

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

153 | janvier-mars 2000

Observer Nommer Classer

Quand je est l'autre

Altérité et identité dans la possession au Japon

Anne Bouchy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/13>

DOI : 10.4000/lhomme.13

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 207-230

ISBN : 2-7132-1316-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne Bouchy, « Quand je est l'autre », *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/13> ; DOI : 10.4000/lhomme.13

Quand je est l'autre

Altérité et identité dans la possession au Japon

Anne Bouchy

LES MONTS Ikoma et Shigi (culminant à 642 m et 437 m) s'étendent sur une ligne nord-sud de trente-cinq kilomètres de long et dix kilomètres de large entre la plaine de Nara à l'est et la cité tentaculaire d'Ôsaka à l'ouest. Frontière qui sépare les anciennes régions du Yamato et de Kawachi, cette petite chaîne montagneuse est un espace dont la liminarité n'est pas seulement topographique : ses flancs abrupts recouverts d'une végétation luxuriante abritent dans leurs replis un très grand nombre de lieux de culte et d'ascèse. Certains sont d'importantes structures de la religion établie dont la fondation remonte à l'Antiquité ou au Moyen Âge, et beaucoup de création plus récente. Mais tous sont des centres de pèlerinage extrêmement vivants : dans la montagne d'Ikoma, le monde des humains entre en contact avec celui des dieux, des âmes, des esprits. En 1985, la publication d'une enquête effectuée à Ikoma a créé l'événement en révélant que l'on y comptait cent vingt-six lieux de culte et que le nombre annuel des pèlerins s'élevait environ à dix millions¹. À vingt minutes par le train du centre d'Ôsaka, Ikoma attire ceux qui, en groupe ou seuls, viennent accomplir l'ascèse de la cascade, faire un vœu, consulter un spécialiste de l'oracle, une voyante, un devin.

Or, corrélativement à un éloignement croissant par rapport à la religion institutionnelle, on constate en ville une augmentation des personnages charismatiques. Ceux-ci, appelés les « petits dieux d'aujourd'hui » par certains journaux,

Cette étude a fait l'objet d'une communication à la table ronde Marges, ordre et transgression (11-12.12.1997), qui s'est tenue dans le cadre du programme de recherche franco-japonais Identités, marges, médiations, organisé par l'équipe Japon de l'EFEO, avec le concours de chercheurs japonais de plusieurs universités japonaises et de chercheurs français de l'EHESS, du CNRS, de l'EPHE, de l'INALCO. Cf. les comptes rendus de ce programme de recherche et des trois tables rondes dans les *BEFEO* 1996, 83 : 327-331, 1997, 84 : 427-433, 1998, 85 : 441-452, 1999, 86. Les éléments sur lesquels se fonde ce travail ont été rassemblés au cours de recherches effectuées en 1991, puis, dans le cadre de missions de l'EFEO, de 1994 à 1997, et mises en perspective avec les résultats d'investigations extensives et continues menées de 1972 à 1988. Je remercie vivement Bénédicte Brac de la Perrière pour sa lecture attentive et ses commentaires de la première version de ce texte.

1. Shûkyô shakaigaku no kai, ed. 1985.

dispensent conseils, soins spirituels et corporels dans des locaux urbains standardisés. On enregistre une demande toujours plus grande pour leurs services, ainsi qu'un développement de l'intérêt pour l'expérience religieuse individuelle, voire l'occulte. Et ce alors même que l'affaire criminelle de la secte Aum² en 1995 a contraint maints spécialistes religieux à affronter une vague de défiance et par là à préciser, pour eux-mêmes et pour les autres, les fondements de leur identité afin de pouvoir se démarquer des « chefs de sectes ».

Ces réalités actuelles permettent de considérer avec des éléments nouveaux les processus de construction d'identité chez tous ceux qui pratiquent les techniques de possession oraculaire, c'est-à-dire aussi leurs statut et fonction dans la société, leur rapport aux autres spécialistes du religieux et leur inscription dans les structures sociales et dans l'histoire. Ainsi est-ce à partir de données fournies par des spécialistes exerçant pour la plupart à Ôsaka et dont l'histoire personnelle s'enracine dans l'univers d'Ikoma que j'aborderai quelques-uns de ces nombreux problèmes qui, sous un angle particulier, apportent un éclairage sur le problème global des identités, des marges et des médiations au Japon.

La “possession” au Japon et la définition contemporaine du “chamanisme”

Pour situer brièvement les spécialistes religieux dont il est question ici, on dira tout d'abord qu'il s'agit de femmes et d'hommes qui reconnaissent vénérer une divinité protectrice leur étant personnellement attachée et qui accomplissent des rituels de possession oraculaire, à la demande, pour des consultants ou des fidèles.

Ce type de spécialiste religieux, qui englobe plusieurs sous-types différenciés, a reçu au Japon selon les lieux et les époques quantité de dénominations différentes. Les recherches japonaises sur le sujet, qui ont commencé au début du siècle, ont d'abord favorisé une approche fonctionnaliste et historicisante, qui tentait de reconstituer les diverses lignées ou traditions des multiples types recensés par les ethnofolkloristes dans tout le Japon. Puis, à partir des années 60, sous l'influence des travaux de Mircea Eliade, les chercheurs se sont efforcés de montrer en quoi ces spécialistes japonais de l'oracle, bien que leur ritualité ait pour dominante la « possession », entraient tous dans la catégorie des « chamanes »³. Ce terme fut alors choisi comme appellation scientifique générique pour les désigner, à la fois dans les études japonaises et non japonaises.

Néanmoins, il est nécessaire de préciser que, parallèlement à l'utilisation du mot chamane par les chercheurs japonais contemporains, dans les milieux où ces

2. Secte dont les principaux dirigeants et le chef, Asahara Shôkô, ont été arrêtés et condamnés après avoir été reconnus comme les auteurs de l'attentat au gaz sarin qui fit des morts et de nombreux blessés dans le métro de Tôkyô en 1995. Les investigations policières qui suivirent révélèrent les multiples actes criminels, exactions financières et manipulations psychologiques auxquels le chef et les responsables de la secte s'étaient livrés auprès de leurs adeptes, ainsi que les agissements meurtriers dont ils s'étaient rendus coupables contre leurs opposants.

3. En japonais : *shaman* ou *shâman*, translittération du terme « shaman » utilisé dans les recherches occidentales.

phénomènes sont des réalités vivantes s'est perpétué jusqu'à nos jours l'usage des termes vernaculaires anciens. Les spécialistes de l'oracle eux-mêmes et leurs fidèles ou clients ne parlent jamais de chamane, mais, par exemple, de *miko* (employé partout et à toute époque), d'*itako* (Nord du Japon), de *dai* (région de Kyôto et d'Ôsaka), de *yuta* (Okinawa), etc.⁴ Ces diverses dénominations témoignent de l'ampleur, de l'ancienneté de ces faits et aussi de la différenciation territoriale et fonctionnelle de ces spécialistes⁵. En outre, pour les désigner en tant que catégorie, ont été utilisés depuis l'Antiquité (dès le VIII^e siècle) les termes génériques *miko* 神子, 御子, 巫女, *fujô* 巫女⁶ (femme transmettant les oracles des divinités) et *fugeki* 巫覡 (personne transmettant les oracles).

