]. Another time, I found a cover of a snake, his skin, and I put this in the house, inside the temple [elle fait référence au coin dédié aux divinités à l'intérieur de la maison]. The same night, I was sleeping and I saw a girl coming to me. I said “What happen to me...”. But after few time, she disappeared. The second night, the same thing happen again: I felt she was there and she wanted something from me. I told her “don't come again and don't do anything. I will give you good food on Saturday”.*

Q: *How was this figure? What did you see?*

R: *It was a shadow, a shadow of a girl, a khetiko chāyā: she was all black, with long hair and she was wearing a common skirt as us people.*

Q: *How could you say that she was the shadow of a girl?*

R: *I could feel... I could feel that she was...she. She was very aggressive... I felt her aggressive. So, the next day, I put food across the road and I offered for her. This night, nothing happened. The night before, I kept the cover of snake under the idol of Mahādev. In the morning, the idol was fallen down ».*

(E236.4. *Return from the dead because last will was not fulfilled*; E421.4. *Ghosts as shadow*; E423.5. *Revenant as snake (serpent)*; F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*)

- [20b] Document collecté le 18 mars 2013, auprès de Gopal Ojha, à Sano Khokana (district de Lalitpur)

In the full sleeping time, in the case if, suddenly, aiṭhān is happened, before them you can sometimes see the dream: you are somewhere with your friends, with some girls, you are enjoying, like this... and suddenly, you are not able to wake up, you are not able to move, you are not able to speak... and when you wake up you are all sweat. This is one case. The second one is, if you afraid, in the country side or alone in the house, and you don't feel save, in these places also you can be catch with these things. In nepali the verb "to push" is "chhāpnu". Sometime, you can hear some sounds... you know everything but you are not able to see... you know everything but you are not able to open your eyes. I had these experiences... I don't know how many times. Generally if you are not feeling save in certain place, so it will come. Sometime, you can see a shadow and you can hear the noise... you know that someone who speak with you, but if you want to open the eyes you are not able and if you wake up there is nothing. The shadow is only a black figure and it stays near you: he or she is pushing you... in nepali shadow is chāyā.

(E402.1.8. *Miscellaneous sounds made by ghost of human being*; E421.4. *Ghosts as shadow* ; F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*)

- [20c] Document collecté le 24 octobre 2014, auprès de Jitendra Raj Bajracharya, à Kupondole (district de Lalitpur)

I was sleeping in my bed when I felt something pushing me. I tried to move myself but this thing press me more. I tried again to move but I could not. So I just saw what I could do and what was the reaction of the shadow that was pushing on me. Sometimes other shadows were coming on me, a lot, and they pressed me in different side of my body but not on my head.

Q : *Did you feel any particular sounds, noises...*

R : *I felt like the sound of the wind coming from the open window of my room. Then, I saw the shadow coming from the open window. I could not do anything, so I thought about gods and I hope that this shadow could go away.*

Q : *What can you do to protect yourself from this sort of attack?*

R : *Do you know the Ajima Harati from Swayambhunāth? I thought about this goddess and the shadow suddenly went away. But people say that you can put a broom (kuchho) on the side of your bed or you can put khukuri or siyo (needle) under the pillow.*

(E421.4. Ghosts as shadow; E434.5. Steel as protection against revenants; E434.7. Knives as protection against revenants; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream)

- [20d] Document collecté le 24 octobre 2013, auprès de Narayan Simkhada, à Majh Gāun (Salyantar V.D.C. -7, district de Dhading)

Q : *Did you ever feel aiṭhān?*

R : *Yes, I feel, I feel. In this time I was ten years old and I used to sleep with my parents, with my daddy, with my father, yes? And in midnight, one big tiger came onto me, from the tree. It jump to me in my bed... this was just dream. It tried to come in my bed and I felt “Oh, what a big tiger want to attack me”. I knew but I could not do anything. I could not speak, I did only “mmmm mmmm mmmm”. And my father asked “What happen wrong? What happen to you?”. I was sleeping but after I told to my father “yes, father, from this tree the tiger is going to attack to me”. I feel, I see that there is nothing: that is called chhāleko in nepali. This is a kind of process, a kind of thing you feel real but it is not real... but you feel real. I could not do anything, yes? We cannot speak also, sometimes... We would like to speak, but “mmmm”, we can pronounce only sound from our... here, yes? [il indique son cou]. This kind of problem we used to say chhālnu, yes?*

