

BIBLIOTHÈQUE DES
CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS

*Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé
d'Histoire des Religions de Strasbourg*

**TRADITIONS RELIGIEUSES
ET PARA-RELIGIEUSES
DES PEUPLES ALTAÏQUES**

EXTRAIT



LOT- FAL

CENTRE DE DOCUMENTATION
CHAMANIQUE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1972

LES INCARNATIONS DE L'ILBIS YAKOUTE

par EVELINE LOT-FALCK

Dans une première communication (août 1969), nous avons rapidement examiné le principe (*tördö*) de l'ilbis, lié à la fois à la fureur meurtrière et à la vocation chamanique, l'une et l'autre placées sous le signe d'un certain type de folie, destructrice dans le premier cas mais qui, dans le second, permet d'accéder à une autre condition, transformant l'individu en chaman.

« Principe » est chose abstraite, le sens primaire de *tördö* est « racine » et il importe, pour une juste appréciation du terme, de rappeler qu'aux yeux des Yakoutes le *tördö*, même force impersonnelle, est bien une racine vivante. Au surplus, il peut être aussi une force personnelle, seul le contexte permet d'en juger. Lorsqu'il figure dans une adresse, lorsqu'on invoque l'ilbis *xan tördö* il est évidemment conçu comme un être et, d'après les exemples que nous possédons, comme un être collectif. Ainsi dans une invocation à l'*obol tördö* (*tördö* de l'avidité) toutes les adresses sont au pluriel : « peuple, gens, « tribus » (*aimaxlara*) devenus le *tördö* de l'extrême avidité » (*otox sollon tördö buolbuttar*) (1).

Personnalisé l'ilbis *tördö* se trouve incarné par l'ilbis *kysa* ou les *ilbis kyrgyttara*, la ou les fille(s) ilbis, mais la ligne de démarcation n'est pas toujours facile à tracer entre le principe et son incarnation. En l'absence de texte yakoute, il n'est pas toujours possible de reconnaître si l'on est en présence du nom commun ou du nom personnel et les traducteurs ont tendance à interpréter abusivement et à gratifier ilbis d'une majuscule qui ne se justifie pas. Ainsi le rituel de convocation de l'ilbis (*ilbis ynryry*, *ilbis tardy*) est compris comme l'appel au « dieu » Ilbis, l'introduction d'un mauvais esprit (*abasy*). Or les Yakoutes substituent parfois à « *ilbis* » le terme « *kyrgys* » « tranchant, aigu, âpre », de la

(1) V. M. IONOV, Manuscrit conservé à l'*Arxiv Instituta Narodov Azii*, f. 22, op. I, p. 44.

même famille que « *kyrya* » « couper, abattre, exterminer » et cette substitution prouve bien que c'est un principe, non une personnalité qui est en cause ici. En général, l'allusion au kyrgys se réfère à une certaine époque, l'extension de l'ilbis dans le temps est plus vaste.

Autre erreur courante : non seulement on personnalise abusivement, mais l'on masculinise quasi automatiquement le principe. En effet il est facile de se méprendre sur le terme « *kys* », qui peut s'interpréter sous le rapport de la filiation ou du sexe, soit comme progéniture féminine, soit comme être célibataire féminin. La première acception, qui implique la présence d'un géniteur se profilant derrière et dominant l'ilbis *kysa*, a été généralement retenue : on traduit plus fréquemment « *ilbis kysa* » par « *doč' Ilbisa* » (fille d'Ilbis) que par « *Ilbisova devka* ou *čertovkaja devka* » (« fille « ilbisienne », fille diabolique »). Parfois « *kys* » est traduit par « *deva* » « vierge », ce qui est forcer le sens, car c'est moins la virginité, pour laquelle il n'existe pas de vocable spécial, que l'état de célibataire qui est pris en considération.

L'*oloŋxo* (épopée mythique) de Nürgün botur nous fournit un exemple de mauvaise interprétation. Ici nous avons simplement la forme adjectivale *ilbistäx* « qui possède l'ilbis » et Ergis la paraphrase par « l'esprit de la guerre et de l'effusion de sang Ilbis ». Le héros déclare : « j'ai devant moi l'*ilbistäx*, derrière le *xara ŋaj sügäsärdäx*, à mon côté l'*osollox uol*, c'est-à-dire « celui qui possède l'ilbis », « celui qui possède une charge de noire impureté », et « le garçon qui possède l'osol » (dans les trois cas : *-täx, -däx, -lox*, nous avons affaire au même suffixe d'appartenance, accommodé aux lois de la phonétique yakoute). Le texte yakoute complet dit :

Ilin öttübär ilbistäx
Kälin öttübüttän
Xärdäx bugul saŋa
Xara ŋaj sügäsärdäx
Ojoŋos öttübär
Osollox uol ätim (1).

