



Archives de sciences sociales des religions

145 | janvier-mars 2009
Des expériences du surnaturel

Des expériences *autres* du monde

Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise

Anne Bouchy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21002>
DOI : 10.4000/assr.21002
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009
Pagination : 51-72
ISBN : 978-2-7132-2215-3
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anne Bouchy, « Des expériences *autres* du monde », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 145 | janvier-mars 2009, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21002> ; DOI : 10.4000/assr.21002

Anne Bouchy

Des expériences *autres* du monde

Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise

« *Kami sama* ne vous montrez pas à moi ! ». Nous étions sur un chemin dans les monts Ikoma à l'est d'Ôsaka, lorsque la femme que j'accompagnais poussa ce cri en voyant un serpent s'enfoncer dans les broussailles devant nous. Cette forme ophidienne tout à fait matérielle *était*, à cet instant pour elle, celle du dragon qu'elle vénère comme sa divinité protectrice.

Mais de tels énoncés ne concernent pas uniquement les objets de vénération. « Je vois la faille, là, une ligne toute droite, au pied de la montagne, elle risque de s'ouvrir lors d'un prochain tremblement de terre », me dit un homme à Kyôto, en 1996, après le grand tremblement de terre de Kôbe, en désignant un tracé au milieu des maisons. « Tout en parlant avec vous, je suis en train d'entendre la conversation qui a lieu chez ma fille », me dit une femme. De semblables exclamations émaillent la conversation de ceux qui, aujourd'hui, au Japon, sont consultés pour leurs connaissances et leur efficacité lors de situations difficiles. Et ce, parce qu'ils perçoivent *autrement* que l'individu ordinaire les réalités du monde. Ils voient des scènes du passé ou du futur se déroulant en des lieux où ils se tiennent, ils voient et entendent des personnes défuntes, des divinités ; ils pénètrent l'intériorité de leur interlocuteur. Leurs perceptions se déclinent aussi sur une gamme sensorielle intériorisée – visions à « l'intérieur de la paupière », audition de paroles dans la « tête », dans le « cœur », olfaction de parfum, goût sucré dans la bouche, sensation de constriction, de froid, de chaud, d'humidité, d'épée descendant dans la gorge, d'élévation du corps, de rigidification de tous les membres. Un tel vécu peut sembler inaccessible à un tiers, mais il est possible d'être témoin de comportements tels que changement de physionomie, de voix, de langage, sauts à partir de la station assise, découverte de métaux dans le sous-sol. Ceci se produit non seulement au cours de rites, mais aussi dans la vie quotidienne. Dans tous les cas, que leurs sens soient tournés vers le monde ou vers l'intérieur de soi, ils sont pour ces hommes et ces femmes l'instrument premier des connaissances pour lesquelles ils sont consultés.

« Je ne l'ai pas appris dans les livres, ni de quelqu'un, je l'ai appris par (dans) mon propre corps », « Je le sais *par expérience* ». Le vécu intime est invoqué comme un référent absolu.

On peut s'interroger d'abord sur l'arrière-plan faisant que, dans la société japonaise, des faits qui violent les lois de la physique et de la psychologie ordinaires puissent s'articuler avec une reconnaissance sociale bien établie. De tels faits et discours sont, en effet, admis comme faisant partie du quotidien des spécialistes religieux, que ceux-ci appartiennent au clergé des temples bouddhiques ou des sanctuaires des dieux, ou à toutes les catégories de praticiens des rites oraculaires, thérapeutiques, divinatoires. Les exemples abondent dans la littérature, les récits de voyage, l'hagiographie, les légendes de toutes époques, y compris la nôtre où les médias s'en font les relais. Ils sont également au nombre des données collectées et analysées par l'ethnologie contemporaine. L'interrogation conduit donc à examiner les règles qui structurent ce discours et les configurations récurrentes de conduites de cet ordre, admises par la société dans le vaste champ du fait religieux et, plus largement, culturel.

Plus globalement, se trouve posée ici la question de la notion d'expérience, de ses caractères, ses contenus et du rapport que celle-ci entretient avec les divers régimes du croire et du savoir. En quoi, notamment, dans de telles expériences, la dimension corporelle est-elle déterminante pour la qualification de leurs acteurs ? C'est sur l'expérience comme régime de preuve, et plus particulièrement sur le champ de l'expérience de ces spécialistes religieux et sa construction comme fondement de la connaissance – et pas seulement de la croyance – que je voudrais me pencher ici. (Voir photo 7)

Le vécu et le su

Dans *Belief, Language and Experience*, Rodney Needham signale les particularités de l'acceptation cognitive de la notion d'expérience dans les sociétés occidentales. Pour lui, il est clair que s'il existe des sociétés dans lesquelles les registres de l'expérience et du croire ne sauraient en aucun cas coïncider, ceci n'autorise en rien à généraliser cette distinction (1972 : 174). La question est rendue particulièrement délicate lorsque coexistent et s'imbriquent dans une même société des registres linguistiques et conceptuels participant à la fois d'un recouvrement et d'une différenciation de ces deux notions. Le cas de la société japonaise illustre la complexité de ce problème.

Essai, essayer, expérimenter *kokoromi* 試み, *kokoromiru* ; expérience vécue *taiken* 体験 « signe/preuve par le corps » (expérience vécue) ; faire l'expérience de/connaissance qui en résulte *keiken* 経験 (expérience/connaissance), expérience/expérimentation (scientifique) *jikken* 実験 « signe réel », ces termes qui composent le vocabulaire de base de l'expérience ont tous en commun le caractère *ken* 験 signe, preuve, essai. Mais *ken* est utilisé pour désigner aussi tout signe

de l'efficacité d'une pratique religieuse ou ascétique, d'un rituel, de l'intervention d'une entité bouddhique ou divine, et par là un présage. C'est l'« efficace », les « pouvoirs ». On le retrouve dans le nom du courant religieux *shugendô* 修験道, voie des pouvoirs par l'ascèse. Il y a là ambiguïté d'utilisation d'un même élément-clé dont les pôles extrêmes de signification (du divin au scientifique) sont antinomiques pour une certaine conception du monde mais non pour une autre.

La terminologie scientifique a été élaborée par les savants japonais à l'époque moderne. Pour eux, la rencontre décisive avec l'approche scientifique occidentale du monde s'est faite au XIX^e siècle. C'est à partir du vocabulaire autochtone – à l'aide de caractères et phonèmes sino-japonais préexistants et ayant d'autres usages, savants ou non – qu'ont été forgés les termes utilisés pour traduire les terminologies, les concepts et les contenus des sciences occidentales. *Expériences* et *lois* comme fondements de la connaissance font partie de ces acquis modernes. Mais l'approche du monde de type holiste préexistante n'en a pas disparu pour autant. Un système de pensée plutôt inductif et un autre s'appuyant sur des déductions se sont trouvés par là mis en concurrence. Ainsi, dans les nombreux cas où le champ sémantique d'un même terme en recouvre en fait deux – celui du concept vernaculaire et celui de la notion importée traduite par ce mot japonais – qui ne se recoupent qu'en partie, il se produit fréquemment des confusions et des incompréhensions. Celles-ci sont dues en grande partie au fait que les locuteurs ne sont pas conscients de ne pas parler de la même chose tout en utilisant les mêmes mots, ou passent sans cesse d'un registre à l'autre.

Mori Arimasa (1911-1976), penseur japonais qui à partir de 1950 vécut à Paris, dans une vision critique de sa société d'origine fait de la notion d'*expérience* un élément central de sa réflexion. À partir des vocables *keiken* et *taiken* il définit deux types d'expérience. *Keiken* « expérience/connaissance » est l'expérience pure antérieure à toute conceptualisation et formulation (Mori, 1976 : 166-210 « Keiken ni tsuite » : De l'expérience). Elle a pour sujet le moi qu'elle définit comme un sujet libre et responsable : « Par cette expérience pure, je me connais en tant que moi. Ou, bien plus, je me perçois moi-même en train de naître. C'est un fait qui dépasse tout raisonnement. Et là, moi, par la sensation, j'entre directement en contact avec moi-même. (p. 100) ».