Q : *Did you hear some noises?*

R : *yes, I hear noises. This tiger were doing like this “grrrr” [il imite le rugissement d’un tigre], if it is a lion, a snake or so many thing, what type of animal was there you can hear the noise, the sound related to their nature.*

Q : *Do you remember how was the tiger? Could you see her face...*

R : *Yes, I could see... I could feel... Feeling or seeing, I don’t know. I could see direct tiger coming to me from this tree, trying to jump in my bed or attacking to me. What will happen if it will attack to me? I see all things of the tiger. I hear all also. It came to me. And I could not move anything, no my finger or my legs. I felt this. Nowadays I could not feel this experience: I’m busy and I need to do hard work. I have little time for sleeping, I just sleep six hours. Nowadays I cannot see any dream. Sometimes I can see some dreams about my teaching, my daily life, about my wife also, but I cannot see this type of dream.*

Q : *And when you woke up, did you feel something?*

R : *I could not feel nothing, only my fearless and I hoped to don't see this such of dream in future. Because in this time we used to go in jungle, in field, in bāri, do this types of activities and saw this types of animals. These activities may affect my dreams also.*

(F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*)

- [20e] Document collecté le 8 avril 2013, auprès de Yudina Poudel, à Jyatha (Kathandu)

Notre informatrice nous rapporte l'expérience de paralysie de sommeil vécue par son père : *One night, he woke up and he could not move. He felt a pressure on the chest (thichnu) and he saw a girl sit on his chest. She could not see her face, she was like a shadow (chāyā) but he remembers that she had a very beautiful hand. He felt that, he didn't see it with eyes. And this girl was asking him something. Sometimes he could see an old woman. To try to protect from this kind of experience, you can put a metal thing or an image of Hanuman under your pillow or mattress.*

(E421.4. *Ghosts as shadow*; E434.5. *Steel as protection against revenants*; F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*)

- [20f] Document collecté le 26 mars 2013, auprès de Rishi Shrestha, à Dallu (Katmandou)

It was in 2009, three years ago, me and my cousin were in a place that now is located in Godauli: we have planned to go in Godauli. So, it was the night time, right, at 11, from 20.30 to 23. The place is called Santipan, near to [...] High school. What happen was that we was returning from Tapasu. We were three bikes and what happen was that, when we're travelling from Santipan, we saw the spirit like... the ghost was ten meters ahead of us. Two bikes were moving on parallel line, two bikes were parallel to each other. And what it happened was that ten meters ahead of us, we saw an old lady, on the right area of us, a very old lady. And when we passed, when we were near to this lady, when we crossed up, she was asking for a lift, she said "you can drop me somewhere?". So we stopped for a moment but we were really scared at night time to give a lift. So, we all doubled her with the bike, so we're really scared and I said to my brothers "Did you see, did you know there is a lady that was there asking for a lift". And he said "Yes, I heard her too, I saw her too". And he, my brother, and I just turned back and looked there and there was nothing, there was no one, there was no one, the lady was dressed in sari, she was dressed in a sari and...

Q : *Do you remember the color of the sari?*

R : *The color was like a normal typical sari of nepali people, like red, "check sari" is normally red. There was the first ghost I met in my live. Then the second ghost met in my life is when I was hospitalized. When after I had a bike accident, I was hospitalized like 23 days. I was in a room but that room was in such place that death body was placed next to my room, outside of my room: the*

dead body of people was placed outside of my room. One day, when I was sleeping... it was morning time, right? It was five or six in the morning. My thin brother was sitting beside me, next to my bed, when I was sleeping. Then, what happen was I was sleeping but I was not in the deep sleep, I was not really in the deep sleep: I could feel everything, I could see everything. Suddenly, what happened was... my brother was sitting beside me... and suddenly what happened was that somebody came and... my eyes were closed... but somebody came and just beat on my head, like “bang”. And I was shocked and I called out my brother and I asked him “did you beat me?” and he was shocked too “no, I already sleeping for about three or four hours with you”.

Q : And did you hear some noises before this experience?