Au Japon, les travaux d'après-guerre se sont surtout focalisés sur l'histoire individuelle des spécialistes, leurs techniques, les cosmologies ou les phénomènes psychiques. Les chercheurs japonais, qui ont adopté le terme chamane pour désigner les spécialistes de l'oracle, sont parvenus aujourd'hui à un consensus pour une définition minimale, proche de certaines que donnent les chercheurs occidentaux, et que l'on peut résumer comme suit : le chamane est le spécialiste religieux, homme ou femme, qui peut établir un contact direct avec les diverses entités spirituelles (*serei* 精霊 « esprit ») au cours d'un rite durant lequel il entre dans un « état de conscience altéré » (rendu soit par translittération de « altered states of consciousness », soit par sa traduction *ishiki no hensei jôtai* 意識の変性状態) par rapport à la conscience ordinaire ; cet état appelé « transe » (*toransu* トランス, terme anglais « transe » translittéré), pouvant s'instaurer sur le mode de l'« extase » (*ekusutashî* エクスタシー, terme anglais « extasy » translittéré, ou traduit mot à mot par *dakkon* 脱魂 « sortie de l'âme [hors du corps]») ou sur le mode de la « possession » (*pozeshon* ポゼッション, terme anglais « possession » translittéré ou traduit par *hyôrei* 憑霊 « descente/fixation de l'âme/esprit »)⁷.

Il est à noter que les termes de cette définition reproduisent ou empruntent le vocabulaire occidental. Or, là encore, précisons que, depuis le VIII^e siècle, il existe

4. Plus de soixante-dix termes ont pu être répertoriés.

5. Le cadre de cet article exclut une présentation de leur longue histoire et des nombreux types et sous-types existant à l'intérieur de cette catégorie.

6. Les caractères chinois ont été utilisés pour transcrire des termes vernaculaires préexistants et se prononcent tantôt selon la lecture chinoise *fujô* 巫女, *fugeki* (lire *fouguéki*) 巫覡, tantôt selon la lecture japonaise ancienne *miko* 巫女 et 神子 (ce dernier terme signifiant littéralement « enfant, fille de la divinité » ; cf. Yanagida 1973a : 223-231, 282 sq.), ou encore *kannagi* 巫, 巫女, 覡.

7. Deux autres termes, calqués sur les vocables occidentaux, permettent aux chercheurs de différencier les deux types de chamanes : le « maître des esprits » *seirei tôgyosha* 精霊統御者, forgé à partir de la traduction de l'anglais « master of spirits » et le médium, *reibai* 霊媒 ou *reibaiasha* 霊媒者 « médiateur des âmes », forgé à partir de la traduction de « medium », prononcé aussi *mediamu* メディアム (translittération de « medium ») ; cf. Miyake 1996 : 23 ; S. Sasaki 1989 ; K. Sasaki 1983 : 2. Le premier est représenté essentiellement par les adeptes du *shugendô*, les pratiquants de l'ascèse dans les montagnes, le second par les femmes accomplissant les rituels de possession oraculaire en association avec ceux-ci. Mais il existe en fait quantité de sous-types cumulant partie ou totalité de ces caractères. K. Sasaki distingue en outre trois stades dans l'état de possession selon le degré décroissant d'emprise de l'entité sur le moi du spécialiste : le médium (*reibai* 霊媒, caractérisé par l'état d'incorporation, *hyônyû* 憑入, de l'entité à laquelle il s'assimile), le prophète (*yogensha* 予言者, caractérisé par l'état de fixation, *hyôchaku* 憑着) et le voyant (*kenja* 見者, caractérisé par l'état de perception, *hyôkan* 憑感) ; K. Sasaki 1983 : VII, 1984 : 64, 1996 : 250.

une seule expression, encore usitée de nos jours, pour désigner l'état dans lequel se trouve la personne qui est en contact avec une entité spirituelle : *kamigakari* 神懸り, 神憑り «(être) pris par une divinité» (qui s'est « accrochée » à la personne). L'accent est clairement mis sur la « prise » (emprise, possession) par l'entité. *Kamigakari* est considéré par les chercheurs comme l'équivalent du concept de transe. Par ailleurs, ceux-ci reconnaissent qu'au Japon c'est cette modalité de la possession (l'emprise d'une entité) qui est dominante. Les faits de possession se sont perpétués jusqu'à nos jours et ont toujours été beaucoup plus communs et répandus que l'« extase », dite « voyage (de l'âme) dans l'au-delà », *takai henreki* 他界遍歴, dont les exemples sont rapportés en petit nombre dans des textes anciens.

Il sera question ici de spécialistes urbains contemporains (dont le groupe de fidèles et de consultants est peu important, non fixe, situé hors d'un cadre religieux institutionnel), qui revendiquent la modalité « possessionnelle » du rapport avec les entités et puissances du « monde autre ». C'est pourquoi j'utiliserai d'une part l'expression « spécialiste de la possession », qui fait référence au vocabulaire rituel courant pour désigner la modalité de contact avec l'entité⁸. Ensuite, considérant que pour désigner de tels spécialistes le mot chamane pose des problèmes, j'emploierai d'autre part les termes génériques japonais *fugeki*, *miko*, *fujo*, ainsi que la formulation « spécialiste du contact direct avec les entités spirituelles » (dieux, esprits, âmes des morts), qui correspond à leur définition⁹ et rend compte de la fonction spécifique de ces intermédiaires religieux. J'utiliserai également le terme *gyōja* 行者 « pratiquant de l'ascèse », très usité aujourd'hui comme à toute époque dans les milieux où ces spécialistes exercent leur activité. *Gyōja* s'applique à ces différents types de spécialistes (et aussi à d'autres), car tous pratiquent les mêmes formes spécifiques d'ascèse.

La définition du chamane citée plus haut – qui s'inscrit dans la recherche d'universaux et d'universalité caractéristique de toutes les sciences sociales dans le Japon de l'après-guerre – semble résoudre le débat sur les concepts de chamanisme et possession, en intégrant l'un et l'autre dans une notion qui élimine les points d'achoppement. Une telle définition permet en effet de considérer comme chamane le spécialiste religieux japonais familier des techniques de possession oraculaire. Mais ne s'appuyant que sur les caractères techniques et psychiques minimaux des rites, elle restreint le terme alors vidé entièrement de ses dimensions sociologique, idéologique, symbolique et historique.

Reprenant ce débat déjà ancien et commun à toutes les aires culturelles, Roberte Hamayon (1990 : 738 *sq.*) a renouvelé la définition du chamanisme sibérien en présentant celui-ci comme un système symbolique fondé sur des relations d'alliance et d'échange avec la surnature, assumées par le chamane, qui en

8. Ce contact est défini et expliqué comme le « fait d'être monté » (*nori utsurareru* 乗り移られる) par l'entité spirituelle, qui est dite « descendre » (*oriru* 降りる), « venant se poser » (*yoru* 寄る/依る), « monter » (*noru* 乗る), comme on dit monter sur un cheval ou dans un véhicule, « se fixer » (*tsuku* 憑く) sur le spécialiste.