J'ai par-devant celui qui possède l'ilbis
 Par-derrière
 Semblable à une meule couverte de neige
 Celui qui possède une charge de noire impureté,
 A mon côté le garçon qui possède l'osol.

(1) *Bogatyrskij epos Jakutov*, vyp. I, Jakutsk, 1947. Trad. ERGIS, p. 217 et 337-339.

Ergis traduit :

Par-devant m'accompagne
 L'esprit de la guerre et de l'effusion de sang Ilbis,
 Derrière me suit
 Comme une charge le noir péché-impureté
 De la taille d'une meule couverte de neige
 A mon côté voyagent avec moi
 Les esprits des accidents malheureux.

La traduction d'Ergis est un compromis bâtard : tantôt il traduit, tantôt il ne traduit pas les noms, il fait surgir un être personnel (dans le cas de l'*ilbis*), introduit un pluriel (dans le cas de l'*osollox uol*), fait un contresens dans le cas du *xara ŋaj sügäsärdäx*. De toute façon la symétrie est rompue et, pour enjoliver, Ergis traduit en outre le même verbe, qui est simplement le verbe être et qui gouverne le tout, par trois verbes différents, ce qui rompt également l'unité.

Des trois « possesseurs » ou « porteurs », seul, dans le texte yakoute, *osol* est personnifié : *osollox uol* (garçon). Nous ignorons le sexe du *xara ŋaj sügäsärdäx*, nous pouvons préjuger de celui de l'*ilbistäx*, qui n'est pas l'Esprit Ilbis, comme le dit Ergis, mais selon toute vraisemblance l'ilbis *kysa*, car l'ilbis *kysa* et l'*osol uola* s'associent fréquemment en une funeste paire, circulant ensemble sur un nuage et faisant choir de leurs épieux rouillés les malheurs sur le monde du milieu. L'*osol uola* gouverne les accidents, l'imprévu mauvais — ce que nous appelons imprévu, car le hasard n'a pas de place ici ; toujours se dissimule derrière lui une volonté directrice. De même que « *kys* » « *uol* » a une double signification : celle de « fils » et celle de « garçon », cependant on ne lui attribue pas pour autant une ascendance biologique, on ne le donne pas comme fils d'un quelconque dieu *Osol*, ainsi qu'on l'a fait pour l'ilbis *kysa*. Sans doute, dans le cas de l'ilbis *kysa*, a-t-il paru plus difficile d'admettre — on s'est finalement refusé à admettre — qu'elle pouvait être quelque chose par elle-même, en dehors des relations filiales ; on a dressé derrière elle une autorité plus haute, un principe premier de nature masculine. Effectivement — nous le verrons plus loin — elle a probablement un « père », mais qui n'est pas celui que l'on croit.

A eux deux l'ilbis *kysa* et l'*osol uola* semblent totaliser la somme des maux ressortissant à la violence, à l'esprit de querelle, mais l'*osol uola* n'a pas de rapport apparent avec la folie, ne provoque que des lésions corporelles. Se complétant l'un l'autre ils ne sont liés ni par les liens de la consanguinité, ni par ceux du mariage ; leur appariement n'est que fonctionnel et leur

qualité de célibataires est significative, souligne la malévolence qui caractérise cet état. Leur collusion n'est toutefois pas constante ni obligatoire et l'osol uola se situe en retrait au regard de l'ilbis kysa, dont les fonctions sont plus complexes, le champ d'activité beaucoup plus vaste, qui se révèle, en outre, utilisable, son potentiel néfaste pouvant être détourné contre l'ennemi ; par ailleurs, présidant à la vocation chamanique, elle restera par la suite protectrice du chaman qu'elle aura élu, lequel obtiendra, de ce fait, une certaine prise sur elle. Son rôle, malgré les apparences, n'est donc pas entièrement négatif ou plutôt c'est un négatif susceptible d'être exploité.