Ce type d'expérience s'opposerait à celui, *taiken* « expérience vécue », que l'histoire, la langue, les pratiques sociales ont, depuis des siècles, imposé dans la société japonaise. Ici, le moi avec son héritage conceptuel et linguistique précède et formate l'expérience qui n'aboutit pas à l'émergence de l'individu, mais lie indissociablement sujet et objet. D'après Mori, la langue japonaise, dans laquelle il n'y a pas de « je » et « toi » mais où chacun est un « toi » pour l'autre *et pour soi*, reflète et circonscrit l'expérience. Le moi n'est donc pas défini par l'expérience qui est toujours « bicéphale » et dont l'aboutissement ultime est une composition duale, *une unité formée par moi et l'autre* (p. 185). *L'expérience*

vécue (des Japonais) est ainsi présentée par lui comme une forme lacunaire de l'*expérience/connaissance* (des Européens).

En posant cette distinction comme représentative de l'antinomie d'une spécificité japonaise et d'une particularité occidentale, Mori tombe sans doute, par son systématisme, dans le même travers que ces expressions du nationalisme culturel que sont les Nippologies, *Nihonjinron*, « discours sur (l'identité des) les Japonais », bien que son objectif soit contraire au leur : valoriser l'héritage européen. Nous retiendrons cependant l'éclairage apporté par son approche réflexive.

De quel registre d'expériences est-il question ici ?

Aussi bien dans les textes anciens que dans les discours contemporains, les faits présentés au début de cet article sont classés dans une catégorie englobante. Qu'ils soient inopinés, ou attendus comme le résultat d'un rite ou des pouvoirs d'un être charismatique, ils entrent dans ce qui est dit *reii* 靈異 étrange, *reimyô* 靈妙 sublime, *reiki* 靈奇 insolite ou *reigen* (*reiken*) 靈驗 l'efficace. Tous ces termes ont en commun le caractère 靈 *rei*, *ryô*, qui recouvre une notion difficile à rendre. Son emploi permet d'en cerner les contours. Seul (prononcé *rei*, *ryô* ou, en lecture vernaculaire, *mitama*, *tama*, *tamashii*), ce caractère désigne le principe actif, composante de la personne et de tous les éléments de l'univers. En composé, comme dans les termes précédents, chacun des seconds éléments ajoute respectivement à *rei* la qualification d'étrange, sublime, etc. Au XX^e siècle, à la suite de ses pionniers Yanagita K., Orikuchi N., l'ethnologie du Japon s'est appliquée à montrer comment ce principe était conçu comme une puissance perçue par son action (positive ou négative), animant la matérialité, passant d'un corps ou d'un support à l'autre, en une circulation cyclique ou suivant un parcours de sublimation qui le conduit jusqu'à la qualité divine.

Selon les contextes, on peut donc traduire le terme *reiltama* par principe vital et spirituel, âme, esprit, puissance. Dans cette acception large, c'est l'âme des vivants, des morts, des ancêtres, des dieux, des arbres, des pierres. La qualité ou la dimension désignée par ce vocable est aussi assimilée à celle des dieux, conçus comme des principes actifs. *Rei* se rencontre dans un grand nombre de termes relatifs aux dieux et aux morts, à leur culte et aux pratiques qui s'y rapportent. *Rei* peut être également placé devant tout terme. Ainsi *rei* peut qualifier un oiseau *reichô* 靈鳥, un espace *reiki* 靈域, une montagne *reizan* 靈山, une statue bouddhique *reibutsu* 靈仏 (« animée, douée d'efficace »). Mais encore la pluie, l'épée, la lumière, l'arbre, comme aussi les perceptions subtiles *reikan* 靈感, les pouvoirs *reiryoku* 靈力. Il indique alors une qualité des êtres et des choses, sujets et objets. Cette qualité des êtres et du monde est dite hors du pouvoir et de la pensée de l'humain ordinaire, *fushigi* 不思議 « ce que l'on ne peut penser ». Il

est important de souligner que l'on ne parle pas d'*in-croyable*, mais d'*im-pensable*. Avec la diffusion des concepts occidentaux, cet inconcevable est devenu synonyme d'irrationnel, dans un sens souvent négatif.

Apparemment, le registre *reiltama* semblerait correspondre à celui de l'autre monde et à ce que désigne la notion occidentale de surnaturel. Cependant, cette catégorie qui relève du non-ordinaire n'est pas pensée sur le mode de quelque chose qui serait au-delà de la nature : la dimension *reiltama* est commune et interne à tous les composants de l'univers. Ce qui correspond à la nature, les « dix mille corporéités/formes » *shinra banshō* 森羅万象, « le ciel, la terre, les arbres, les plantes », cette multitude d'éléments formellement distincts sont reliés entre eux par une même dimension animée qu'ils partagent et par la circulation des âmes qui peuvent aller d'un corps, d'une matérialité ou apparence, à l'autre.

Cette vision animiste du monde, loin d'avoir été contrecarrée par les diverses écoles du bouddhisme, des théories chinoises de l'énergie ou du néoconfucianisme a été renforcée par leurs apports. Ainsi l'idée fondamentale de l'ésotérisme bouddhique et du *shugendō* qu'est la réalisation en ce corps de l'identité du moi et du bouddha. Cette identité, nature originelle des êtres, s'étend jusqu'à l'univers naturel identifié au Bouddha « Montagnes, cours d'eau, herbes et arbres sont tous le corps véritable du Buddha Vairocana. Tempêtes des sommets et échos des vallées sont la parole du Corps de Loi (du Buddha) ».

Tel est l'arrière-plan sur lequel s'inscrit le domaine de l'expérience au cœur de notre propos. Dans un tel contexte, la question d'une sur-nature n'est pas pertinente. Tout d'abord, parce que, en l'absence du naturalisme de type occidental (Descola, 2005 :123), l'ordre de la nature (opposée à l'artifice et au surnaturel) n'est pas posé avant l'époque moderne. Le terme même de *nature* ne se fixe dans l'usage qu'à partir de la dernière décennie du XIX^e siècle. Ensuite, comme pour la notion d'expérience, une difficulté supplémentaire vient de ce que l'anglais *nature* a été traduit par *shizen* 自然 terme préexistant, dont le sens original recouvre les notions « allant de soi, qui n'est pas de main humaine, de soi-même », et par là qui signifie aussi « inopiné, accidentel, extra-ordinaire ». Ambigu par excellence, ce terme désigne un état actif et subjectif et non pas une dimension du monde. Or, à partir du XIX^e siècle, même si l'usage occidental de *shizen* l'emporte dans tous les écrits scientifiques et pédagogiques, les deux registres conceptuels, les deux conceptions de l'univers (animiste et scientifique moderne) coexistent.

Surnaturel (*chō-shizen teki* 超自然的 « ce qui dépasse la nature »), forgé à partir de *shizen*, est entré dans le vocabulaire à peu près à la même époque que *nature* (*shizen*). Ce terme est employé par un certain nombre d'ethnologues contemporains pour désigner les faits de possession, d'emprise par une entité, ce que les uns définissent comme le contact direct ou la communication directe avec des entités *surnaturelles* au moyen de capacités *surnaturelles*, tandis que d'autres préfèrent parler de communication avec le monde non ordinaire. Mais, pour

désigner les mêmes faits, est employé également *rei teki* 霊的 « ce qui est (de l'ordre) de *rei* » par d'autres ethnologues qui, réinvestissant le vocabulaire traditionnel en le modernisant, remettent en question l'utilisation de surnaturel et d'autres concepts occidentaux utilisés selon eux abusivement (Ikegami, 1999). Récemment le terme *reinô(sha)* 霊能(者) (individu aux) capacités (de l'ordre) de *rei* est employé pour désigner tout pouvoir et personne sortant de l'ordinaire. Mais les spécialistes contemporains de l'oracle disent aussi que, pour eux, « les dieux, c'est la *nature daishizen* 大自然 », qu'ils « cherchent à devenir uns avec les dieux, *c'est-à-dire avec la nature* », qu'en « mettant l'oreille sur le sol, ils entendent battre le pouls de l'univers ». C'est, avec un terme se référant à une notion occidentale aujourd'hui intégrée, invoquer la conception traditionnelle de l'immanence des dieux et des âmes toujours là au milieu de notre monde. Au XXI^e siècle, la boucle des concepts et des mots semble se refermer sur elle-même. Aussi, dans le contexte japonais, la dimension en question peut-elle être rendue par *intra-nature(l)* ou *endo-nature(l)* qui semble davantage faire sens.