9. Voir Glossaire.

est le partenaire privilégié, légitimé par sa place (de preneur de femme et de gibier symboliques) dans la relation avec les entités surnaturelles. Les critères ainsi déplacés sont étendus à la localisation de l'action rituelle, aux structures sociales, à l'idéologie et aux systèmes symboliques qui sous-tendent la fonction chamanique. Celle-ci est envisagée, non plus comme déterminée par la transe – terme évacué du vocabulaire pour son imprécision –, ni seulement comme un problème de « voyage » de l'âme et/ou d'« incorporation » des esprits – dont la coexistence n'est pas niée –, mais dans son rapport avec le groupe social vivant d'une économie de chasse, pour lequel le chamane assure la « gestion de l'aléatoire ». À l'inverse de la définition japonaise, cette définition du chamane sibérien permet de postuler que l'inversion de l'alliance, dans laquelle le spécialiste devient l'objet de l'échange (l'« épouse »), détermine le « possédé », dont le statut et la fonction seraient ainsi structurellement distincts de et opposés à ceux du chamane sibérien. C'est dans la perspective de participer au renouvellement de la problématique chamanisme-possession que voudrait s'inscrire la présente approche des phénomènes japonais, en proposant, à partir d'exemples contemporains¹⁰, quelques éléments de réflexion sur le type d'échange, de structure sociale, de symbolisme et d'idéologie sous-tendant la fonction de spécialiste de l'oracle.

La marginalité première

Il est frappant de constater que, pour tous les *fugeki* qu'il m'a été donné de rencontrer dans le cadre de cette étude¹¹, le point de départ est une situation sociale marginalisante. Cette mise à distance peut se situer à divers niveaux : familial, dans le rapport soit aux parents par le sang (position inférieure de cadet(te), aîné dont les droits sont bafoués), soit aux parents par alliance (décès du futur conjoint avant le mariage, épouse maltraitée, infériorité du « gendre adopté », stérilité, adultère du conjoint, divorce ou séparation violente, veuvage à la suite d'un accident) ; ou social au sens large (situation maritale non régularisée, échec dans les études, en toutes entreprises, pauvreté, milieu défavorisé, discrimination sociale). À cela peuvent s'ajouter les handicaps physiques (moteurs, cécité) souvent accidentels (chute, coups, poliomyélite, irradiation atomique), une maladie ou celle d'un enfant (pour les femmes). Certains parlent d'auto-mise à l'écart à cause de capacités de voyance dès l'enfance, dont ils ne trouvent ni le sens ni l'utilisation. Dans tous les cas, il s'agit de positions irrecevables pour soi et pour les autres, ou de statuts hors normes voire transgressifs par rapport à la coutume, au mode de vie consensuellement considéré comme « normal ». Cette situation est ressentie comme une altérité aliénante par l'intéressé et déstructurante, source de désordres, par les proches, qui risquent à leur tour d'être marginalisés par l'en-

10. Cette étude n'est évidemment pas exhaustive (hormis le type urbain actuel présenté, d'autres types et sous-types de *fugeki* existent aujourd'hui et ont existé dans l'histoire). Elle souhaiterait mettre en lumière la continuité et les différences entre les uns et les autres.

11. Il existe également le type, non traité ici, de l'héritier de la fonction reprise après un parent, qui échappe à la marginalité première décrite dans ce paragraphe. À ce sujet, voir Anne Bouchy 1985 et 1992.

tourage et accusés de l'avoir générée. Une telle altérité tend donc à ne pas s'avouer et à être dissimulée par rapport à l'extérieur. En ce sens on peut dire que l'état premier du futur spécialiste de la possession est d'être à la fois hors normes et « hors lieu », démuné de toute référence positive à l'espace social et géographique dans lesquels il n'a pas sa place, ou n'en trouve pas de satisfaisante.

Cette altérité, dans son contenu comme dans ses représentations, peut aussi être considérée comme l'indice de l'intolérance et de la violence sociales (manifestes, mais surtout sous leurs formes subtiles et cachées) dans un groupe et à une époque donnés, la violence s'exerçant à la fois comme cause de la situation marginalisante et comme rejet de l'altérité ainsi créée. Et l'on peut relever que le passage d'une société aux structures familiales et locales fortes, encore présentes au début du siècle, à une société urbaine éclatée ne supprime pas ces phénomènes de marginalisation en tant que tels, mais en modifie le degré et l'expression. L'éclatement, mais non la disparition, des normes anciennes, coexistant avec des codes sans cesse recréés, a peut-être rendu encore plus fragile et plus éphémère la manière d'être au monde considérée comme « adaptée ».

C'est en général après avoir pris conscience de son impossibilité de construire une identité « normale » que l'individu ainsi marginalisé devient la proie des troubles psychiques (prostration ou violence) qui, par la suite, seront expliqués et reconnus comme signe de son « destin » de spécialiste de la possession. Mais il est clair que toutes les situations de mal-être ne donnent pas naissance à un tel spécialiste. L'environnement socio-culturel et l'attitude de l'individu concerné sont déterminants. Dans tous les cas interviendra une démarche en direction d'un ou de lieux précis à l'instigation d'un « guide », d'un intermédiaire (parent ou connaissance). Ce déplacement peut mener d'abord vers des institutions médicales. Mais pour qu'il débouche sur la prise en compte de la dimension « autre » du phénomène, il faut que l'intéressé (et généralement certains membres de sa famille, les uns et les autres s'opposant ainsi à la (aux) personne(s) à l'origine de la marginalisation) parvienne à un lieu de pratiques culturelles, divinatoires ou autres, et y rencontre la personne qui lui fera envisager son état comme transitoire. Cette rencontre, qui précède tout rite, introduit la possibilité d'interférences établies sur le mode personnel entre l'ordre social et l'ordre symbolique. Là, il lui sera déclaré ou suggéré qu'il est dépossédé de lui-même, de ce qu'il est réellement, mais aussi peut-être investi, « possédé » par une puissance étrangère – âme d'un mort ou d'un animal, divinité – dont il faudrait connaître le nom, la nature et les revendications. Et cette seconde partie du discours doit alors évoquer quelque chose pour l'intéressé. Si la grande majorité des futurs *fugeki* sont issus de familles laïques et, pour la plupart, reconnaissent plus tard « n'avoir jamais joint les mains » avant leur entrée dans cette voie, leur histoire individuelle révèle toujours une connaissance vague des pratiques de possession, un lien même ténu, mais parfois un rapport réel avec celles-ci. Et bien que dans les milieux citadins on ne puisse plus parler aujourd'hui de « vocation » née sous la pression du groupe local comme cela se produisait il y a encore une cinquantaine d'années dans les communautés villageoises, on peut néanmoins noter qu'il

existe, à des degrés variables, une « orientation » ou une « suggestion », diffuses mais réelles, données par l'environnement immédiat.

Socialement parlant, cette étape change le rapport des forces en présence, car l'unité sociale en cause est contrainte de reconnaître qu'il y a un problème en elle. Un triple choix s'offre alors : exclure totalement l'intéressé et continuer sans changements, se restructurer par rapport à lui ou se désintégrer. Quant au futur spécialiste de l'oracle, on peut dire que l'altérité qui le caractérise au début de son parcours est sa première identité – identité négative, par défaut –, et que le tournant initial dans son destin est la démarche active qui, depuis une mise « hors lieu » social, puis à partir de l'endroit où cette réalité a été formulée en paroles par un tiers, va le conduire là où il pourra rassembler les éléments constitutifs de sa fonction à venir.