R : No, no noise. What happened was that I was just sleeping, lying on the bed, lying on the hospital bed. There was nothing, there was nothing in this case. You know, my one hand was... so I was sleeping straight, I usually used to sleep straight so... What happened the next time was... After my operation, after three or four days after my operation, what happened was that I was sleeping in the time of midnight, it was also the time of midnight. So, what happened was... I don't know if it was a dream or if it was the real world...but I think it was the real world. I was sleeping on my backside, my eyes were real open and I could see five or six people around my bed, five or six people around my bed... some of the people was laughing, you know, touching me, touching my forehead, they was like caressing me. I knew I was awake but I couldn't move my hands, couldn't move my feet: nor my hands and nor my feet, I know that I couldn't move anything. I called out my brother was lying beside me, I called out my brother but he couldn't hear what happened. And in the morning time, I asked him “I called you so many times in the night but you didn't hear me” and he said “I didn't hear you”, he said. The next day, I called gurubā, I called to gurubā in the hospital and I explained him everything. He told he did a small pujā there and, from the next day, there was nothing. Next to my room there was the place where the dead body of people... What gurubā said us was that the bodies that were in that place... There is the possibility that some of them came in my room and could disturb me. So, what happened was that my eyes were opened and I could see everything, they touched me, caressed me ... but I couldn't move nothing: I couldn't move my hand, I couldn't move my feet... and when I shout to my brother “Common brother, wake up” and he couldn't hear me. I tried to shout many times but he could not hear me. [...] I was awake, I was sleeping in my bed, I couldn't move my hands, I couldn't move my feet... I could only see, I couldn't move my head, I could only turn my eyes right and left and I could see people coming around me. I could feel that they touched me, that they really touched me, they caressed me and my body, they touched my dress, they touched my body, they touched my head, they caressed my hair, they're moving my hair.

And my brother said “No, I didn’t hear you, I didn’t see what happen”. I was shocked... It was the first time for me.

The third time was when a spirit came and haunted me: there were like four or five spirits until me, there were all around my bed. There were two or three on the left, two or three on the right. I was really scared, really really scared, I couldn’t understand what it was happening... After all spirits were gone, I think it was a bad dream: it was really happened or not? I was really confused... I don’t know... I couldn’t move my hands. I knew that when it happened I was really scare but I couldn’t move and I couldn’t speak, I couldn’t turn around my head. Gurubā told me that these spirits are of people that are dead, they come in the room and may disturb you, he said gurubā... That I remember is like I stayed in the bed and I couldn’t move my hands and my body. And the next thing I remember is like I called out my brother... The first feel is “I had to call my brother that sitting beside me. So I called out to him, so I tell “Hey, did you hear me? What is happened this time? I see so many things to me” And he say “No, I never hear you” and I was shocked... So, I called to gurubā and he came and he said that this thing was happened “so I do some pujā for you and it does not happen again”.

Then, when I was discharged from the hospital, when I was in my house, I was visited also this time. So, what happened this time was like the same thing happened. My eyes were wide open, I couldn’t move my own body... Again my brother was... he was my main support since I was recovered [...] and he was again with me. When I was in my house, in my room, what happened was I was lying in the bed and again the same thing was happening. But what happened this time was I was lying straight but I didn’t see nothing, I couldn’t really see nothing, I couldn’t see nothing at all. I was sleeping but my eyes were open, my eyes were wide open. Again the same thing happen: I couldn’t move my hands, I couldn’t move my own body. But what I could only move was my voice: I didn’t have the control of my body but only of my voice. Again I called out to my brother [...] but I couldn’t see nothing: my eyes were wide open but I couldn’t see nothing. Then, again I heard noises, a kind of noises that was really strange, a strange kind of noises... Even, gurubā says that around my society, there were two or three boksī. My mother was surprised when I called out their names: I recognized three boksī and my mother was also surprised. [...] This time I knew... I realized because I had this accident two times: I knew that I had to fight this for myself. I don’t want to cry out to him [my brother] because I knew that he could not hear me. I started to speak vulgarity, vulgar words, to boksī: this is the folk belief, I don’t know if it’s a folk belief or a true belief. But when you speak vulgarity to boksī, we believe that they go away. So, I did that. Then, I called to gurubā and he came: he did pujā in my room, he spread rice and he put four seeds of rice

under my pillow. After this, I could sleep again. Before this, when I went out of the hospital, I couldn't sleep for many days.

Q : Did you remember what kind of noise you hear?

R : The noise was like... a kind of... like, not a disturbing noise but... a vibrating noise, a melodious vibrating noise, like a melody that continues. In nepali, the word is gungun, a sort of ohming sound, this kind of noise.