Tenant compte de tous ces paramètres, j'ai proposé de parler non pas de surnaturel mais de dimension subtile, du subtil. Et, plus précisément, de qualifier de « subtile » ou d'« autre » la *modalité* des expériences au centre de mon questionnement. On peut dire que l'expérience est *subtile* parce qu'elle est qualifiée par les personnes concernées de *rei-kan* : perception de-, *rei teki* : de l'ordre de- ou *reinô* : pouvoir/capacité de- l'âme, du principe vital et spirituel intra-naturel. Est exprimée ainsi la différence de « subtilité, finesse, clairvoyance » de leurs perceptions par rapport à celles du quotidien, *grossières*, qui s'arrêtent à la surface des choses et des êtres. Par là, cette expérience est *autre*, c'est-à-dire est *un vécu différent* de celui d'une expérience ordinaire – alors même que le monde dans lequel elle se déroule est bien *ce* monde, mais approché, perçu, vécu *autrement*. L'attention se porte ici non pas sur les objets de l'expérience, mais bien sur la *manière* dont est vécue l'expérience, dont ces objets sont appréhendés et dont le tout est exprimé. Par *subtil*, l'accent est donc mis sur ce qui est ressenti par le sujet de l'expérience : le « *vivre* » personnel et ce qu'on en dit.

Caractérisées par l'intense participation du corps et la concentration sur ce dernier au moyen de techniques éprouvées, ainsi que par l'étendue du registre sensible sur lequel elles se déploient et par l'immersion dans le monde naturel comme cadre de conditionnement, de telles expériences ne peuvent être approchées avec le regard de leurs acteurs que si l'on tient compte de l'ambiguïté des notions de nature, de signe, de savoir.

En s'interrogeant, d'une part, sur les (re)créations originales de concepts occidentaux importés dans une société et, d'autre part, sur les écarts, les fractures entre les conceptions traditionnelles et les notions contemporaines ainsi que sur les dynamiques qui ne cessent de travailler celles-ci, il ne s'agit pas de s'enfermer dans un point de vue relativiste. Au contraire, chercher à apercevoir, dans des sociétés non occidentales, à travers le vécu de l'expérience, ce que cachent les

notions de surnaturel, de nature et leur nébuleuse peut apporter un éclairage neuf. Plutôt que posé comme catégorie universelle désignant une dimension du monde ou des objets – qui sont relatifs au croire –, c’est surtout une fois remis en question que le *surnaturel* se révèle productif, en tant qu’instrument bon à penser la diversité et la complexité des catégories de l’expérience.

Les expériences subtiles et ceux qui les vivent

Il existe de nombreux types différents de spécialistes des rites oraculaires¹, mais, toutes catégories confondues, ce qui leur est commun est l’oracle pour lequel ils sont consultés. C’est la clé de leur devenir et de la légitimation de leur fonction socioreligieuse comme aussi de leur vécu qui peut sembler étrange à un tiers. C’est pourquoi cette dénomination est préférée et l’expérience centrée sur l’oracle comme paradigme de l’expérience subtile dans le contexte japonais.

Tous les spécialistes de l’oracle que j’ai pu rencontrer décrivent leurs expériences d’abord en termes de corporéité et de sensibilité. Ces expériences accompagnent l’oracle ou surviennent dans la vie ordinaire, se déploient sur un très large registre allant de la conscience cosmique et trans-temporelle, de l’ubiquité, à des perceptions ultrasensibles des éléments de la vie ordinaire. Il faut souligner que ces perceptions ne concernent pas nécessairement ce qui peut être appelé l’autre monde (des dieux, des âmes, des morts), mais pour une grande part, voire principalement, ce monde qui est alors *perçu autrement*. Ceux qui les vivent présentent ces expériences comme des faits impossibles à nier de par l’importance de la dimension corporelle, sensible et de conscience qui en sont les caractéristiques.

Ils impressionnent par la confiance absolue qu’ils ont dans ce qu’ils *expérimentent* (au sens premier d’éprouver, connaître par expérience) en leur corps, par leurs sens et, par là, des *connaissances* ainsi obtenues. Quand il y a doute, il porte non pas sur leur vécu mais sur l’interprétation des contenus. Tous mettent en lumière le fait que c’est l’ordinaire, le donné physique et naturel (de soi et du monde) qui est ce à partir de quoi se fait la perception *subtile* ou *autre*. Inversement, une faiblesse des capacités physiques ordinaires peut être le point de départ d’un développement de ces mêmes capacités subtiles. Ainsi la cécité peut devenir source d’un *voir subtil*. Une maladie, décrétée ultérieurement initiatique (par les ethnologues), peut être à l’origine d’une concentration extrême sur soi et par là d’une perception *subtile* du monde qui débouchera sur une activité de spécialiste religieux. Enfin, par l’intensification du rapport au corps qu’elles induisent, des techniques psychosomatiques peuvent provoquer des expériences dans le même but.

1. Appellation générique traditionnelle *fugeki*, *fu* 巫覡, 巫. Les chercheurs japonais utilisent les appellations vernaculaires et la dénomination scientifique *chamane*. Bouchy, 2000 ; Suzuki, 2001.

Dans la majorité des cas, lorsque le spécialiste rend compte de ce qui lui arrive pendant qu'il énonce un oracle délivré lors d'un rite (une parole dont il n'est pas le sujet mais qu'il énonce à la première personne), il l'exprime d'abord par la sensation physique ressentie : « Il/ça monte/vient/descend sur moi/mon corps/s'attache à moi » (*watashi/mi ni noru/utsuru/oritekurutsuku* 私・身に乗る・移る・降りて来る・憑く). C'est cette sensation de poids sur soi et d'écrasement de la conscience de soi, qui est dite l'emprise d'une entité. Cet état est connu sous le nom de *kamigakari* 神がかり « emprise de la divinité » – dès les premiers textes du VIII^e siècle – et traduit, depuis le XX^e siècle, par l'anglais *possession*. Bien que ces spécialistes rapportent aussi des expériences de sortie du corps (expérience d'autres spatialités et temporalités), c'est cet état d'emprise, d'intrusion dans le corps dont le moi s'efface, qui est donné comme prédominant. Aujourd'hui, les chercheurs s'accordent pour utiliser le terme *hyôï* 憑依 « attachement, fixation ». « L'état psychosomatique 心身状態 ou l'expérience 経験 exprimés par les mots *kamigakari* 神がかり, *tsuku* 憑く, *noru* 乗る ou autres sont ici condensés en/rendus par le terme scientifique/technique *hyôï* 憑依 » (Kawamura, 2007 : 17).

À la lumière de tout ce qui précède, j'appellerai *expérience subtile* ou *autre* toute activité d'un ou plusieurs sens à l'origine de perceptions et de cognition, généralement non partagées par l'entourage, pouvant être accompagnée d'une modification partielle ou totale du comportement, de discours, d'actes légitimés par ce même entourage qui reconnaît ces perceptions et ce vécu comme *réels*. Devant ces expériences, quatre positions sont possibles : dénier toute réalité à ces expériences (au nom de la science, de l'idéologie ou autre) ; oublier qu'on en a été le témoin ou le sujet ou simplement que certains disent qu'elles existent, ne pas avoir d'avis ; dans ces deux cas, de telles expériences sont rejetées dans le gênant, le non fréquentable, voire dans le condamnable ; croire en s'abstenant d'expliquer – bien plus, *parce qu'on ne peut expliquer* –, comme font la plupart des fidèles. Enfin, chercher à renouveler l'expérience dont on est le sujet pour tenter de comprendre. C'est le cas de ceux qui deviennent des spécialistes religieux. Toutes ces positions ont été et sont représentées dans la société japonaise. Elles ne sont distinctes qu'en théorie, car on constate qu'une même personne peut cumuler et combiner de façon complexe des caractéristiques de deux ou plusieurs de ces registres.

Pour être reconnu comme spécialiste des oracles, il ne suffit pas d'être le sujet d'expériences subtiles. Encore faut-il savoir quoi en faire, c'est-à-dire que celles-ci soient l'objet d'une valorisation dans le groupe social concerné. Ici interviennent donc deux autres dimensions de l'expérience : son interprétation, qui en soutient l'usage socioculturel, et sa maîtrise, qui en fait un savoir-faire.