Trajets vers la montagne ou l'approche du « monde autre »

Cette deuxième étape est caractérisée par l'instauration d'un rapport particulier et personnalisé d'une part à l'espace, d'autre part à une dimension ou un ordre différents, celui du « monde autre », *takai* 地界. Loin de s'engager vers la « normalité » consensuelle, le futur spécialiste des oracles quittant son statut de marginalisé passif devra acquérir volontairement une autre forme d'altérité : il devient *gyôja*, pratiquant de l'ascèse. En effet tous ceux que les circonstances amènent à prendre cette voie gagnent d'abord la montagne la plus proche afin de pratiquer l'ascèse de la cascade¹². Pour les habitants d'Ôsaka, ce sont les monts Ikoma.

Les montagnes sont considérées depuis l'Antiquité comme le séjour des dieux, des esprits, des âmes des morts et, par là, le lieu où se rendent ceux qui cherchent à entrer directement en contact avec eux. La condition préalable en est la pratique de certaines formes d'ascèse, dont les plus célèbres sont la marche, la retraite dans des grottes et l'entrée sous la cascade. Ces techniques d'ascèse ont été élaborées au cours des siècles par des *gyôja*, dits aussi *yamabushi* 山伏 « ceux qui couchent dans les montagnes », organisés en différents groupes ayant respectivement pour centres des temples-sanctuaires situés sur les montagnes les plus célèbres du Japon. Ces groupes ont été le support du *shugendô* 修験道 « voie (de l'acquisition) des pouvoirs par l'ascèse », qui, au cours de sa longue histoire, a opéré la fusion des divers éléments du fait religieux japonais : religion ancienne, cultes populaires, taoïsme, shintô, bouddhisme.

Gagner la montagne n'est pas un acte neutre, puisque c'est là que commence l'au-delà. C'est aussi aller à la rencontre d'une tradition en des lieux séculièrement visités par des générations de *gyôja* et de pèlerins. Tout habitant d'Ôsaka a au moins entendu parler de l'univers d'Ikoma. Assimilée tout entière au corps d'un dragon maître des eaux, la montagne Ikoma recèle de nombreuses cascades, près desquelles ont été édifiées les structures religieuses qui ont fait sa renommée dans l'histoire. L'enquête de 1985 recensait une quarantaine de cascades, centres

12. Voir Bouchy 1997, où sont présentées les caractéristiques de l'ascèse de la cascade, et ID. 1992.

actifs de pratiques. Mais le nombre réel est beaucoup plus élevé, car chaque ermitage crée généralement un espace où l'on peut « recevoir » la cascade.

Seul, ou guidé par un compagnon ou par celui (celle) qui devient son maître, le futur *fugeki* s'engage pour une période plus ou moins longue (cent, mille jours sont des unités temporelles courantes) dans un processus de déplacements incessants qui conduiront à une altération radicale de son comportement : il fréquente la cascade jusqu'à ce que la divinité ou l'âme qui l'a « investi » se manifeste en prononçant son nom. Or, comme il s'agit pour la plupart de laïcs actifs et chargés de famille, ils ne peuvent s'y rendre que durant la nuit ou à des moments de liberté généralement minutés. À ce stade la fréquence est quotidienne : une, deux, trois heures de trajet, une ou deux heures sur place ; le retour, les bras chargés des vêtements blancs mouillés avec lesquels il (elle) est entré(e) sous la cascade ; le reste du temps passé à courir pour assumer toutes les activités (professionnelles, ménage, soin des enfants, etc.) ; les nuits de veille, les phases de jeûne, l'apprentissage des récitationnelles rituelles. Tous reconnaissent qu'au cours de cette période « ils attiraient l'attention par leur allure étrange », « qu'ils effrayaient par leurs regards brillants, regardant ailleurs ». En outre peuvent avoir lieu des pèlerinages nombreux et lointains. Les convenances sont laissées de côté : femmes et hommes se côtoient la nuit, le langage peut devenir violent, les gestes incompréhensibles. Certains devoirs familiaux sont négligés, des habitudes sont brisées, les proches nécessairement malmenés. Mais à la différence de la marginalité première, cette altérité du *gyôja*, « pratiquant de l'ascèse », entre dans un cadre communément accepté par l'usage, qu'il y ait ou non adhésion de la part des tiers. S'il existe quelque opposition, elle n'est plus du même ordre, car le contact avec la montagne et la cascade sert de garant, ou même de (contre-) pouvoir avant toute acquisition de « pouvoirs ». Un *gyôja* est craint.

Quant à la mobilité spatiale, elle est à la fois le symbole du passage entre l'état initial et le but visé, et l'instrument de cette réalisation. Elle est, dans la dimension horizontale, le pendant de la tension verticale qui s'est instaurée pour le *gyôja* en attente de l'irruption-« descente » de l'« autre ».

Construction de la relation avec l'«autre»

Identité et rapport des sexes

Cette volontaire mise hors normes n'est en effet que l'aspect extérieur de cette seconde identité, qui doit être légitimée par le « descellement de la bouche », *kuchikiri* 口切り, c'est-à-dire le premier oracle obtenu en état de possession recherchée. Cet événement se produit souvent dans la montagne, sous la cascade, et il est à l'origine d'une double connaissance : le nom de la divinité protectrice et le type de rapport entretenu avec elle. Bien que ce rapport évolue tout au long de la vie du spécialiste de la possession avec l'acquisition progressive de la maîtrise de la « technique » de contact, il s'établit cependant sur un modèle qui restera inchangé. Dans le cas des *fugeki* citadins rencontrés au cours de ce travail, ce

modèle se présente sous deux formes distinctes : une minorité de femmes reconnaissent en cette divinité leur « époux », tandis que l'ensemble des hommes et la majorité des femmes voient en elle un « maître » dont ils sont le « disciple ». Il s'agit donc d'une part d'une alliance, de l'autre d'une affiliation, ou filiation spirituelle. Avant de proposer des hypothèses sur cette double représentation du rapport fondateur de la fonction de *fugeki*, il faut d'abord examiner la complexité de cette relation dans ses dimensions symboliques et sociales.

La prise de l'épouse humaine par un dieu serait le type ancien de la représentation du rapport entre le spécialiste féminin de la possession et son entité protectrice. On en trouve un exemple dès la première compilation des mythes (VIII^e siècle) avec l'histoire du dieu serpent mâle du mont Miwa visitant la nuit, sous une forme humaine, la femme qui transmet ses oracles¹³. Les femmes qui, aujourd'hui à Ôsaka, conçoivent leur lien avec le dieu protecteur en termes d'alliance, parlent également de celui-ci comme d'un dieu dragon, serpent ou renard, maître du lieu et de la cascade, tyrannique, jaloux (pouvant prendre aussi une apparence humaine) et s'incarnant dans son « épouse » lors des rites. Or, pour toutes les autres femmes, comme pour les hommes qui déclarent qu'il est leur « maître », ce dieu protecteur est pareillement un dragon, un serpent ou un renard. Et c'est de cette manière que sont le plus couramment représentés les dieux des eaux, du sol et de la montagne.

L'existence d'hommes transmettant des oracles est attestée dès l'époque la plus ancienne. Cependant, contrairement à ce qui se passe en Birmanie, par exemple, où le statut d'« épouse » d'une divinité caractérisant les femmes spécialistes des rituels de possession est également reconnu aux hommes qui les pratiquent et qui sont regardés comme étant, ou sont réellement, efféminés¹⁴, il ne semble pas qu'on puisse parler de féminisation de ce type de spécialistes masculins au Japon.