Les ilbis kyrgyttara sont dites parfois au nombre de trois, plus communément de sept, nombre conventionnel, qui est souvent celui d'une entité démultipliée : le tonnerre, le feu, ainsi que les protecteurs de l'élevage et de la chasse sont donnés, soit comme constituant un groupe de sept frères, soit comme des personnages à sept noms, à partir desquels se sont développées des spécialisations. Tel n'est pas le cas des ilbis kyrgyttara, qui demeurent indifférenciées ; aucune individualité ne se dégage au sein de cette sorte de walkyries sinistres. Si la question du sexe passe au premier plan, on les associera éventuellement au nombre huit, féminin comme le nombre neuf est masculin. Une chamane qui, par son don de double vue et de double ouïe, perçoit les dangers qui attendent son neveu distingue respectivement à droite (ou au Sud) et à gauche (ou au Nord) neuf et huit montagnes, qui représentent les osol uolattara et les ilbis kyrgyttara : « au sud il y a neuf montagnes qui rient ; pourquoi les fils des malheurs accidentels se sont-ils mis à rire ? A notre gauche il y a huit montagnes aux dents acérées : pourquoi les sept filles du Meurtre ont-elles entonné un chant ? » (1). Inconséquence apparente : sept filles pour huit montagnes, mais en tant que groupe les ilbis sont sept, en tant que femelles elles se trouvent associées au nombre huit et au côté gauche. L'on dira de même : « les neuf aïj et leurs huit épouses », les nombres n'ayant de valeur que relationnelle. De même que, pour le rituel, les Yakoutes emploient parfois le terme « kyrgys » à la place d'« ilbis », de même « ilbis kysa » et « kyrgys kysa » sont parfois interchangeables : « Ilbis kysa, kyrgys kysa donne la force au grand doigt », dit le héros en décochant sa flèche. Nul n'a songé, pour autant, à fabriquer à partir de cette désignation un quelconque dieu Kyrgys. Per-

(1) S. V. JASTREMSKIJ, *Obrazcy narodnoj slovesnosti Jakutov*, Leningrad, 1929, p. 14.

sonnellement je mettrai autant en doute l'existence d'un dieu Ilbis. Cependant il faut bien reconnaître qu'un dieu de ce nom figure dans plusieurs listes de divinités et — fait étrange — il est classé plus souvent dans le panthéon *ajj* (divinités bienfaisantes) que dans le panthéon *abasy* (divinités malfaisantes) (il faut dire que souvent les auteurs se recopient l'un l'autre et que plusieurs listes remontent à une source unique). Logiquement la place d'Ilbis est parmi les abasy : il apparaît comme l'antithèse même des aïj, car il incarne le meurtre, matérialisé par le caillot de sang et les aïj ne tolèrent pas le sang. Toutefois il n'est pas présenté, dans ces listes, comme gouvernant la folie et le meurtre mais la guerre ce qui, *a priori*, ne devrait pas être exactement la même chose, mais peut-être emploie-t-on — informateurs ou enquêteurs ? — le terme « guerre » un peu à la légère. Je ne partage pas l'avis de Kulakovskij selon lequel la place d'Ilbis parmi les aïj se justifie par le fait que la guerre, aux yeux des anciens Yakoutes, était certainement une activité noble que le christianisme a déconsidérée par la suite. Ceci est, au contraire, considérer la guerre dans une optique occidentale. Vue sous les couleurs de l'ilbis, elle est tout autre chose ; l'intéressant serait de savoir jusqu'à quel point l'un et l'autre se confondent. La racine même de l'ilbis réside dans la folie. Si le concept « guerre » s'identifie à celui d'« ilbis » cela signifie que la guerre est une activité anormale, ressortissant aux troubles psychiques. Ou bien, alors, l'ilbis constitue, à l'intérieur de l'activité belliqueuse non répréhensible en elle-même peut-être même valorisée, un compartiment à part. L'agressivité, le désir de tuer sont-ils inhérents à l'homme ou bien considérés comme le produit d'une déviation, d'une maladie, encouragée le cas échéant, mais bien regardée comme telle ? La guerre est-elle acceptée comme faisant partie de la vie d'une société et permettant à l'homme de donner la mesure de sa virilité ou bien, sinon rejetée du moins jugée comme chose relevant de l'extra-normal et de la démesure ? Les Yakoutes parlent de l'époque du kyrgys (*kyrgys sayana*), qui est celle où sévissait en grand le recours à l'ilbis, comme d'une époque qui appartient bien au *saxa sayana*, au temps où l'on vivait « à la yakoute », c'est-à-dire à l'époque des luttes intestines, qui a précédé la conquête russe et s'est prolongée encore sporadiquement au XVIII^e siècle. Ils ne la valorisent pas pour autant, c'est entre soi que l'on se battait. Il ne semble pas que les Yakoutes aient conservé le souvenir de luttes étrangères, d'épopées guerrières antérieures à leur installation sur leur territoire actuel, sur lequel ils n'ont pas eu beaucoup de peine à