(E272. Road-ghosts. Ghosts which haunt roads; E279.2. Ghost disturbs sleeping person; E332.3. Ghost on road asks traveler for ride; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream ; G210.0.1. Witch invisible; G250. Recognition of witches)

- [20g] Document collecté le 18 septembre 2014, auprès de Bhuwan Maharjan, à Chhobar (district de Katmandou)

My name is Bhuwan Maharjan and I would like to share with you my experience of getting aiṭhān. The first time I had was in 2003 when I was in a friend's house. I actually don't know the time but I think it was midnight, twelve. Suddenly I woke up and the only thing I could do was open my eyes and see... but I didn't see anything but I felt like I had been pressed, I couldn't move my hands, legs, nothing. I thought like crying and I felt I cried but nobody heard me. And my friend was also sleeping by my side. I was... I tried, but I... I couldn't do nothing [laughing]. It happened about five minutes I guess and then... I was back [laughing]. And the second time, I was in hostel, in my university...

Q : Here in Kathmandu?

R : No, in Dhulikhel, Kavre. It's in 2005, I think. Same thing: couldn't do anything, just felt like somebody deadlock hands, legs.

Q : Did you see something in your room?

R : No, nothing.

Q : Did you hear some noises?

R : Nothing. I only felt like somebody was pressing me and my hands and legs are locked and I couldn't move, I couldn't sought, nothing.

Q : And where did you feel the pressure?

R : On the chest.

Q : In nepali which word or verb you can use to describe this kind of feeling?

R : in nepali... thichieko, that means that someone is pressing me, from thichnu.

Q : Did you feel some problems in breathing?

R : No. It continued for 5 minutes on both cases.

Q : *And what did you feel when the experience was finished?*

R : *I fell tired and I thought “How could this happen to me?” and thought that any supernatural power that was happened to me.*

Q : *And did you do something...*

R : *No, I just told my friend and he said that scientific proves that because of the position of the way you are sleeping that might happened.*

Q : *Did you remember in which way you were sleeping?*

R : *No. The first time, I was sleeping straight, facing up... And that I could see the ceiling, but I could not see anything. I mean something that was pressing me or... But I heard rumors about this issue, so I fell like “oh... this happens on me”.*

Q : *And which kind of ghost can do this? A bhut, a kichkannī...*

R : *No, the kichkannī no. Usually we believe that some supernatural power... This presses us. People say that the image will appear when they pressed. So, I hear rumors that even my friend has seen the shadow but I didn't see anything.*

(F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream)

- [20h] Document collecté le 23 octobre 2014, auprès de Akas Gurung, à Kaldhara (Katmandou)

Notre informateur est un jeune de 23 ans, né dans les alentours de Pokhara mais habitant depuis longtemps près de Lumbini. Quand il était enfant, il était en train de dormir en position supine (« *I was sleeping face up* ») dans le même lit de sa mère. Tout à coup, il s'est réveillé, c'était une ou deux heures du matin. Il ne pouvait pas bouger : « *I cannot move my body. I cannot do this* [il bouge à gauche et à droite son corps, avec ses mains croisées sur sa poitrine]. Il a vu quelque chose qui s'approchait lentement (« *I saw something coming slowly, slowly, slowly* ») et lui touchait son pied en appuyant sur sa jambe (« *and press my leg* »). Il a ouvert les yeux et il a vu une figure blanche qui grandissait devant lui, à hauteur de sa poitrine (« *I saw a white thing over my face* »). Il s'est couvert les yeux avec ses couvertures car il était épouvanté (« *I was afraid and I just covered my head with blanket* ») : il sentait que cette chose s'approchait toujours plus de lui mais il ne pouvait pas la voir (« *I feel it coming near, near, near* »). Il ne pouvait pas se bouger, ni parler (« *I cannot move and I can only say « mmm... mmm... »*). Après quelques instants, il s'est réveillé (« *finally I cry and I wake up* »).

(E279.2. *Ghost disturbs sleeping person*; E422.4.3. *Ghost in white*; F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*)

- [20i] Document collecté le 28 octobre 2014, auprès d'un jeune anonyme, à Ranipauwa (Salyantar V.D.C., district de Dhading)

Une courte description de l'expérience de paralysie du sommeil de notre informateur : « *during this experience, I called my mummy and dad but sound don't come. I cannot speak. I also try to move but... garo chha [c'était difficile]* ».