En effet, une vue d'ensemble de la situation réelle et symbolique de ces *fugeki* révèle que pour les femmes, qu'il y ait ou non reconnaissance du rapport d'alliance, la relation avec la divinité protectrice est exclusive, et explique ou justifie pour celles-ci l'impossibilité de tout rapport marital humain. Au mieux le mari humain devient un compagnon lointain, au pire il disparaît de leur vie. Le langage de l'alliance est principalement le fait de femmes qui n'ont plus d'époux humain. Celles qui ne tiennent pas ce langage, et ont généralement aussi de graves problèmes de couple, considèrent qu'il y a entre leur dieu protecteur et elles un rapport de maître à disciple, et ont plutôt tendance à parler d'« identité » avec la divinité : « Il n'y a pas de différence entre lui et moi » ; « Lui et moi nous sommes un seul et même corps » ; ou encore « J'ai un esprit masculin dans un corps de femme ». Cependant chez les premières, comme chez les secondes, on peut constater une « virilisation » intérieure et, à différents degrés selon les cas, également extérieure.

Inversement les hommes, qui reconnaissent en cette divinité leur maître, conservent leur épouse humaine. Bien plus, le mariage en serait même consolidé

13. *Nihonshoki* (Chroniques du Japon), 7^e et 10^e année du règne de l'empereur Sujin.

14. Cf. Brac de la Perrière 1989.

et l'épouse se met à soutenir avec un zèle accru les activités rituelles du mari. Ces hommes s'identifient aussi à leur dieu protecteur et ont souvent un aspect extérieur fort, imposant, voire rude.

Chez les femmes comme chez les hommes, une fois instaurée, cette relation avec la divinité protectrice se manifeste extérieurement par une transformation de l'état physique et de la personnalité, dont le pôle actif et masculin se trouve renforcé.

Alliance et lignée initiatique

Il semble justifié de penser que c'est en rapport avec l'instauration de la patri-linéarité (généralisée dès la fin de l'époque ancienne dans l'aristocratie et depuis le Moyen Âge dans toute la société japonaise) au sein de laquelle autorité et pouvoir sont aux mains de l'époux maître de maison/chef de lignée, que la fonction des *fugeki* femmes ait été préférentiellement représentée et légitimée par le symbolisme de l'alliance avec un dieu masculin. Ce symbolisme met en premier lieu l'accent sur l'état de soumission de la spécialiste, prise comme épouse, la situant ainsi à l'opposé du chamane sibérien qui prend une épouse de l'autre monde.

Face à cela, la représentation de la relation entre divinité et *fugeki* en tant que rapport de maître à disciple fait porter l'accent sur la transmission d'une connaissance. Cette relation avec l'autre est aussi le modèle mythique ou symbolique de la relation réelle avec le maître humain. Elle se réfère à l'existence de la transmission d'un enseignement secret, initiatique par la divinité à l'origine d'une lignée spirituelle. Cette relation de maître à disciple signifie pour ce dernier – comme pour l'épouse dans l'alliance – que d'une part il y a sortie de la lignée d'origine et entrée dans une autre – que l'on peut nommer « lignée initiatique » – et que d'autre part cette rupture procure un changement de statut conféré par le rang et le prestige du maître.

Union prestigieuse (mariage hypergamique) et entrée sous la tutelle d'un maître religieux ou laïc (en l'un des arts) ont été tout au long de l'histoire des moyens importants de s'élever dans la hiérarchie sociale. Dans les deux cas s'établit une double relation verticale : de domination interne de l'époux et du maître sur l'épouse et le disciple, mais aussi de supériorité hiérarchique de ces derniers sur les tiers, acquise par le rejaillissement sur eux du prestige des premiers. On peut donc considérer que, pour les hommes en particulier, le rapport de maître à disciple avec le dieu protecteur est le symétrique exact de la relation d'alliance de celui-ci avec les femmes, mais que, dans sa finalité, il est son opposé potentiel. Ces deux types de rapport sont en effet symétriques, puisque, à partir d'une rupture avec la lignée d'origine (ici, humaine), c'est-à-dire aussi avec la situation marginalisante initiale, et étant donné la supériorité reconnue aux divinités dans le contexte religieux japonais, alliance et relation initiatique avec le dieu protecteur signifient et légitiment conjointement une forme de soumission et l'ascension sociale de celui qui acquiert le statut de *fugeki*. Mais ils sont opposés dans leur finalité, puisque, dans l'alliance, la femme conserve toujours à l'égard du pôle dominant sa position d'altérité complémentaire, tandis que dans la relation initiatique de maître à disciple, ce dernier d'abord dominé est potentiellement

destiné à devenir l'égal du maître face à d'autres disciples. Cette potentialité s'actualise en fait dans de nombreux cas, où le disciple, auto-identifié à la divinité, prend son indépendance à la suite d'une rupture plus ou moins violente avec le maître humain, et établit sa propre lignée initiatique.

On voit par là en quoi la référence aux systèmes d'alliance et de lignée initiatique légitime la construction de deux modes distincts du rapport à la divinité protectrice. Mais l'existence de cette dualité et le fait que les femmes puissent revendiquer l'un ou/et l'autre comme système référentiel fondent aussi l'ambiguïté du statut des *fugeki* et de leur fonction. Celle-ci se caractérise en effet, comme on le constatera plus loin, par la combinaison et l'alternance de la soumission et de la domination dans l'action rituelle. En raison de cette ambiguïté, « prise d'épouse » et « prise de disciple » par le dieu protecteur, bien que structurellement opposées à la prise d'épouse de l'autre monde par le chamane sibérien, ne peuvent être assimilées à une simple « inversion de l'alliance », comme le suggère Roberte Hamayon. Et ce serait là précisément la particularité de ce type japonais de spécialistes du contact direct avec les entités spirituelles.

Il existe enfin une autre représentation de la relation avec l'entité protectrice : celle de la transmission linéaire par filiation, inséparable du culte des ancêtres divinisés, qui s'est perpétuée au cours des siècles dans la société traditionnelle¹⁵. Cependant on ne rencontre guère ce type de rapport aujourd'hui chez les spécialistes citadins indépendants. En effet une telle transmission, qui repose sur le culte d'une divinité considérée comme l'ancêtre mythique de la lignée, implique aussi une transmission linéaire réelle de la fonction, de génération en génération, et une localisation précise du lieu originel du culte. Cela n'est d'ailleurs pas incompatible avec la conception du rapport à la divinité considéré comme une alliance : le côté masculin de la lignée accaparant la fonction de prêtrise, tandis qu'il délègue celle de la possession oraculaire aux épouses ou aux filles¹⁶.

La transmission linéaire par filiation (depuis un ancêtre mythique ou divinisé) subsisterait néanmoins comme référence idéale. De fait, les *fugeki* cherchent généralement à trouver (ou construire) un lien entre leur dieu protecteur et une divinité anciennement vénérée dans leur famille, et entre eux-mêmes et un parent qui aurait été spécialiste religieux. Il faut savoir en outre que sont appelées « lignées du sang » (*kechi myaku* 血脈) les lignées spirituelles par excellence : celles des moines bouddhistes et des ascètes du *shugendô* fondées sur la transmission d'un enseignement initiatique¹⁷. C'est là sans doute une référence extrême de cet

15. Yanagida 1973a.

16. L'un des exemples les plus célèbres est celui de la princesse impériale qui, à chaque nouvelle intronisation de souverain, prenait, pour la durée du règne, la charge de *saigû* 齋宮, princesse (chargée du) culte des dieux, au sanctuaire shintô d'Ise, où était vénéré l'ancêtre mythique de la lignée impériale, la déesse du soleil, Amaterasu. Ce système qui perdura jusqu'au XIV^e siècle, mais fut codifié à l'extrême, était plus cultuel que possessionnel. C'est l'un des rares cas où la virginité était la condition de cette fonction religieuse féminine. Cf. Héral 1994 et Yanagida 1973a.