s'implanter, au détriment principalement des Toungouses, sans avoir rencontré de résistance très sérieuse, du moins n'en font-ils guère état. Leur vocabulaire n'accorde pas de place à l'héroïsme, à l'exploit. La réussite est le fait de la violence et de la fourberie plutôt que de la valeur ; elle n'est pas condamnée mais n'est pas exaltée non plus et s'exerce contre d'autres groupes yakoutes. L'ilbis paraît à usage interne ; à ma connaissance tout au moins il n'existe pas d'exemples d'utilisation de l'ilbis contre des adversaires russes. L'épopée mythique ou *oloŋxo* met en scène les victoires remportées par le botur d'extraction ajy sur les forces des ténèbres représentées par le botur abasy mais, quelle que soit la légitimité de sa cause, du seul fait qu'il accepte de verser un sang même impur, le héros ajy perd une partie au moins de son caractère natif, « s'abasyse », se « démonifie ». Les chamanes divines, ses sœurs qui, elles, continuent d'appartenir au monde ajy, l'assistent dans le péril, le préservant de la mort ou le ressuscitant mais sans intervenir de façon belliqueuse. La victoire, l'ilbis kysa détient le pouvoir de l'accorder, ce qui noircit inévitablement le bénéficiaire. Victorieux le botur ajy est tenu d'offrir à l'ilbis kysa, sur la pointe de son épéu, le cœur et le foie de l'ennemi tué, hommage sanglant contraire à la nature ajy. Cet appui accordé au héros divin pour sa gloire et aussi pour son malheur, car il n'est pas toujours facile de se débarrasser de l'ilbis, est aberrant si l'on considère l'origine et le caractère respectifs de l'ilbis kysa et du botur ajy, mais dans l'ordre des choses si l'on considère que le bon droit doit triompher et ne peut triompher que par les armes : la suprématie ajy doit s'affirmer, le héros ajy doit naturellement toujours sortir vainqueur du combat et, pour cela, avoir l'ilbis kysa de son côté. D'où ce paradoxe : « je suis né pour combattre les ataman de l'ilbistāx xallan » (ciel qui possède l'ilbis), dit le héros et cela il ne peut le réaliser qu'en assumant le caractère « ilbisien ». Cette inévitable collusion botur ajy-ilbis kysa explique peut-être pourquoi d'aucuns ont classé le prétendu dieu Ilbis parmi les ajy bien que, notons-le, l'ilbis kysa, elle, ne le soit jamais, car ses traits maléfiqes sont trop fortement marqués. Indiquons également que le principe de l'ilbis est toujours localisé dans le ciel — il n'a rien à voir avec le monde inférieur — et cela a pu aussi contribuer à placer ses détenteurs sous juridiction ajy.

Reprenons la question de la filiation supposée de l'ilbis kysa. Elle semble à première vue — mais à première vue seulement — indéniable. Dans son manuscrit inédit sur la religion yakoute (p. 41), Ionov cite, parmi les abasy du monde inférieur

et non parmi les ajy, certainement à juste titre, la famille au complet. C'est d'ailleurs le seul exemple : dans les listes où Ilbis figure parmi les ajy il est cité seul ; sa « fille » à part dans la catégorie abasy. Ionov cite donc *Ilbis xān tojon*, *Ilbis xān xotun*, *Ilbis uola kysa* c'est-à-dire, ainsi que l'on procède souvent, un couple divin et sa progéniture masculine et féminine, mais l'on ne verra fonctionner que l'un des membres de cette famille. En effet Ionov ajoute aussitôt qu'avant les départs pour une expédition militaire les chamans invoquaient l'ilbis kysa (il ne mentionne pas *Ilbis xān tojon*), « qui vit au sud à deux fois neuf stations de la terre et sept à huit guerriers, choisis par ces chamans, répétaient leurs paroles... Si un caillot de sang apparaissait à la pointe des épéux dressés c'était annonce de succès ». C'est toujours ainsi, semble-t-il, que les choses se passent, on ne recourt qu'à l'ilbis kysa. *Ilbis xān tojon* n'a que les apparences d'une divinité individualisée, c'est un simple nom. Lorsqu'il y a personnalisation et action, c'est toujours sous la forme de l'ilbis kysa ; jamais ne se manifeste son prétendu père. C'est l'ilbis kysa que le chaman clairvoyant et clairaudient voit voler et entend chanter ou rire la veille d'une attaque, se réjouissant par avance du sang qui va couler : « pourquoi les sept ilbis kyrgyttara ont-elles entonné un chant ? », s'interroge une chamane. Un autre pressent : « il y aura bientôt une terrible calamité : la déesse de l'effusion de sang, volant de long en large, célèbre dans son chant la guerre intestine » (1). Elle est décrite comme bossue ou rentrée en plusieurs endroits, *Ilbis xān tojon*, lui, n'est jamais décrit.