Les rites initiatiques

La première formalisation rituelle de l'expérience subtile sera examinée ici, car ce rite tient une place centrale dans le parcours individuel des spécialistes de l'oracle et dans le dispositif socioreligieux de leur fonction oraculaire. Celle-ci nécessite la manifestation de l'expérience autre, ce qui n'est pas le cas pour la majorité des autres spécialistes religieux au Japon, notamment pour tout le clergé institutionnel bouddhiste et shintô, chez qui elle peut être néanmoins présente et considérée comme un supplément charismatique. Pour mieux illustrer le rapport de l'expérience subtile à ses modes de construction, deux rites seront pris comme exemples représentatifs de deux catégories placées aux antipodes du vaste éventail des spécialistes de l'oracle au Japon : le rite initiatique des *ogami sama*, femmes aveugles du Nord du pays ; et celui par lequel on devient spécialiste de l'oracle dans la région occidentale. Le premier est actuellement en voie de disparition, mais l'on dispose d'un grand nombre d'études et de documents permettant de le connaître. Le second est accompli de nos jours et j'ai pu en recueillir de nombreux témoignages.

Afin d'intégrer dans la réflexion les paramètres essentiels que sont l'accès aux données de terrain et la façon dont celles-ci sont rendues par l'écriture, j'ai choisi de comparer la présentation que fait du premier un ethnologue japonais spécialiste de cette question et la mienne, pour le second, toutes deux étant appuyées sur une longue pratique de tels terrains.

Rite 1 : Première possession rituelle : *kami tsuke* 神憑け « faire posséder par le dieu »

Récit de Onodera Satsuki (en italiques) relaté par l'ethnologue Kawamura Kunimitsu (1991 : 76-86)² :

« Le *kami tsuke* de Onodera Satsuki eut lieu en avril 1945. Elle avait vingt et un ans. Avant ce rite, un jeûne de vingt et un jours est pratiqué. Mais comme en cours de jeûne elle eut ses menstrues, elle dut le prolonger d'une semaine supplémentaire. Pendant tout le jeûne la lustration est imposée...

« Pour moi, ce fut donc quatre semaines passées dans l'obscurité, à jeûner et pratiquer la lustration trois fois par jour, sans dormir et en restant à genoux... à la fin on est physiquement épuisé ... c'est la même chose que l'ascèse des *yamabushi* [pratiquant du *shugendô*]... »

« Le jour du *kami tsuke*, il y eut d'abord la lustration à partir de dix heures du matin, puis le rite eut lieu, une fois la nuit tombée. Une trentaine de personnes y participa : co-disciples et disciples des maîtres, toutes des personnes de cette même voie. Une douzaine de parents de la postulante étaient venus aider. Au centre de l'espace rituel, dont les quatre côtés (E, O, S, N) étaient tendus de tissus rouge, noir, violet et jaune, furent disposées (en U) trois balles de graines de riz entre lesquelles vint prendre place

2. Une traduction française du *kami tsuke* complet a été faite par mes soins dans l'article de Kawamura, 2001. J'insère entre crochets des explications terminologiques ou le condensé de certains paragraphes.

la pratiquante (*gyōja*) vêtue de blanc. Devant et derrière elle se placèrent respectivement sa *mère-maître* et son *père-maître*... à l'Est et à l'Ouest ses *cousines-disciples* et tout autour tous les autres moines aveugles et *miko* aveugles...

« *Ce rite de première possession, dans les cas les plus rapides, il dure au moins trois heures ... Il se prolonge jusqu'à ce qu'il y ait possession. Des centaines, des milliers de récitations du sūtra du Cœur (Hannya shingyō).* » [avec accompagnement sonore : corde des arcs, bâtons à anneaux, gongs, grelots, tambour]

« *Car (le nom de) la divinité qui possède, c'est l'intéressée qui le prononce. Si elle ne le dit pas, lorsqu'elle s'écroule devant son maître (qui se tient derrière elle), celle-ci dit alors : "Aujourd'hui, puisque c'est le jour de tel ou tel kami, c'est ce kami (qui est descendu)". On le reçoit alors de son maître. Car ce n'est pas parce que tel kami est descendu sur son maître qu'il va nécessairement descendre (sur la postulante). Cela dépend de ce en quoi celle-ci croit. Ce peut être Hachiman ou Yudonosan, ou tout autre. C'est différent pour tout le monde.* »

« ... lorsque son corps se mit à osciller et juste avant qu'elle ne s'écroule en perdant conscience, Onodera Satsuki dit qu'elle prononça : "Fudō de Narita". Tous les participants récitèrent alors le sūtra de Kannon tout en secouant la corde de chanvre afin de renforcer l'emprise de la divinité sur la postulante évanouie... »

[Ici s'intercale le rite de transmission des objets rituels et du nom de spécialiste de l'oracle. Il est suivi du premier rite de possession oraculaire, dit *kuchi yose* « invocation par les paroles », accompli par la nouvelle *ogami sama*, qui fait descendre sur elle les âmes de ses propres ancêtres]

« Se remémorant le *kami tsuke*, Onodera *miko*³ dit :

« *Devenir ogami sama, ainsi habillée de blanc, c'est exactement comme lorsqu'on meurt... Pour le dire négativement, c'est d'abord torturer (la postulante), puis la faire revenir à la vie, la faire passer dans l'autre monde, la faire revivre et lui faire prendre cette voie (des spécialistes des rites oraculaires).* »

« Le lendemain eut lieu la "fête/noce" ... c'est à la fois la présentation officielle de la *miko* nouvellement née et le banquet de ses noces avec le dieu. » (Voir photo 8)

Rite 2 – Premier oracle : *kuchi kiri* 口切り « ouverture de la bouche » et installation de l'autel : *mitama ire* 御霊入れ « mise de l'âme » :

Récit fait par M. (femme de 47 ans) à Anne Bouchy à Ôsaka en 1996 et 2004 :

« J'avais trente-huit ans. Une nuit de fin juillet, après une semaine d'ascèse de la cascade quotidienne au temple de mon maître [une femme], j'étais devant l'autel du dieu Kōjin, chez moi, comme tous les soirs. Mon mari qui somnolait derrière moi fut réveillé par les borborygmes qui sortaient de ma gorge, puis je criai : "Amida nyorai (buddha Amida)". Jusque-là, j'éprouvais une sensation de pesanteur écrasante. Elle fut allégée. Deux soirs plus tard, dans les mêmes circonstances, j'ai crié d'une voix masculine et forte à transpercer le plafond : "Hakuryū (Roi Dragon blanc)". J'en fus moi-même stupéfaite. J'eus une sensation de grand soulagement par rapport à la douleur physique que j'avais sentie auparavant. Je ne savais pas quoi faire. J'ai téléphoné à mon maître. Elle me dit qu'elle savait que "je le ferai seule", me demanda "s'il n'y en avait pas un troisième" (qui sortit effectivement trois ans plus tard), me recommanda de ne rien dire à personne pour le moment. »

3. *Miko*, 巫女, terme générique désignant les spécialistes de l'oracle et dans cette région plus particulièrement les femmes (aveugles) transmettant les oracles des morts.

« Dès la fin juillet, la date du rite de “mise de l’âme” (*mitama ire* 御霊入れ) (sur mon autel) était sortie de ma bouche. J’arrivai la veille au soir chez mon maître qui était déjà très malade et était couché. Vers 23 heures je revêtis l’habit blanc et me rendis sous la cascade. Puis, entrant dans le temple, je m’agenouillai devant l’autel. Derrière moi vint se placer l’assistante de mon maître qui se mit à réciter les sùtras. Je sentis que mon maître “m’envoyait quelque chose” depuis sa chambre, sur la droite. J’avais la sensation de sa présence consciente. Toutes les lumières furent éteintes, je restai là dans le noir, sans rien dire ni faire, en joignant seulement les mains devant moi. Elles se mirent à bouger. J’avais les yeux fermés et ne pouvais les ouvrir. Puis je sentis que mon corps se mettait à onduler, se tordre comme un serpent pour aller jusqu’à la peinture du Dragon suspendue à droite de l’autel. Je ne me suis rendu compte de l’endroit où j’étais qu’une fois arrivée. Impossible d’arrêter ce mouvement. Mon corps bougeait tout seul. Je me sentis mise en mouvement sans pouvoir maîtriser quoi que ce soit. Je pensai alors que je n’étais pas un être humain mais un serpent. Je perçus ma peau différente, visqueuse. Je suis revenue à ma place de la même manière. Cela m’a semblé court, mais ce fut très long. Le jour commençait à se lever. Je ne pouvais plus bouger. »

[Ici s’intercale un épisode où l’âme de son premier mari décédé descend sur elle et lui demande de lui pardonner sa trahison, ce qu’elle ne parvient à faire, sous la contrainte de l’assistante, qu’après un long moment de combat contre elle-même en disant : « Je te pardonne », à la suite de quoi elle se sent libérée]

« L’assistante me donna alors une branche de *sakaki*⁴, en me faisant rectifier ma position à genoux. Devant moi était posée ouverte la petite boîte à deux vantaux. Je me mis à secouer la branche et, du fond de mon ventre où cela gargouillait, est monté quelque chose. Il est alors sorti de ma bouche “quelque chose de long”, comme un rot, dans un grand cri lancé d’une grosse voix d’homme “*euouéuh !*” L’assistante ferma aussitôt les deux vantaux et la branche s’abattit sur la boîte.