17. Selon la tradition, cet enseignement est toujours issu de l'un des bouddhas non historiques (Dainichi 大日如来, Mahāvairocana, par exemple) et retransmis par les patriarches, les maîtres mythiques et tous les maîtres humains historiques successifs jusqu'au dernier initié.

idéal de légitimation par assimilation à une lignée d'héritiers par le sang¹⁸. Dans tous les cas, alliance et filiation (spirituelle ou réelle) comme modalités fondamentales du rapport à la divinité protectrice semblent remarquablement fidèles aux modèles sociaux dominants, qui sont ainsi reproduits avec toutes leurs contraintes et projetés dans le monde de l'altérité.

Le cadre du *shugendô*

Les systèmes référentiels d'alliance et de lignée initiatique font apparaître deux pôles, masculin et féminin, de la relation à la divinité protectrice qui sont ainsi conjointement valorisés mais néanmoins différenciés. On peut voir là une conséquence de la mainmise séculaire sur les techniques de possession par les ascètes du *shugendô*, l'une des branches de la religion japonaise dans laquelle celles-ci ont été le plus longtemps et le plus largement utilisées. Le *shugendô*, fondé sur le culte des divinités des montagnes associées ou assimilées à des entités bouddhiques, repose en effet sur une idéologie et une pratique du contact direct avec ces entités. C'est dans ce cadre qu'on peut retrouver tous ces éléments essentiels que sont la transmission par l'initiation, l'ancrage dans les montagnes – résidence et corps mêmes des dieux –, les diverses pratiques de l'ascèse, les traditions de « voyage » dans l'au-delà et celles de la « descente » des divinités, enfin l'association des maîtres des rituels avec les femmes spécialistes de la possession. C'est dans le *shugendô* qu'existe la plus grande variété des modalités de rapport avec les entités et les puissances¹⁹. Or il est centré sur les hommes, aussi le pôle masculin y est-il toujours valorisé.

La montagne Ikoma est un centre ancien du *shugendô*. Nombreux d'ailleurs sont les temples et ermitages construits sur ses flancs qui sont affiliés à l'un ou l'autre de ses principaux centres. Et il est certain que les traditions du *shugendô* constituent toujours le corps des croyances et des pratiques de ceux qui se dirigent vers la montagne. Ainsi le fait qu'une majorité de femmes aujourd'hui déclarent que la relation avec leur dieu protecteur est de type initiatique peut-il être compris comme l'expression de l'impossibilité, pour une citadine du XX^e siècle finissant, de penser en termes d'union maritale son rapport avec la divinité dragon ou renard. Mais on peut sans doute y voir également la marque de l'influence du *shugendô* sur l'ensemble de ces pratiques qui, en fournissant à ces femmes les clés de cet univers de représentations, leur permet d'emprunter le langage masculin pour nommer autrement qu'alliance leur relation avec cette divinité. De même, qu'un état ou un comportement, que les spécialistes du psychisme s'offrent à traiter cliniquement, puisse être envisagé encore aujourd'hui, à Ôsaka, comme étant « peut-être » le signe d'un destin de *gyôja*, de *fugeki*, doit sans doute être également mis au compte de la vitalité du *shugendô* et de sa marque durable sur les mentalités jusque dans les grandes cités.

18. Comme le révèlent aussi les règles d'alliance, d'« adoption » et de parenté dans la société japonaise laïque ; à ce sujet, voir l'analyse de Simone Mauclair (1996).

19. Cf. Miyake 1996 : 21-42.

Or cette pérennité a pour centre de gravité la montagne, seuil du monde autre. Attirés jusqu'au fond des petites combes d'Ikoma parce qu'ils ont entendu parler de cascades sous lesquelles on peut « entrer », les *gyôja* qui y expérimentent la « descente » première de leur dieu protecteur considèrent désormais cet endroit comme celui de leur « vraie » ou « seconde naissance ». Certains y sont restés toute leur vie. Mais quels que soient les événements ultérieurs, tous y reviennent toujours comme dans « leur pays natal », contribuant ainsi à perpétuer la connaissance des pratiques et des lieux. Par là ils témoignent aussi de la prégnance d'une représentation de la montagne et de sa divinité qui sous-tend toutes les autres et se trouve au centre des pratiques d'ascèse du *shugendô* dites d'« entrée dans la montagne » : celle de la matrice d'où l'on (re)naît après être passé par la mort rituelle (c'est dans ce contexte que les pérégrinations des *gyôja* dans les montagnes apparaissent comme l'équivalent matériel et le moyen symbolique du « voyage » dans l'autre monde). Considérer que l'on est « né » en ces lieux permet ainsi de dépasser l'antinomie alliance/filiation ou filiation/transmission initiatique : le *fugeki* est à la fois épouse et enfant, ou fils spirituel et enfant des puissances résidant dans la montagne.

Vers une identité autre

Le seuil entre spécialiste de la possession et « possédé »

Lieu et parole (de la première possession) sont ainsi pour le *gyôja* les éléments fondamentaux à partir desquels il va pouvoir établir son rapport avec le dieu protecteur, c'est-à-dire aussi construire sa propre histoire, celle de son insertion dans un système référentiel et dans un espace où il a sa place. Cependant cela n'est pas suffisant pour qu'il soit installé dans la fonction de spécialiste de la possession et de l'oracle : sont nécessaires un espace, une pratique et un langage rituels.

La première possession avec oracle est suivie du rite de l'« installation de l'Âme » (ou principe actif de la divinité), *mitama osame* 御魂納め, sur un autel, modeste en général à ce stade, dans l'habitation du *gyôja*. Cette installation d'un autel est pour lui une façon de rendre officiel le processus de sa transformation. Elle le contraint souvent à surmonter un affrontement avec les proches et des difficultés financières pour l'achat des matériaux et offrandes. Dans la pratique, on s'aperçoit que ce rite se déroule sous diverses formes. La structure fondamentale est cependant toujours la même : idéalement, sur les lieux où réside la divinité, dans la montagne, le maître humain contraint – souvent avec violence – le *gyôja* à « faire sortir » de lui (de son corps) par ses propres moyens l'entité qui s'est précédemment manifestée par l'oracle. Celle-ci est immédiatement « déposée » dans un réceptacle, où un objet (plaquette de bois ou de papier portant l'inscription de son nom, pierre, etc.) constitue désormais son « corps divin ». Le tout est transporté immédiatement et enfermé dans le coffret à vantaux fermés formant le centre de l'autel construit pour le rite. Cette mise à distance de l'entité descendue ne doit pas être assimilée à un exorcisme, défini comme « faisant tomber »