(F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*)

- [20i] Document collecté le 5 octobre 2014, auprès de Jaa Dangol, à Khokana (district de Lalitpur)
When I was asleep, in the night, I dream something in my mind. I could not do anything, I only could watch what were going on. I feel the presence of some people. I feel moving near me, in the darkness. And after, something pressed on my body and I could not do nothing. I was afraid. It happened to me two or three times. It's like a kind of pressure sent by someone. All around me only darkness. I heard like a kind of sound, like the sound of the wind. Somebody pressed me on all the body, I feel an heavy weight on me. It happened in the village, in this traditional house.

(E279.2. *Ghost disturbs sleeping person*; F471.1. *Nightmare (Alp)*. *Presses person in dream*)

- [20i] Document collecté le 23 septembre 2013, auprès de Sudit Thungel, à Thamel (Katmandou)
I've been paralyzing when I was sleeping, many times but I'm not sure how many times, even when I was working in Doha, India, it was seven years. It was not only in the night time but also during the day time, when I was sleeping, it happened something on me like, few times, when I was sleeping, I could not move, I was like trying to move, so hardly I was like pressed... I try to move for myself but I could not. I also tried to speak loud but I couldn't able to make a voice. It was really strange and my feelings, I feel like almost I'm going to die.

Q : *In which position are you sleeping?*

R : *I hear sometimes it also depends if I put my hand like on the chest it happens. But not for me: sometimes, my hand were like this, but the most of the time I was just like... without putting my hand on the chest, I was like comfortable and so the way of sleep was ok.*

Q : *And did you ever see anything else?*

R : *I never saw anything, but I just feel like somebody, something tried to hold my neck... I couldn't able to breath, just like this. I was really scared: it was not possible to move, to speak. But it was not for a long time: it was like 30 seconds to one minute, but I think it's 30 or 40 seconds.*

Q : *And, after this, could you move again?*

R : *Yes, slowly: from five to ten seconds to be move with the same position. But I just feel and I've not seen anything: just feel.*

Q : *Did you hear some noises?*

R : *No, no, nothing nothing. I just feel like I want to cry, I want to call someone but I'm not able to move.*

Q : *In nepali is there a word or a verb to define this condition?*

R : *[...] We just say that is "chhālego", maybe that means that someone try to let me forget. I don't know exactly but in nepali we say "chhāl", chhālego", "chhālnu". [...] It's not only with me but it happened also in my friends or in my family.*

(F471.1. *Nightmare (Alp). Presses person in dream*)

- [20m] Document collecté le 10 décembre 2013, auprès de Narayan Poudel, à Kwabahal (Katmandou)

It was about three years ago, when I lived in the Dhobi chowk, in Kathmandu, there was an old home like this one, this one also is not a new home, this was an old home about the seventy or seventy-five years old. It was a room, a little dark room and there were two windows in the right side of the room. And that night, when I studied till the eleven, I read all my books and I closed my books, and off the television, then I went to my bed. We had two beds there: one was a fixed bed made by the house-owner, and we couldn't remove this bed, and in the whole home we could get this such of bed, a fixed bed, and we had one our bed. I slept in my own bed we put in the rented room and another of my friend slept in this other fixed bed. When I just started to sleep, to off my eyes... I was not perfectly sleeping in this time, I just closing like this. The window was open and I saw someone coming from the window. There was like a man, like a man but I could not see the clothing... it was only a dark man, nothing to his body. And I can remember his face also: it was really dangerous, he looked. I saw he was coming from there to hit me. When I was looking, he started walking to my legs, I was sleeping... from here to here...

Q : *Up on your body?*

R : *Yes, he was walking from here. I never feel like that before. Sometimes I feel only someone pushing in my neck, like this... But I never saw like this statue, feeling and looking. I was looking what it was happening and I could not speak, I could not remove my hand from the bed also. When I saw he was forcing to here, he came here, on my neck, and caught my neck very strongly. I couldn't speak, only I could hold my body a little bit and, when I hurried stand from the bed, something like the ghost passed from the window.*

Q : *Was it a black man?*

R : *Yes, a totally black statue, like a statue totally black. Then, after when he got out, I only could cry myself. Then my friend got up and said "What happen? What happen?" and I said that this kind*

of statue came here inside, it was like a man but I couldn't do anything, he wanted maybe kill me or... I don't know. And then I couldn't sleep alone and I went to the bed with my friend and I slept with him. Face it was like a human body, he was like totally a human body, he had two legs, two hands and all the body was look like a man but I couldn't see any clothes on his body, only the black body.