Je m’aperçus qu’il faisait jour. Je sortis du temple, me changeai, allai faire le ménage à la cascade. Pendant ce temps l’assistante prépara le repas. Alors que je n’avais pas dormi une seconde, je me sentais très légère. Je pris un bain et nous mangeâmes toutes les trois. Il fallait ensuite impérativement aller déposer la “boîte” sur l’autel chez moi. Je partis avec l’assistante, portant la boîte enveloppée dans un linge blanc. Je ne devais la poser à aucun moment. C’était l’heure de pointe du matin, les trains étaient bondés. Arrivée à l’appartement, j’y trouvai mon mari qui avait tout préparé. J’essayai l’autel avec un linge mouillé de saké avant d’y déposer la boîte. Nous avons récité les sùtras, l’assistante fit la purification de l’autel.

C’est la plus forte expérience de toute ma vie. Je me suis sentie née une seconde fois. »

Le formatage des expériences

Dans les deux types de rites la structure tripartite est semblable : éloignement volontaire de la vie ordinaire, partie centrale elle-même tripartite (incorporation/présentification de l’entité, nomination, extraction), retour dans la société avec un changement de statut et de conscience personnelle. Sont également communs

4. *Cleyera ochracea*, utilisé dans les rites pour les dieux.

les éléments principaux : période d'ascèse préalable et conditionnement psychosomatique extrême, accompagnement plus ou moins directif du maître, première énonciation du nom de la divinité protectrice devant des tiers, descente de l'âme d'un mort et oracle, intensité de l'expérience et modification profonde des sensations comme du comportement, sentiment d'un vécu jusque-là jamais expérimenté et ressenti comme une (mort et) renaissance, mise en place du cadre de l'activité cultuelle. Cette structure rituelle est commune à de nombreux spécialistes religieux, fidèles d'Inari ou d'autres divinités, et parente de celle des rites du *shugendô*. Enfin, l'importance donnée au vécu physique *autre* (totalement différent du comportement ordinaire de l'intéressée) qui à lui seul est, pour celui qui vit le rite de l'intérieur comme pour ceux qui y assistent, la preuve même de la réalité de l'expérience.

Cependant, l'articulation de chacun de ces types de rites et des expériences subtiles se révèle différente.

Le premier rite, qui s'inscrit sur l'arrière-plan socioreligieux du nord du Japon, est fortement structuré par la coutume locale. Second élément d'un ensemble de quatre grandes étapes rituelles, il vient après la période d'apprentissage auprès du maître (deux à trois ans) et avant le service de remerciement à ses côtés, qui précède lui-même l'entrée en activité indépendante. Il est enchâssé entre les cent jours d'ascèse votive et les vingt et un jours de jeûne préliminaires, puis la noce rituelle et les cent jours d'ascèse de reconnaissance. Il est lui-même composé de cinq séquences : purification par l'eau, invocation des dieux, première expérience de possession, réception des instruments et du nom, premier rituel oraculaire pour les morts. Le conditionnement préalable par réclusion et ascèse, l'importance du dispositif, l'attente du groupe familial et local, le grand nombre des participants constituent une véritable mise en scène rituelle grandiose provoquant l'expérience centrale qui, à son paroxysme, s'achève sur une perte de connaissance.

Avec la réduction des causes de cécité, cette catégorie de spécialistes aveugles est aujourd'hui en voie de disparition. Mais elle a longtemps représenté, dans cette région, la seule possibilité d'indépendance pour une femme non voyante, ordinairement réduite à une marginalisation infériorisante et dépendante des tiers pour sa subsistance. Ce rite initiatique renverse cette discrimination en faisant accéder la postulante non seulement à la fonction de *miko* mais aussi au statut de femme adulte, en tant qu'épouse de son dieu protecteur. Dans le contexte local, ce rite est donc considéré à la fois comme leur naissance (légitimation sociale) à la fonction et leurs épousailles (légitimation de leur fonction rituelle) avec leur divinité protectrice.

Ces femmes sont au départ dans une situation douloureuse. Mais si l'on se reporte aux ethnographies qui les concernent, généralement il n'est pas mentionné d'expérience subtile avant ce premier rituel. Le *kami tsuke* est présenté comme le moment où elles découvrent un autre mode de perception. Elles le

vivent comme la double intrusion de ce qui à partir de là est leur entité protectrice, puis de l'âme d'un mort. Cette expérience constitue la référence ultime pour la nouvelle *ogami sama*, qui va chercher à réintégrer cet état qu'elle recrée de rite en rite. L'expérience d'incorporation d'une entité qui délivre un message est indispensable à sa fonction. Généralement elle tient une place minimale dans ces rites extrêmement formalisés par un appareil incantatoire et gestuel fixé pour chaque occasion. Mais elle est attendue par les consultants. Cette attente de l'émission d'une *autre parole*, celle de leurs défunts, est, autant que le talent et la technique de la spécialiste, la clef de cette ritualité. La technique acquise par l'apprentissage peut laisser penser qu'il ne s'agirait *que* d'une mise en scène. Néanmoins, les témoignages des consultants, les matériaux ethnographiques présentent chaque séance comme unique par l'inflexion que lui donne le vécu de la médiatrice *et* des participants au rite. Ces femmes aveugles sont reconnues comme des *voyantes* et des annonciatrices dont la parole oraculaire émerge d'un vécu intérieur. Ce premier type de rite initiatique représente une forme très achevée de la construction sociale et culturelle de l'expérience subtile.

À l'inverse, le rite du second type est caractérisé par la variété des contextes cultuels dans lesquels il peut prendre place et par la diversité de ses réalisations. Si la structure tripartite analysée précédemment est toujours présente, ses contenus varient selon les affiliations religieuses et les situations individuelles de ceux qui en sont les acteurs. Il peut être minimal et intime comme dans l'exemple de M. – femme que j'ai rencontrée en 1995 et revue très régulièrement depuis cette date, bénéficiant ainsi non seulement de multiples récits de ses expériences, mais aussi d'observations *in situ* extrêmement riches. Il peut aussi être enchâssé dans un appareil rituel beaucoup plus grandiose. Ses deux différences principales avec le premier type rituel sont une indépendance plus grande par rapport au cadre socioreligieux traditionnel et la part active prise par l'homme ou la femme qui vit l'expérience-intrusion et l'oracle.

C'est l'histoire personnelle de celui-ci, arrivée en général à une crise paroxysmique, qui se dénoue lors de l'énonciation de ce premier oracle. La liberté du cadre rituel permet une véritable dramaturgisation d'événements antérieurs qui, ainsi réactualisés, provoquent une transformation intérieure. Il y a bien mise en scène, mais celle-ci est davantage signée par son acteur principal que par une communauté locale. Dans l'exemple cité, l'identification corporelle au serpent comme le dialogue avec le mari défunt correspondent à des points-clés du passé personnel de M. Chez d'autres, si le vécu est ressenti de la même façon comme une *explosion du moi* et/ou une *intrusion en soi*, les manifestations prennent des formes très différentes que l'on peut rattacher à leur histoire propre.

Le poids du parcours personnel est ici déterminant. D'abord, ce n'est pas la seule cécité, mais toute marginalisation ou problème physique et/ou social qui peut être à l'origine de ce parcours. Ensuite, c'est dans le contexte d'une recherche personnelle volontaire de la part de l'intéressé que le rite prend place. Cette

trajectoire lui fait traverser trois étapes d'altérités-identités différentes et aboutit à l'installation dans la fonction de praticien des oracles⁵. Dans une grande majorité de cas, cette recherche est accompagnée de pratiques d'ascèse avec ou sans direction par des tiers. Elle est en tout cas faite de démarches volontaires de la part de l'intéressé et surtout peut être motivée par l'antériorité d'expériences *autres* depuis une date plus ou moins ancienne.