(*otosu* 落とす) l'agent de possession et non le « faisant descendre » (*orosu* 降ろす), ce qui est propre au rituel oraculaire. En effet, tandis que l'exorcisme vise à mettre un terme à l'intrusion de l'entité (notamment pour les âmes des morts ou celles des animaux), en établissant celle-ci en un lieu, extérieur à l'habitation, où le culte et les offrandes doivent la fixer (dans un mouvement de distanciation censé éviter tout renouvellement de l'intrusion), cette « installation » est au contraire le moyen et le signe de l'instauration d'un mode de contact direct et à double sens entre agent et destinataire du culte. L'exorcisme est utilisé dans le cas où un individu est reconnu investi (on le dit « possédé », par une âme par exemple, *rei ga tsuite iru*) par une entité et (temporairement ou définitivement) incapable d'assumer une relation personnelle avec celle-ci. Ce qui précisément distingue le *fugeki* du « possédé » ainsi défini, c'est d'abord la part active (les pratiques d'ascèse) qu'il prend dans la transformation de sa situation initiale, ensuite le fait qu'il peut à la demande se laisser investir par la divinité sans retomber dans un état d'altérité marginalisée socialement. C'est en cela qu'est déterminante pour le destin du *fugeki* l'expérimentation de sa capacité de « faire descendre », « laisser parler » puis « renvoyer » la divinité, lors de ces rites initiaux de première possession et d'installation. Il tentera alors, généralement seul, par la pratique, de transformer cette expérience première en une technique, puis une maîtrise. Cette technique non seulement est inséparable, mais dépend à la fois de la structure rituelle de sa mise en œuvre et du discours sur son efficacité que tiennent les *fugeki* comme ceux qui y ont recours.

L'ambivalence de l'acteur rituel

Les rites de possession²⁰ actuellement pratiqués par les *fugeki* citadins sont pour la plupart de type « simple » : le spécialiste assume seul le double rôle de maître du rituel qui appelle, fait descendre, interroge et renvoie les dieux, et de support incarnant ceux-ci qui parlent par sa bouche à la première personne. Au cours du même rite, il peut ainsi passer d'un rôle à l'autre, de l'interrogation à la réponse sans que cela soit marqué par une différence notable de comportement. De cette réponse, il se souvient en général et il en interprète ensuite le sens avec les consultants. Dans cette forme rituelle, sa fonction ambiguë, à la fois active et passive, coïncide avec la conception du *fugeki* « disciple » soumis au dieu, mais aussi identifié à lui et agissant à son instar.

Face à ce rite simple existe le rite à deux ou à trois (avec ou sans assistants). Ce second type a été utilisé depuis l'époque la plus ancienne. Relaté dès les chroniques du VIII^e siècle, il a été conjointement pratiqué dans le shintô, dans le *shugendô*, et d'une façon particulièrement vivante dans les confréries centrées sur le culte du mont Ontake, qui en perpétuent les traditions jusqu'à nos jours. Chez les *fugeki* citadins, les divinités sont le plus généralement « incorporées » soit par une femme spécialiste de la possession, soit par un jeune *gyôja*, sous la direction d'un maître du rituel. Dans ce cas, la notion de « prise d'épouse » par la divinité

20. Pour la description de ces différents types de rites, voir Anne Bouchy 1984, 1985, 1992.

englobe à la fois le rapport fondamental du spécialiste avec sa divinité protectrice et le mode de contact rituel. Mais il faut noter que celle/celui qui transmet l'oracle participe à la descente de la divinité sur elle/lui, en contribuant activement à l'instauration de son propre état de possession.

Mais le maître du rituel peut aussi utiliser un simple médium, complètement passif. Ces médiums, qui peuvent être des hommes (le plus souvent des subalternes ou des gens « simples ») ou bien des femmes de tous âges, ou encore des enfants, sont appelés par des noms qui sont tous des variantes d'« enfant » et de « support (pour la Venue [de la divinité]) ». Il n'est plus question d'« épouse ». Désignant une identité en deça de toute différenciation sexuelle, ces appellations mettent l'accent sur une relation de dépendance pure et simple à la divinité comme au maître du rituel. Elles témoignent aussi d'une hiérarchie de la possession rituelle au Japon, où sont clairement distingués les « disciples », les « épouses » et les « supports-enfants » des divinités.

Au cours de ces rites, qu'ils soient de structure simple ou complexe, le dieu protecteur est d'abord invoqué, mais ce n'est pas toujours lui qui « descend ». Dans un même rite, les possessions se succèdent et sont le fait d'entités distinctes qui ont en général un lien avec les participants (les défunts font plutôt « passer leur message » par le truchement du dieu protecteur et la possession par les âmes des morts n'est qu'accidentelle pour les *fugeki* étudiés ici, qui revendiquent une identité différente de celle des spécialistes de la possession invoquant des morts)²¹. Elles peuvent se manifester par des comportements violents (sauts, cris), mais sont toujours caractérisées par une parole : l'oracle, dont le ton, le style, le contenu permettent de reconnaître l'entité descendue, qui se nomme. Cet oracle est le but essentiel du rite.

Un moi à facettes multiples, opposées et changeantes

Si les *fugeki* actuels utilisent surtout le rite simple, c'est essentiellement pour des raisons pratiques, par manque d'assistants, car ils connaissent et emploient le rite complexe à l'occasion. Dans ce dernier cas, ils peuvent assurer soit le rôle de maître du rituel, soit celui de support du dieu. Tout cela contribue à renforcer l'image à la fois ambiguë et ambivalente qui est la leur : transmetteurs d'oracle dominés et maîtres contraignant les dieux à se manifester ; êtres humains incarnant les dieux, qui peuvent aussi présenter des comportements animaux lorsqu'ils font descendre un renard sur eux ; serviteurs des divinités, qui maîtrisent les entités inférieures ou néfastes, se rebellant toujours au départ contre la domination que leur impose leur dieu protecteur, mais déclarant finalement qu'ils sont « un » avec lui.

Ce dieu protecteur participe aussi de ces valeurs doubles : à la divinité protectrice originelle (dragon, serpent, renard, eux-mêmes symboles par excellence des êtres intermédiaires entre les mondes) se superpose souvent une entité bouddhique (ou shintô, selon l'orientation religieuse adoptée). Dans de très nombreux

21. Voir Sakurai 1974-1977 et Kawamura 1991.

cas, il s'agit de Fudô myôô 不動明王, le Roi de Science immuable (Acalanâtha), figure centrale du panthéon du *shugendô* et qui, par son apparence terrible, est le symbole par excellence des « pouvoirs » acquis par l'ascèse, mais aussi de l'union de l'immobile et du mobile, de l'eau et du feu. Cette superposition des entités culturelles apparaît comme le doublet de la relation entre *fugeki* et divinité protectrice : les forces chthoniennes, aquatiques « inférieures » (du dragon ou du renard) sont « élevées » (mais aussi dissimulées) par le prestige de l'entité bouddhique (ou shintô), qui représente alors l'aspect plus universel et la face officielle de la divinité. Or toutes ces entités shintô ou bouddhiques dites dominantes sont en fait secondaires, voire « subalternes » ou marginales par rapport aux bouddhas et dieux supérieurs des panthéons du bouddhisme et du shintô. En outre, chaque divinité est également conçue à la fois comme unique (« mon dieu protecteur le Dragon blanc », par exemple) et multiple (présente dans toutes ses incarnations), ici (sur l'autel de tel *fugeki*) et ailleurs (dans la montagne d'Ikoma et tous ses autres oratoires). Cette conjugaison de l'ambiguïté (ni seulement Dragon ni seulement Fudô myôô ; ni seulement être humain hors de l'ordinaire ni seulement semblable à tous) et de l'ambivalence (serpent et entité bouddhique ; être humain et divinité), au cœur de la construction des identités et des rites²², est pour le nouveau *fugeki* l'axe autour duquel se forge sa propre identité. Les rituels sont l'espace autorisé et légitimant du déploiement de ce moi démultiplié. Or, dans ce processus, il est pris dans un cercle de dépendances : cette activité rituelle fondatrice de son identité repose sur la demande, c'est-à-dire sur la reconnaissance par les tiers de l'efficacité du langage des rites.