Ilbis est désigné par tous les auteurs sous le nom d'Ilbis xān. Or nous venons de constater que son nom-titre complet est *Ilbis xān tojon*. On le cite donc habituellement sous une forme tronquée, évidemment parce que l'on accorde au « xān » yakoute la même valeur qu'au « xan » mongol. Si tel était le cas, « xān tojon » constituerait un pléonasme, « tojon » représentant l'équivalent yakoute du « xan » mongol. Mais, en yakoute, « xān » n'est pas un titre, c'est une simple épithète honorifique « grand, important, respectable », qui peut qualifier aussi bien un personnage féminin marié, par exemple *Ilbis xān xotun* dans le texte de Ionov. D'autre part, « xān » signifie aussi « sang » et « sanglant » et pourrait, parfois, dans le cas de l'ilbis être interprété de cette façon. Ainsi, dans une invocation certainement

(1) A. P. OKLADNIKOV, *Jakutija do prisoedinenija k russkomu gosudarstvu*, Istorija Jakutskj ASSR, 1, Moskva-Leningrad, 1955, p. 408.

adressée à la seule ilbis kysa, Ksenofontov (1) traduit, ou plutôt paraphrase, « *irär ilbis xän tördö* » par « et toi Ilbis xän, qui fait perdre aux gens la raison », là où je suggérerais soit « racine vénérable de l'irär ilbis » (ilbis démente), soit « racine sanglante de l'irär » (2). La formulation complète est « *Sax kysa, ölü kysa, irär ilbis xän tördö* » : « fille du sax (c'est-à-dire, peut-être, « de l'étincelle », fille de la calamité (3), racine xän (« vénérable » ou « sanglante ») de l'ilbis démente », mais Ksenofontov, interprétant *sax*, de même qu'*ilbis* comme un dieu, a traduit : « Fille de Sax, fille du malheur et toi Ilbis xän... », sans comprendre que ces différentes appellations se rapportaient à un être unique. Le « et toi » est de sa fabrication, il l'a introduit parce qu'il croyait à une énumération. Le verbe qui suit est effectivement à la seconde personne du pluriel, mais nous l'avons signalé, *tördö* peut être collectif quand il est pensé personnifié. « *Irär ilbis xän tördö* » révèle l'identité de cette calamité femelle, de cette *sax kysa, ölü kysa*. Plus loin Ksenofontov, retrouvant *ilbis xän tördö*, qui recouvre la même personnalité collective féminine, s'abstient cette fois de traduire mais gratifie ilbis d'une majuscule signifiant qu'il croit toujours à un personnage masculin. Pris dans la même fausse optique, les autres auteurs font de même lorsqu'ils rencontrent cette expression. Dans l'impossibilité de traduire le « *tördö* » de « *ilbis xän tördö* » et embarrassés par sa présence, ils l'omettent parfois, toujours obnubilés par le titre supposé de « *xän* » et oubliant, par surcroît, que « *xän* », en tant que qualificatif, doit précéder le nom (exemple : *Xän xotun, Xän Jargystaj*, etc.) et leur *xän — tördö* ou *tojon* une fois supprimé — reste en quelque sorte en l'air, épithète privée de nom. Dans *Ilbis xan tojon*, nous l'avons vu, « *xän* » qualifie non pas « *Ilbis* » mais « *tojon* », *tojon* étant le véritable titre, que l'on a pris l'habitude de laisser tomber.

Aucune individualité, disions-nous, ne se détache parmi les ilbis, elles sont sept en une, une en sept. La « déesse » *Ilbis* que l'on a fabriquée est aussi factice que le pseudo-dieu *Äräkä Järäkä* dit fils de la maîtresse de la Terre, dans lequel on a

(1) *Xrestes. Šamanizm i Xristianstvo*, Irkutsk, 1929, p. 63-65.

(2) Dans ma première communication j'ai mentionné *Kya xän ilbis iččitü* « esprit-maître de l'ilbis sanguinolent » (*kya xän* : « sang épais »). Savvin a traduit, lui, « Esprit sanglant Ilbis ». Il a bien compris que *xän* avait, ici, le sens de « sanglant », mais a personnifié à tort l'*iččitü*, en lui prêtant la forme d'un dieu *Ilbis*.