C'est ce qui s'est passé pour M. : « J'ai toujours eu une présence sur ma gauche depuis mon enfance. Je n'ai jamais vécu sans cette *expérience* ». Son *quotidien* était émaillé de perceptions corporelles, d'auditions, de visions qu'elle pensait identiques chez tous. Jusqu'au jour où elle s'aperçut qu'elle était seule à percevoir ces réalités. Elle cessa donc de parler à quiconque de ces expériences que tout le monde qualifiait de mensonges et tomba dans un état psychologiquement perturbé. Mais ce fut le début de sa quête pour arriver à comprendre ce qui lui arrivait. Elle n'y parvint qu'à trente-huit ans, lorsqu'elle rencontra celle qui devint son maître, peu avant ce rite en deux parties au cours duquel elle émit son premier oracle reconnu comme tel. Son témoignage permet de voir que, dans le cas d'expériences *antérieures*, se produit apparemment l'inverse de ce qui se passe dans le rite du premier type provoquant la première expérience subtile ritualisée d'intrusion en soi, de *possession* : une sortie du corps d'un élément « en trop ». La finalité du rite est une ouverture autorisant l'irruption aussi bien intérieure qu'extérieure à soi d'éléments appréhendés comme des entités spirituelles et/ou des visions (auditions)/connaissances.

« Jusque-là j'étais une avec *cela*. C'était dans mon corps jour et nuit. Mon maître m'a dit qu'il ne fallait pas l'y enfermer, mais le faire sortir pour le vénérer et lui laisser la possibilité d'aller et venir. Je n'avais aucune idée de ce dont il était question. Cela ne se passe qu'une fois dans la vie » me confie-t-elle.

Selon le témoignage de tous ceux qui, comme M, ont des expériences *autres avant* toute formalisation rituelle, le premier rite construit un cadre et une mise en forme des expériences antérieures. Ceci leur permet *d'abord* d'expérimenter la distanciation avec des contenus sensibles disparates et incontrôlés ayant jusque-là provoqué la confusion ; *ensuite* d'apprendre à retrouver à volonté un état de perception subtile – et non plus d'y être plongé à leur corps défendant – et enfin d'obtenir, par la répétition de la pratique rituelle, la maîtrise de ces changements de registres de perception. Les mêmes manifestations physiques, psychosomatiques qui jusque-là étaient considérées par l'entourage comme négatives, pathologiques (interprétées par les tiers comme une possession subie), deviennent l'instrument et le *signe* même de la puissance des divinités, de l'autorité de leur sujet. Elles sont le socle sur lequel s'appuie tout l'appareil rituel et religieux qui va désormais les accompagner et les sous-tendre. Histoire et figuration des

5. Sur ce parcours passant par une triple altérité-identité (marginalisante, puis structurée pendant l'ascèse, enfin structurante pour soi et les autres par la fonction), cf. Bouchy, 2000.

entités, transmission de leurs oracles, culte, pratiques, formation d'un groupe de fidèles s'articulent sur les particularités de ces expériences propres à chaque spécialiste religieux. L'antériorité des expériences subtiles par rapport au rite peut conduire à voir celui-ci comme ce qui permet aux intéressés de continuer à faire ces expériences librement. Distinguant le rituel initiatique (leur *vraie* naissance) des ritualités ultérieures, de nombreux spécialistes des oracles à la réputation bien installée ont reconnu devant moi : « Je n'ai pas vraiment (pas du tout) besoin des rites (pour être capable de transmettre des connaissances subtiles demandées par les consultants), mais les fidèles *eux* en ont besoin pour être rassurés, pour accepter ce que je dis et fais à ce moment-là (qui serait autrement irrecevable selon les critères sociaux ordinaires) ».

Pour récapituler, dans tous les cas, qu'il s'agisse de rites du premier ou second type et qu'il y ait ou non déclaration d'expériences préalables, tous les intéressés sans exception disent que la *première expérience ritualisée* correspond pour eux à une nouvelle naissance. Véritable dramaturgie où le rôle du corps est central, au moyen des gestes, des sons, des paroles, le rite initiatique organise une mise en ordre de tous les éléments individuels et communautaires qui pouvaient être conflictuels antérieurement. Ensuite, tous reconnaissent que c'est la parole (la dénomination de leur divinité protectrice/ moi *autre*) générée par cette expérience qui en est le pivot et le garant de leur légitimité. Par cette formulation est élaboré un nouveau rapport au moi. Il y a désormais un avant et un après. Cette formulation et le double processus d'extériorisation et d'intériorisation de ces expériences devant témoin sont le nœud de la transformation qui s'opère. Ce processus est une construction de la personne par le biais de la structuration de l'expérience individuelle et de son utilisation pour construire une position socioreligieuse. Par ce passage rituel, ils affirment comme leurs d'*autres* modalités de relation au monde et à eux-mêmes, d'*autres* modes de connaissance. La façon dont chacun d'eux exprime cette réalisation est, bien sûr, fortement marquée par le contexte religieux, idéologique, social. Mais le sens de leur propos est bien celui de l'acceptation par l'entourage et par eux-mêmes d'une façon d'être au monde inacceptable sans cette ritualisation. Ils peuvent alors se dire « devenus eux-mêmes ». Enfin, ces expériences ont un lien fort non seulement avec l'identité mais aussi avec la vie des spécialistes des oracles. Ils sont unanimes pour dire que toute indication, tout ordre émanant de ce moi *autre*/divinité protectrice doit impérativement être suivi sous peine de mise en danger de leur vie.

On remarquera que les expressions qu'ils emploient recourent celles du penseur Mori Arimasa – « naissance à soi-même », « émergence d'un moi par dissociation d'avec l'autre » – pour décrire l'expérience/connaissance à l'origine de la construction du vrai moi. Par ses effets sur le sujet qui le vit, le rite fondateur de la fonction de spécialiste des oracles peut être vu comme ayant la valeur maïeutique d'une véritable expérience de la naissance du moi dans une société où la mise en avant d'une forte personnalité peut être vécue comme difficile.

C'est l'inversion de la marginalisation antérieure de ce moi *autre* qui s'impose alors comme légitime *car* étant *aussi différent* (de son moi antérieur et de celui des autres).

Tous ces rites initiatiques, qui apparaissent comme des dispositifs majeurs de formatage et de codification des expériences subtiles, sont l'espace-temps de l'articulation du vécu non ordinaire/savoir et du croire. En cela, ils intègrent les expériences dans un contexte interprétatif préexistant qui les légitime et les instrumentalise. Mais par là, elles vont échapper en partie à leur expérimentateur. Entre elles et lui s'impose l'appareil culturel discursif, iconographique, religieux, social qui met en forme leur vécu. Celui-ci va être accepté comme une relation, déjà connue, avec une ou des entités protectrices, des âmes, des dieux, des bouddhas, des morts, et parce que ce vécu personnel a désormais un usage dont peuvent bénéficier tous ceux qui légitiment la fonction ainsi reconnue comme telle.

Si on considère les deux types de rites légitimant les spécialistes des oracles sous l'angle de leur rapport avec le cadre social et la fonction socioreligieuse qu'ils légitiment, on peut dire qu'ils se distinguent l'un de l'autre par l'origine de leurs dynamiques : davantage sociale et collective d'un côté, plutôt individuelle et personnalisée de l'autre. Dans le premier cas, le rite initiatique ouvre nécessairement une trajectoire professionnelle officiellement reconnue qui en est l'objectif premier. Dans le second, cela se passe selon les individus et l'éventail des possibilités est très grand. Certains accèdent ainsi à une fonction socioreligieuse dont ils finissent par vivre et parfois fondent de nouveaux groupes ou mouvements religieux. D'autres pratiquent l'oracle, les conseils, les soins, mais à titre privé et n'en vivent pas. Aujourd'hui, dans le nord du Japon, la formation traditionnelle auprès d'un maître n'existe quasiment plus, aussi ceux qui deviennent spécialistes des oracles à la suite d'un rite du premier type sont en voie de disparition. En revanche, la demande de rites par les tiers est constante, non seulement dans cette région, mais partout ailleurs, notamment dans les grands centres urbains. Ce sont donc les spécialistes légitimés par un rite de second type qui aujourd'hui sont partout représentés. Ils contribuent à développer de nouveaux modèles de ritualités. La demande (c'est-à-dire aussi l'accréditation de ces rites et de ces spécialistes des oracles par des tiers) est, avec le vécu des expériences subtiles, un moteur essentiel de la naissance de ces spécialistes religieux.