Q : And could you see his eyes?

R : No, I couldn't see eyes. I just saw the dark, only the black, like a man. I only felt from my legs to my neck.

Q : So he walked on your body?

R : Yes, yes, yes.

Q : And did you hear any noises?

R : No, no noises. He put his legs on me and I just feeling something walking from here to here. This was my first experience. The second one was after one year from that experience. I went to stay with another friend. This one [was] a new but we didn't know what is doing to happen there. We knew only that the newar house used to fall something, somebody said that to us, that there are too many ghosts in the newar house in Kathmandu.

Q : Which is the name in nepali for these kinds of ghosts?

R : So... Khy... I forgot the name: it's a newari name, Khytcha, Kytcha it's the name [certinement un khyāk]. Somebody say Khytchas also...

Q : During your experience of aiṭhān, did you do something to protect yourself?

R : It was when I was fourteen years old, I was in my home and it was the time of my exam in school. When I was reading, I got a sleep and when I felt very difficult then I got up, you know. When I was sleeping, something was pushing my neck, here. When I was sleeping, something pushing my neck and I heard a very big sound and my sister came to say me what happened. But I was just frightened and too many... water [sueur] just coming on my face.

Q : And you didn't ask to a jhākri or a dhāmi about this...

R : No, I was not sick due to this.

Q : And the second time? When the black man came...

Q : Yes, here in Kathmandu. I was a little bit sick due to this, this time, because I was mentally sick. I was always thinking "he can come today, or not?", "if he comes back, what can be happen?". But I didn't go to the jhākri because I know it was not a problem.

(E279.2. Ghost disturbs sleeping person; E421.4. Ghosts as shadow; F471.1. Nightmare (Alp). Presses person in dream)

Publications personnelles

Livres

- Armand, Fabio, Armand, Henri, Chabod, Sonia, Gal, Georges, Munier, Livio, Tamone, & Léonard, Vautherin, Raymond (2009), *Le français en Vallée d'Aoste: les raisons d'une présence séculaire*, Aoste. [deuxième édition, 2011, Saint-Christophe :Tipografia Duc].
- Armand, Fabio (2013), *Petit dictionnaire du francoprovençal valdôtain - Piccolo dizionario del francoprovenzale valdostano – Petsou dichonnero de patoué valdôten*, Aoste: Le Château Edizioni.

Articles

- Armand, Fabio (2004), « Les contes « *dë baou* ». Première partie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 192, n. 4 pp. 121-133.
- Armand, Fabio (2006), « Les contes « *dë baou* ». Seconde partie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 197, n. 1 pp. 83-88.
- Armand, Fabio (2006), « Armand Léopold : « Mes souvenirs » », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 198, n. 2, pp. 124-131.
- Armand, Fabio (2006), « Première veillà de Vens », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 199, n.3, pp. 8-14.
- Armand, Fabio (2006), « La *dzenevrà* », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 199, n. 3, pp.102-108.
- Armand, Fabio (2007), « 25 avril : Libération ! », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 202, n. 2, pp. 17-21.
- Armand, Fabio (2007), « Musée ethnographique « Ij Canteir » », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 203, n. 3, pp. 65-70.
- Armand, Fabio (2007), « Microtoponymes d'un village de montagne. Vens (Saint-Nicolas). Première partie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 203, n. 3, pp. 130-148.
- Armand, Fabio (2007), « Microtoponymes d'un village de montagne. Vens (Saint-Nicolas). Seconde partie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 204, n. 4, pp. 132-147.
- Armand, Fabio (2008), « Réflexion autour d'une graphie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 205, n. 1, pp. 15-22.
- Armand, Fabio (2008), « Exposition au Musée Dauphinois de Grenoble », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 205, n. 1, pp. 124-131.
- Armand, Fabio (2008), « 1601, le procès au diable d'Issime. Première partie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 206, n. 2, pp. 120-126.
- Armand, Fabio (2008), « Danses d'ici et d'ailleurs... le Festival de Folklore de Kaiserberg », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 207, n. 3, pp. 7-12.
- Armand, Fabio (2008), « Le patois en premier plan à Machaby », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 207, n. 3, pp. 12-15
- Armand, Fabio (2008), « 1601, le procès au diable d'Issime. Seconde partie », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 207, n. 3, pp. 113-121.
- Armand, Fabio (2008), « 33^{ème} Rencontre Valdôtaine », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 208, n. 4, pp. 27-31.
- Armand, Fabio (2008), « Réfléchissons encore sur les patois valdôtains », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 208, n. 4, pp. 87-96.
- Armand, Fabio (2008), « Compte-rendu du livre De Verrecio et Alexini – Histoire et généalogie d'une ancienne famille noble valdôtaine (XII-XVIII siècles) de Alessandro Liviero et Enrico Tognan », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 208, n. 4, pp. 158-160.
- Armand, Fabio (2009), « Mémoires de vie d'Alvina Biffaz », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 210, n. 2, pp. 117-125.