(3) Les appellations « fille du malheur, fille diabolique » ont leur équivalent dans les *šaitan kydzar* « filles diaboliques » kirgiz (*JUDAXIN, Kirgizsko-russkij slovar'*, Moskva, 1965, p. 47) et cela ne se limite pas au terme : ces *šaitan kydzar* semblent bien les sœurs des ilbis kyrgyttara.

artificiellement fondu l'ensemble des esprits de la végétation. Si, parfois, l'on rencontre des désignations particulières il ne faut pas les prendre pour des noms individuels, qui seraient portés par l'une ou l'autre des ilbis, mais comme des qualificatifs pouvant s'appliquer à l'ensemble. La présence du terme « *udağan* » (« chamane ») dans l'une de ces désignations : *Küöx sölön udağan* « la chamane vert verdâtre » ou « la molle chamane verte » serait un indice confirmant la place tenue par l'ilbis kysa dans le chamanisme : elle fabrique des chamans d'autant mieux qu'elle est elle-même chamane.

Dans ma première communication, j'ai effleuré la question des rapports du chaman avec l'ilbis kysa. Effleuré, car les renseignements sont très maigres à cet égard. L'ilbis kysa est incontestablement mêlée à l'élection, dans la mesure où elle gouverne la maladie chamanique, qui est le signe de la vocation. Elle pourrait être l'*ämägät* (esprit protecteur) du chaman, il se pourrait que le chaman entretienne des relations sexuelles avec elle. De là à admettre avec Sternberg que l'ilbis est l'*ämägät* et l'épouse spirituelle du chaman en général il y a une marge. L'exemple sur lequel s'appuie Sternberg (1), malheureusement unique de son genre en littérature, n'est même pas absolument probant, quelque intérêt qu'il présente : quand l'ilbis kysa apparaît en rêve au chaman Isidore et a des relations sexuelles avec lui, le chaman en déduit qu'il va être appelé à soigner une maladie mentale et qu'il réussira. En revanche si elle avale l'âme du malade sous la forme d'un caillot de sang qu'elle a fait tomber dans le creux de sa main, le chaman sait qu'il n'y a rien à faire. Il n'est pas dit explicitement que cette ilbis est l'*ämägät* (esprit protecteur) du chaman Isidore, cela paraît seulement très vraisemblable. Sternberg dit encore que lorsque le chaman voit en rêve une *abasy* sous la forme d'une femme qu'il a désirée dans la journée et si elle rit et joue avec lui c'est de bon augure. Ici il n'est même pas dit que cette *abasy* soit l'ilbis kysa. L'*abasy* qui prend les traits de la femme désirée pour plaire au chaman et « joue » avec lui témoigne évidemment ainsi de ses bonnes intentions à son égard, mais qui est-elle ? C'est un esprit féminin, un mauvais esprit (*abasy*) et elle ne vient pas à n'importe quelle occasion : son apparition est annonce de succès dans la cure que le chaman aura à mener. Il y a donc un rapport entre elle et la maladie. D'après le premier exemple il y a toutes chances

(1) *Divine Election in Primitive Religion*, XXI^e Congrès International des Americanistes, Göteborg, 1925, p. 482.

pour que ce soit elle l'esprit qui a envoyé la maladie. En effet il est clair, dans le premier exemple, que l'ilbis est la responsable : on nous précise bien qu'il s'agit d'une maladie mentale, donc de son ressort et qu'elle peut, selon son humeur, guérir ou tuer le patient. Dans le second exemple l'abasy représente-t-elle l'ilbis ? Qui, sinon l'ilbis, réunirait ces conditions : mauvais esprit de sexe féminin, « jouant » avec le chaman et cause de la maladie ? Mais nous constatons alors d'une part que l'issue de l'entreprise dépend du bon vouloir de l'ilbis, *ämägät* supposée d'Isidore ; d'autre part qu'elle est elle-même à l'origine du mal. Cela signifierait que le chaman soigne seulement les maladies envoyées par son *ämägät* et si celle-ci est bien disposée, ce qui restreint singulièrement le champ des possibilités du chaman. Il est évident que le chaman travaille mieux dans sa spécialité, déterminée par la catégorie à laquelle appartient l'esprit qui l'a élu, mais sa sphère d'activité n'est pas à ce point limitée. Ou bien faut-il admettre que l'ilbis *kysa* n'apparaît au chaman Isidore que lorsqu'il aura un certain type de maladie à soigner, que, pour d'autres maladies se manifestent, viennent « jouer » avec lui d'autres abasy, ce qui implique, entre autres, que les responsables des maladies sont toujours des esprits féminins ? Et qu'est-ce qui nous prouve, alors, que l'ilbis *kysa* est bien l'*ämägät* du chaman, si d'autres esprits se comportent de la même façon et ont les mêmes pouvoirs ?