Si, en outre, on privilégie le rapport de ces rites initiatiques avec les expériences subtiles, la distinction entre les deux types est moins claire. Si l'on en croit les matériaux ethnographiques, les cas d'expériences *antérieures* au rite initiatique ne se rencontrent que dans les rites du second type. L'expérience est alors transformée en pratique rituelle, ce qui permet aussi d'intégrer dans un continuum signifiant tout vécu *autre* survenant hors des rites. À l'inverse, les *premières* expériences subtiles *ritualisées* peuvent aussi bien être provoquées par les rites du premier type que par ceux du second. Ceci réduit la distance entre les deux types de ritualités. Mais cette distinction est-elle pertinente ? (Voir photo 9)

Qui parle des expériences subtiles ?

Cela pose, semble-t-il, la redoutable question de l'accès à la connaissance de ces expériences. Pour un ethnologue, il existe deux modes d'accès : direct par l'observation des faits contemporains ; et indirect (la plupart des cas) par les discours et les textes et, aujourd'hui, les moyens audiovisuels. On dispose au Japon de quatre grands types de documents discursifs (oraux ou écrits), selon qu'ils sont produits : par les sujets de ces expériences (notamment tous les spécialistes en activité, les fondateurs de mouvements charismatiques), par ceux qui en sont les témoins directs, par ceux qui rapportent des récits (la majorité des documents de tous genres et toutes époques), par ceux qui les étudient depuis le XX^e siècle.

Or, s'il existe au Japon une masse impressionnante de documents de toutes sortes et de toute époque concernant des manifestations de pouvoirs, des faits de possession et leurs interprétations, très peu relatent le vécu intime de l'expérience *du point de vue de son acteur*.

La relation précédente des deux types de rituels montre la différence des matériaux et de leur présentation. Pour le premier rite ce sont des bribes de discours à la première personne et une majorité de discours de l'ethnologue. Or l'auteur, qui a rencontré un grand nombre d'*ogami sama*, est l'un de ceux chez qui la parole des intéressés est la plus présente. Il note néanmoins que ses questions ont peut-être été insuffisantes ou que les circonstances ont fait que ce jour-là la personne rencontrée n'a pas voulu ou pu parler davantage. Je sais, pour avoir tenté ailleurs (2005) de rendre la parole de ces spécialistes, combien c'est un exercice difficile. Le rite 2 m'a été relaté grâce au rapport de confiance qui s'est établi au cours de longues années avec celle qui en a été le sujet. Son récit est remarquable par la qualité et le nombre des informations transmises et il n'est qu'une partie de la relation très complète que cette femme m'a faite de sa vie.

N'est-ce pas la *mention* dans les ethnographies d'expériences subtiles antérieures et celle du rapport entre expériences et ritualités qui font défaut et non pas ces expériences ou ce rapport eux-mêmes ? Est-il certain que les spécialistes aveugles n'aient réellement pas d'expériences antérieures au *kami tsuke* ? Et inversement, n'y a-t-il vraiment aucun rite initiatique, par exemple pour les hommes et les femmes spécialistes des oracles *non aveugles* du nord du Japon qui sont présentés comme devenant spécialistes sans passer par un rite équivalent à celui du *kami tsuke* ? Considérés comme « spécialistes appelés » (à élection), ils accèdent à la fonction oraculaire par les pratiques d'ascèse engagées pour résoudre des problèmes personnels de toute sorte, dont ils ne peuvent se sortir qu'en aidant les autres et en obéissant aux ordres de leur divinité protectrice. Mais dans la plupart des cas, les ethnologues mentionnent la présence d'un maître ou d'un conseiller auprès duquel ils se rendent. À la suite de quoi, ils adoptent progressivement une autre attitude face au monde et à leurs problèmes. Mais

n'y a-t-il pas un rite de formatage dont on ne parle pas parce qu'il est minimal (proche de celui du Kansai) et donc jugé sans importance dans le contexte local, qui n'en contribue pas moins à structurer le vécu *autre* ? Dans tous les cas, n'y a-t-il pas toujours l'existence d'expériences *antérieures* au rite initiatique *mais* un manque de données sur elles par absence de questionnement de l'ethnologue ou de mention de la part des intéressés ?

Ces questions ont une incidence sur l'acception de la notion de spécialistes de l'oracle. Si ceux-ci peuvent être définis globalement à partir de l'articulation entre expérience *autre* et rite initial vu comme instrument et processus de formatage des expériences, ils entrent tous dans une même catégorie de personnes faisant individuellement des expériences subtiles du monde qui, lorsqu'elles sont rituellement mises en forme, sont acceptées comme instrument de connaissance. Les différences de processus initiatique, techniques rituelles, interprétation, fonction n'apparaissent plus alors que comme des nuances de cet ensemble. Comme le dit Ikegami (1999 : 100), toute la question est de savoir/pouvoir « franchir le mur pour entrer dans l'histoire de leur vie ». Or, ceci remet en cause la distinction apparemment si claire entre *miko* aveugles et les autres spécialistes, ou les spécialistes « élus (par la divinité) » et ceux qui accèdent à la fonction par l'ascèse, distinction qui n'est peut-être qu'une commode catégorisation faite par/pour les ethnologues. Accepter une telle catégorie englobant tout type d'expérience (incorporation, envol, ubiquité, transtemporalité, actualisation du passé et du futur) revient aussi à reconnaître, comme le soutiennent les chercheurs japonais, le principe de coexistence de la *possession* et du *chamanisme* dans le cas de la société japonaise.

Le discours face à ces expériences dépend du point de vue du locuteur. Point de vue interne de celui qui est sujet de l'expérience, externe de celui qui est récepteur visuel, auditeur, ou simplement membre d'un groupe social dans lequel ces expériences sont relatées comme des traditions, des faits habilités par la tradition locale. Selon le point de vue interne, ces expériences sont présentées comme allant de soi, non pas selon les normes ordinaires qu'elles enfreignent, mais en conformité à ce qui a déjà été expérimenté ou ce qui est attendu. Elles ne sont donc pas toujours mentionnées. Selon le point de vue externe, elles seront remarquées parce qu'elles sont contraires aux lois physiques, psychiques ordinaires et contraires au vécu de ceux qui les voient ou en entendent parler. Mais, par là-même, elles sont soit valorisées comme prodigieuses, miraculeuses, soit stigmatisées comme irrationnelles, aberrantes, soit ignorées ou occultées. Il est clair que les divers contextes sociaux, culturels et historiques ont fortement déterminé l'émergence ou l'occultation d'une prise en compte des expériences *subtiles*, voire d'une vraie interrogation sur elles.

Si, sans préjuger du contenu, on considère l'expérience *autre* ou *subtile* du monde comme un vécu indubitable mais difficilement accessible, il faut aussi

reconnaître que cette expérience est la plupart du temps engloutie sous ses interprétations et la diversité des réactions qu'elle suscite. Ce qui est au centre des débats et des études, c'est finalement davantage l'accréditation, l'interprétation, la représentation et l'utilisation des expériences que celles-ci. À ce titre, face aux époques antérieures où celles-ci entraient dans des catégories d'appréciation traditionnellement formatées, le XX^e siècle a été marqué au Japon par des révolutions, au sens propre, dans l'appréciation de ces phénomènes.