- Armand, Fabio (2009), « D'un conte conté à un vouivre classé: éléments pour une classification des récits de croyance valdôtains », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 211, n. 3, pp. 142-148.
- Armand, Fabio (2009), « René Willien et la guerre : 1940-1948 », *Nouvelles du Centre d'Etudes Francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas*, vol. 59, pp. 5-16.
- Armand, Fabio (2009), « René Willien, le "professeur du patois", et le Centre d'Etudes Francoprovençales », *Nouvelles du Centre d'Etudes Francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas*, vol. 60, pp. 51-58.
- Armand, Fabio (2009), « Balade en Suisse », *Le Forum francophone*, n. 1.
- Armand, Fabio (2009), « La Ligue valdôtaine, centième anniversaire de la naissance », *Le Forum francophone*, n. 2
- Armand, Fabio (2009), « Le Carnaval, quelques considérations ethnographiques », *Renouveau*, n. 3.
- Armand, Fabio (2009), « 25 avril 1945 : et aujourd'hui ? », *Renouveau*, n. 5.
- Armand, Fabio (2009), « Le français, la Vallée d'Aoste et l'Europe », *Renouveau*, n. 5.
- Armand, Fabio (2009), « Le centenaire de la Ligue valdôtaine: une réflexion sur notre francophonie », *Renouveau*, n. 8.
- Armand, Fabio (2009), « Qu'en est-il du français en Vallée d'Aoste ? », *Renouveau*, n. 9.
- Armand, Fabio (2010), « Centenaire de la Ligue Valdôtaine », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 213, n. 1, pp. 27-35.
- Armand, Fabio (2010), « D'un conte conté à un vouivre classé: éléments pour une classification des récits de croyance valdôtains (seconde partie) », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 214, n. 2, pp. 140-149.
- Armand, Fabio (2010), « Loups-garous. De la nature à la culture et retour », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 216, n. 4, pp. 97-114.
- Armand, Fabio (2010), « Dakhla: entre tomates et propagande », *Le Forum francophone*, n. 2.
- Armand, Fabio (2013), « Les loups-garous et les eaux », *IRIS, Hommage à Gilbert Durand*, vol. 34, Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Université de Grenoble, pp. 133-145.
- Armand, Fabio (2013), *Lupi mannari acquatici Serclus. Rivista del Centro di Documentazione Orale di Piazza al Serchio*, vol. 3, année III, pages 9-28.
- Armand, Fabio (2015), « L'espace-temps d'agentivités en sur-intuition dans les narrations des Alpes francoprovençales et de l'Himalaya népalais (avec un annexe de Christian Abry et Marie-Agnès Cathiard) », dans : *Vivre le temps au jour le jour dans l'aire francoprovençale – Chanter le passé, se projeter dans l'avenir*, Actes de la conférence annuelle du Centre d'Etudes Francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas (Saint-Nicolas, 29 novembre 2014), pp. 15-42.
- Armand, Fabio, & Cossavella, Cesare (2009), « Bourgs et villages de la Vallée d'Aoste. Derby », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 211, n. 3, pp. 56-63.
- Armand, Fabio, & Liviero, Alessandro, (2005), « Les fresques de la salle baronniale du château de Nus », *Le Flambeau – Lo Flambó*, vol. 196, n. 4, pp. 71-104.
- Cathiard, Marie-Agnès, & Armand, Fabio (2014), « Braincubus : Vers un modèle anthropologique neurocognitif transculturel pour les « fantômes » de l'imaginaire », dans : Pajon, P., & Cathiard M.-A. (dir.), *Les imaginaires du cerveau*, Fernelmont : Intercommunications & Editions Modulaires Européennes, pp. 53-87.



Mouche asyle sur sa proie, une mouche domestique (cf. pp.183-186)