Dans l'exemple produit par Sternberg, il y a ample matière à exégèse mais je ne crois pas que l'on puisse en tirer rien de très positif quant à l'identification *ilbis-ämägät* en général ni même dans ce cas particulier, qui ne peut guère être présenté comme un cas exemplaire. Disons seulement que parmi les chamans, qui tous traversent le stade de la folie-dépersonnalisation *irär*, contrôlé par l'ilbis, un certain nombre — par exemple les spécialistes des troubles psychiques, les manipulateurs du feu — pourraient avoir pour *ämägät* l'ilbis *kysa*, plus précisément l'*irär ilbis kysa* : lorsqu'il est fait référence à la guerre on se contente de la mention « ilbis », lorsqu'il y a implications chamaniques « ilbis » est fréquemment précédé d' « *irär* », terme dérivé de « *ir* » « s'embrouiller, avoir la tête qui tourne, délirer ». On insiste de cette façon sur la nature pathogène de l'ilbis.

Si l'*irär* est subi par tous les futurs chamans ce n'est pas une maladie réservée aux seuls chamans. On devient chaman en transcendant cet état et en recouvrant une personnalité renouvelée. Les simples profanes frappés de l'*irär* risquent, eux, d'en rester affligés jusqu'à leur mort, voire d'être acculés au suicide.

Si nous confrontons avec les données tuvin (1), nous constatons que, chez les Tuvin également, le terme *albys* — équivalent de notre ilbis — s'applique à l'esprit responsable et de la maladie chamanique et de la folie furieuse et que l'*albys* est également l'esprit protecteur, qui assiste le chaman durant la *kamlenie* et voyage avec lui dans les autres mondes (2). Les données tuvin sont donc encore plus explicites que les données yakoutes.

Dans aucun des exemples précités — et nous aurions pu les multiplier — n'est mis en scène le pseudo-dieu Ilbis. A l'examen sa figure s'effrite au point de perdre toute consistance et sans doute n'en a-t-elle jamais eu. Si filiation il devait y avoir, les ilbis *kyrgyttara* seraient plutôt les filles biologiques ou spirituelles d'Ulu tojon, le grand dieu noir, maître des abasy du monde supérieur, gouvernant les différents types de folie, « père » des chamans noirs et, par le truchement de son frère ou avatar Xara Suorun (« le Noir Corbeau »), « père » aussi des corbeaux. « Eh Xara Suorun, ne permets pas à tes fils de toucher au cadavre de mon enfant », dit un héros *jarxan* (3). La forme de corbeau, oiseau charognard, est celle que l'ilbis *kysa* assume sur les champs de bataille. « Les *xara suodar* (corbeaux noirs), en un mot les ilbis *kyrgyttara* se mirent à manger le cœur et le foie de l'abasy », est-il relaté dans l'olo χ o de Tojon Nür \ddot{u} n (4). Pousser le cri du corbeau avant le combat signifiait, chez les anciens Yakoutes, un appel adressé soit à Ulu tojon soit aux ilbis *kyrgyttara*. Mais l'aspect charognard se double d'un aspect chamanique. Patronnés par Ulu tojon, les chamans noirs sont des hommes corbeaux et se manifestent comme tels après leur mort. Selon les circonstances voir ou entendre des corbeaux peut s'interpréter comme présage de mort ou signe de vocation chamanique, ce qui, d'ailleurs, est à peine moins redoutable. Le guerrier croasse ou pousse le hurlement du loup pour préfigurer la mort de l'ennemi. Le croassement du chaman est bivalent : il attire la mort comme celui du guerrier et avec plus d'efficacité mais, tandis que le guerrier se réfère au corbeau uniquement dans l'optique « carnassier » le chaman s'y réfère aussi dans l'optique « oiseau chamanique ». Participant à la nature même du corbeau, on peut supposer qu'il se place sous

(1) V. DIOSZEGI, *Der Werdegang zum Schamanen bei den Nordöstlichen Sojoten*, *Acta Ethnographica*, Budapest, 1959, t. VIII, p. 176.

(2) S. I. WEINSTEIN, *Tuvincy-Tojincy*, Moskva, 1961, p. 273.

(3) G. K. KSENOFONTOV, *Uräzaj-Saxalar*, Irkutsk, 1937, p. 378.