D'abord devenus objets de condamnation et de répression policière à Meiji, les faits d'oracles par incorporation d'entités et les spécialistes religieux qui s'en prévalent se voient, vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, dénier toute identité socioculturelle par la redéfinition en termes de pathologie mentale qu'en donnent les penseurs rationalistes et les psychiatres. L'interprétation scientifique et médicale provoque ainsi un changement de paradigme qui se concrétise par la mise en place, au nom du maintien de l'ordre public, d'un système de surveillance et d'enfermement de tous ceux qui sont convaincus de possession. Néanmoins cela est suivi, vers le début du XX^e siècle, d'une réévaluation animiste et spiritualiste de ces mêmes faits qui est à l'origine de leur réinterprétation religieuse contemporaine. À ces quatre révolutions des politiques modernes face aux faits d'oracles (Kawamura, 2007 :17-85), vient s'ajouter dans les années vingt leur académisation sur un double arrière-plan idéologique (impérialisme colonisateur et recherche des racines communes avec les pays asiatiques, nationalisme et affirmation des spécificités japonaises), puis leur *chamanisation* universitaire. Le cadre de cet article ne permet pas de développer le lien certain qu'entretiennent tous ces revirements avec les divers mouvements de la politique intérieure et extérieure du Japon. Dernièrement, on a pu voir émerger un autre retournement représenté par la réutilisation du discours des ethnologues par les sujets des expériences subtiles (à destination de ces mêmes ethnologues ou d'instances diverses) pour légitimer leurs actes, leurs recompositions rituelles et leur position sociale.

Toutes ces réinterprétations successives, et plus ou moins cumulées, montrent en creux la pérennité des expériences *subtiles* ou *autres* que sont les faits d'oracles dits de possession. Au même titre que les constructions rituelles et leur accréditation religieuse par les fidèles, ces redéfinitions visent à replacer les faits positivement ou négativement dans un domaine où l'on peut les gérer par des règles connues – sociales, scientifiques, médicales, politiques, académiques. On peut voir en cela la valeur sociale des expériences subtiles. Face à ces positions et usages socialement et culturellement déterminés, certains de ceux qui vivent ces expériences ont tenté de démontrer, par l'analyse neutre de ce vécu que permet leur *expérience* en la matière, qu'il fallait sortir de tous ces cadres pour les aborder, qu'elles relevaient fondamentalement du vivant, de l'humain et de l'universel. Tout en reconnaissant divers degrés à ces expériences, ils les affirment comme un regard « essentiel » qui est « une partie des activités naturelles » de l'humain.

Ils témoignent ainsi de la possibilité d'un regard réflexif et distancié. Mais, alors qu'en les donnant pour *naturelles* ils laissent ouverte la question des expériences subtiles, les diverses prises de position que celles-ci suscitent – qu'elles soient positives ou négatives – montrent que, pour une société, il existe quantité de façons d'utiliser ces faits.

Anne BOUCHY

Paris, *École française d'Extrême-Orient* – CAS-LISST

anne.bouchy@efeo.net

Bibliographie

- BOUCHY Anne, 2000, « Quand je est l'Autre. Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme*, 153, pp. 207-230.
- , 2001, « Building a French-Japanese dialogue about ethnology of Japan. The problem of Shamanism/Possession », *Asian Research Trends*, Center for East Asian Cultural Studies for Unesco, Toyo Bunko, pp. 75-88.
- , 2005 [1992], *Les oracles de Shirataka. Vie d'une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XX^e siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard.
- IKEGAMI Yoshimasa, 1999, *Minkan fusha shinkô no kenkyû*, Tôkyô, Miraisha.
- KAWAMURA Kunimitsu, 1991, *Miko no minzokugaku*, Tôkyô, Seikyûsha.
- , 2001 « *Fusha* : les spécialistes du contact direct avec les esprits protecteurs », in Berthon J.-P., Bouchy A., Souyri P.-F., (éds.), *Identités, marges, médiations. Regards croisés sur la société japonaise*, Paris, EFEO, coll. « Études thématiques », 10, pp. 111-124.
- , (ed.), 2007, *Hyô no kindai to poriteikusu*, Tôkyô, Seikyûsha.
- MORI Arimasa, 1976, *Shisaku to keiken o megutte*, Tôkyô, Tankôsha, Tankôsha gaku-jutsu bunko.
- MORISHITA Tatsuo, 1996, *Shinrei mondai to ningen*, Tôkyô, Kindai bungeisha.
- NEEDHAM Rodney, 1972, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Basil Blackwell.
- SHIMAZONO Susumu, 2004, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, coll. « Japanese Society Series ».
- SUZUKI Masataka, 2001 « Le chamanisme japonais en transition », in Berthon J.-P., Bouchy A., Souyri P.-F., (éds.), *Identités, marges, médiations. Regards croisés sur la société japonaise*, Paris, École française d'Extrême-Orient, coll. « Études thématiques », 10, pp. 225-245.

Résumé

Rencontrer des spécialistes des oracles au Japon, c'est être amené à s'interroger sur ce qui fait que, dans cette société, aujourd'hui, des faits qui violent les lois de la physique et de la psychologie ordinaires puissent s'articuler avec une reconnaissance sociale bien établie s'appuyant non seulement sur la croyance mais aussi sur la connaissance que ces spécialistes disent acquérir par l'expérience, par leur vécu intime. Or, questionner l'expérience en tant que régime de preuve et de légitimation socio-religieuse implique aussi de resituer dans le contexte local des notions comme expérience et nature, notamment cette dernière qui ne s'y est pas diffusée avant la fin du XIX^e siècle. Après avoir montré pourquoi le surnaturel n'est pas un concept pertinent dans ce cadre mais qu'il est un instrument bon à penser la diversité des catégories de l'expérience, l'auteur propose l'expression « expérience subtile » pour désigner ces expériences-clés et analyse deux types de rites initiatiques fondant la fonction de spécialiste des oracles. Ces rites éclairent la façon dont les expériences subtiles ou autres sont formatées, interprétées et utilisées par celui qui en est le sujet et par la société. Ils permettent d'aborder la question essentielle de l'accès aux données de terrain et de leur rendu, comme également celle de la redéfinition périodique de ces expériences subtiles par la société et les pouvoirs à l'époque contemporaine, redéfinition dont dépend la position de ces spécialistes et le regard qui est porté sur eux.

Mots-clés : oracle, expérience subtile, rite initiatique, intra-naturel, vécu.

Abstract

To meet specialists of the oracles in Japan leads to question how and why, in that society, nowadays, events that violate the laws of ordinary physics and psychology can articulate themselves to a well established social recognition based not only on belief but also on knowledge, that those specialists say they acquire through experience, intimate and personal. And yet, to question experience as a regime of proof and socio-religious legitimization, also implies rethinking how notions such as experience and nature fit into the local context, especially the latter one, which did not circulate widely until the end of the XIXth century. After showing why supernatural is not a relevant concept in this setting but nonetheless a useful instrument to think the diversity of categories of experience, the author proposes the expression subtle experience to point out those key experiences and analyses two types of initiatory rites which ground the function of oracle specialist. These rites clarify the way in which other or subtle experiences are shaped, interpreted and used by those who are subject to them and by society at large. They enable the author to address the key question of access to data from the fieldwork as well as of its restitution, as well as that of the periodical redefinition of those experiences by society and by authorities in the contemporary era, redefinition on which depend both the position of these specialists and the way there are considered.

Key words: Oracle, subtle experience, initiatory rite, intra-natural, personally experienced.

Resumen

Encontrarse con especialistas de los oráculos en Japón supone interrogarse sobre aquello que vuelve posible que, en el presente de esta sociedad, hechos que violan las leyes de la física y de la psicología ordinaria puedan articularse con un reconocimiento social bien establecido. Este reconocimiento se apoya no sólo en la creencia sino también en el conocimiento, que estos especialistas dicen adquirir a través de la experiencia, de su vivencia íntima. Ahora bien, cuestionar la experiencia en tanto régimen de prueba y de legitimación sociorreligiosa implica también resituar en el contexto local nociones como experiencia y naturaleza, especialmente esta última que no se difundió hasta fines del siglo XIX. Luego de haber mostrado porqué sobrenatural no es un concepto pertinente en este marco, sino que es un instrumento bueno para pensar la diversidad de las categorías de la experiencia, el autor propone la expresión de experiencia sutil para designar estas experiencias-clave, y analiza dos tipos de ritos iniciáticos que fundan la función del especialista de los oráculos. Estos ritos iluminan la manera en que las experiencias sutiles u otras son formateadas, interpretadas y utilizadas por quien es el sujeto de la misma y por la sociedad. Permiten de abordar la cuestión esencial del acceso a los datos de terreno y de su exposición, como también la de la redefinición periódica de aquellas experiencias sutiles por la sociedad y los poderes en la época contemporánea, redefinición de la cual depende la posición de estos especialistas, y la mirada de la que son objeto.

Palabras clave: Oráculo, experiencia sutil, rito iniciático, intracultural, vivencia.