(4) Cité par E. PEKARSKIJ, *Slovar' jakutskogo jazyka*, Petrograd, 1923, p. 633.

l'invocation implicite d'Ulu tojon, des ilbis ou de ses ancêtres et que, par ce cri, il proclame son appartenance avec les droits éventuels qu'elle lui confère. Lorsque, avant de se pendre la chamane Alapyja, dite l'Altan xotun, croasse trois fois, ce n'est pas dirigé contre un adversaire inexistant, cela ne peut guère se comprendre non plus comme une invitation aux corbeaux à venir dépecer son propre corps, qui sera retrouvé intact et rajeuni, mais comme une façon de se manifester à ses prédécesseurs chamaniques qu'elle va rejoindre (1). En début de *kamenie* le chaman croasse pour convoquer ses ancêtres qui lui répondent de la même façon. Indiquons que ce corbeau, oiseau chamanique, n'est pas un auxiliaire comme le sont le coucou, la bécasse, le plongeon, la grue, la mouette, ces trois dernières espèces chacune rattachée à l'un des trois clans des protecteurs de la folie (*irär ämägät*). En conséquence le corbeau ne figure pas parmi les représentations d'oiseaux fixées au costume du chaman, sans doute parce que le lien qui les unit est plus fort et comme de consubstantialité, chamans, corbeaux et probablement aussi ilbis *kyrgyttara* se trouvant également « enfants » d'Ulu tojon.

S'il n'est pas Ilbis — il est plus que cela, son champ d'activité est beaucoup plus vaste — Ulu tojon détient incontestablement un pouvoir sur l'ilbis. C'est à lui que s'adresse le futur chef des *Kaḡalas*, Tygyn, encore enfant, qui aspire à se venger des *Toungouses*. Il demande le *xānnāx ilbis* (le sanglant ilbis) à Ulu tojon et non à Ilbis xān et son vœu est exaucé : un caillot de sang vient sur la pointe de son épieu et il l'avale, intégrant ainsi la force de l'ilbis mais aussi sa démesure. Sans être démentielle, sa conduite n'en sera pas moins excessive, son pouvoir s'acquerra par la violence et la fourberie, sa méchanceté s'exercera contre les siens mêmes. Plus tard Ulu tojon refusera de le pacifier, comme un chaman le lui demandait, arguant que Tygyn est de sa propre famille, peut-être précisément parce qu'il a avalé l'ilbis et que s'est créée, de ce fait, une situation irréversible. Autre exemple : un *Xorin* assassiné annonce, avant de mourir, qu'il va se plaindre à Ulu tojon, que celui-ci enverra contre son meurtrier la flèche qui ne manque jamais son but ; or il semble bien que la force qui dirige ces flèches infallibles soit l'ilbis. Enfin le chaman *Xagystaj*, protégé de l'ilbis *kysa* et qui, de ce fait, manipule à volonté le feu contre ses ennemis pour brûler leurs biens ou leur raison, a été « élevé », c'est-à-dire

que son âme a fait son apprentissage de chaman, chez Ulu tojon.

Pour conclure, je crois que le dieu Ilbis, entité abstraite, création artificielle, représente un sous-produit d'Ulu tojon, l'ilbis constituant une section à l'intérieur du vaste domaine de la folie gouverné par Ulu tojon, section plus directement en rapport avec le chamanisme (d'autres le seront avec la possession). Ilbis xān est un exemple de démultiplication comme il s'en est tant effectué, à partir de spécialisations, mais il n'a jamais réussi à prendre vie. La responsabilité théorique s'est déplacée sur lui, l'effective est remplie par les ilbis *kyrgyttara*, personifications féminines qui seules animent le principe. Pourquoi féminines ? Peut-être parce que les maladies mentales frappant davantage les femmes sont donc de leur ressort. La plupart des esprits d'origine humaine responsables des maladies mentales sont féminins, en vertu de la loi selon laquelle l'affligé durant sa vie est celui qui affligera après sa mort et le maléfique est, en gros, marqué du sceau féminin. Dans l'ilbis la notion de base me paraît, en dernière analyse, être celle de la déraison, qui précède et domine celle de la guerre, affecte des formes violentes et a été exploitée dans un double sens, l'homme s'efforçant de capter l'ilbis afin d'assouvir ses désirs de vengeance ou de prédation, le chaman — son stade de délire dépassé — nouant parfois avec l'ilbis *kysa* des relations profitables à lui et dont il fera bénéficiaire éventuellement la communauté, parce qu'il saura capter ou neutraliser la force redoutable de l'ilbis.

(1) *Istoričeskie predanija i rasskazy Jakutov*, Moskva-Leningrad, 1960, t. II, p. 288.