Fonction et place du médiateur

Don et dette

La nécessité où se trouvent les *fugeki* d'accepter les demandes se traduit par la règle de l'échange de dons. En effet, regardant tout ce qu'ils reçoivent, en particulier les pouvoirs et les biens matériels, comme leur étant « donné » par la divinité (en tant qu'effet et « preuve » de leur qualité d'épouse ou de disciple), ils se considèrent en état de double dette permanente. Ils doivent « rendre » : c'est pour eux ce qui fonde leur fonction socio-religieuse, unanimement définie comme étant une « aide aux autres », *hitodasuke* 人助け. Les pouvoirs doivent ainsi être utilisés pour autrui, les biens matériels partagés. Mais en outre, cette restitution doit contenir aussi la part du donateur : tout don est d'abord déposé en offrande sur l'autel ; le culte de la divinité doit se perpétuer ; des fidèles, des disciples doivent être rassemblés. Beaucoup expriment l'inexorabilité de l'échange en disant que tout arrêt de l'activité (l'actualisation de l'échange) ou toute tentative d'appropriation personnelle signifierait pour eux la mort. Et l'on cite à l'envi le cas de tel

22. Au sujet de l'acte rituel comme combinant idéalement l'ambiguïté et l'ambivalence, voir l'analyse de Marc Augé (1994 : 50 sq.).

ou telle qui, s'étant laissé(e) déborder par ses « désirs », a fini lamentablement seul(e) dans le ruisseau. Cependant la divinité est elle aussi reconnue par tous les *fugeki* comme leur « débitrice ». Elle a besoin de leur corps, de leur bouche pour se manifester, s'exprimer : car c'est le moyen par lequel elle peut continuer à s'élever dans la hiérarchie sacrée. Ainsi la ritualisation de la fonction de *fugeki* correspond-elle à la mise en place d'un système de relation triple : entre *fugeki* et divinité protectrice, entre le groupe de fidèles et celle-ci, entre le *fugeki* et le groupe. Si le groupe reçoit prestige et bienfaits grâce à l'intervention du *fugeki*, et si la relation dieu-*fugeki* occupe la partie visible de l'ensemble, c'est en fait la relation entre ce dernier et le groupe (la société) qui est le fondement de ce système, dont l'enjeu est le statut et la subsistance du *fugeki*, soit aussi son pouvoir.

Traitement de l'infortune et itinérance

Le critère essentiel de l'appréciation d'un *fugeki* comme tel est sa capacité de « voir », de « dire » les causes cachées, d'« agir » de façon « efficace » face à tout cas qui lui est soumis. Les premiers consultants sont généralement les personnes qui ont soutenu le *gyôja* (parfois contre sa famille) dans sa démarche initiale et lors du rite d'installation. Ils forment ainsi le noyau à partir duquel se répand l'information : « Untel a l'air de voir ». Dans une ville comme Ôsaka, plutôt qu'à l'intérieur des communautés locales (les quartiers), ce sont les réseaux de connaissances, de collègues qui servent de relais. Les consultants viennent de tous milieux. Tous sont affligés d'un « mal-être ». Pour une bonne moitié d'entre eux cela se traduit par des problèmes de santé, mais aussi par des difficultés d'ordre individuel, familial, communautaire, physiologique, psychologique, économique, politique, etc. Des témoignages recueillis auprès d'un grand éventail de consultants de ces nombreux *fugeki* se dégagent deux raisons principales pour lesquelles ceux-ci choisissent de s'adresser à eux plutôt qu'à d'autres spécialistes religieux : d'une part, unanimement, ils recherchent le « traitement » personnalisé que fait vivre à chacun le rite de possession oraculaire ; d'autre part, chacun insiste sur l'attrance qu'il ressent personnellement pour la personne, le dieu protecteur, la spécialité, le lieu de résidence, les références d'un *fugeki* particulier.

Premier motif de choix : face à tous les moyens – scientifiques, médicaux, paramédicaux, religieux – de traitement de l'infortune et des maladies dont dispose aujourd'hui le citoyen, les diverses pratiques rituelles des *fugeki* ont en effet en commun d'être un événement à multiples registres de significations, pas seulement symboliques ou sociales, mais aussi aux importantes implications affectives, émotionnelles, physiques, politiques (puisque un pouvoir est toujours l'enjeu plus ou moins caché de ces médiations) et économiques. Ces rites permettent de résoudre les situations conflictuelles ou autres grâce à l'oracle, qui est érigé en référence absolue, et à la possibilité de déplacer le problème. La grande majorité des oracles « révèle » une cause inscrite dans le passé proche ou lointain et/ou dans la dimension autre (ancêtres, âmes de morts pour qui les cérémonies funéraires ou postfunéraires n'ont pas été correctement accomplies ; ancienne divinité du sol ou de l'habitation, oubliée et/ou offensée en raison de l'édifica-

tion d'un bâtiment sur son lieu de « résidence » ; appel à pratiquer le culte de tel ou tel dieu). L'oracle est ainsi plutôt l'instrument d'une construction du présent comme point situé sur une ligne verticale reliant passé et futur recomposés, que celui de la fixation du problème à un niveau horizontal qui établirait une relation de responsabilité entre vivants. Ici le langage de la possession apparaît idéologiquement orienté par un modèle d'ordre social valorisant l'évitement des conflits entre vivants. Par ailleurs, les *fugeki* proposent aussi un triple déplacement du problème reproduisant leur propre parcours ; d'abord du moi vers l'autre : instauration du culte d'une divinité qui devient le point de référence dans la dimension autre ; puis de l'extérieur vers l'intérieur : intériorisation de la démarche pour régler le problème par la pratique individuelle de l'ascèse ; enfin dans l'espace : ils emmènent avec eux les consultants dans leurs pèlerinages à la montagne Ikoma et aux autres lieux de leurs pratiques. L'importance et la fréquence des pérégrinations est en effet un autre caractère commun à tous les *fugeki*. À partir des deux points fondamentaux que sont la résidence de leur dieu protecteur dans la montagne Ikoma et l'autel installé chez eux, des déplacements réguliers (aux dates de célébration rituelle des divinités concernées) et exceptionnels (dans des circonstances qui exigent une ascèse ou une démarche spéciales) les conduisent vers une constellation de temples, sanctuaires, cascades de l'ouest du Japon (et parfois plus lointains), qui finissent par dessiner un périmètre fixe de références spatiales et symboliques. À l'intérieur de cet espace s'inscrivent aussi les autels qu'ils installent et devant lesquels ils effectuent un rite mensuel chez les consultants devenus des fidèles. Ainsi la rencontre avec l'un de ceux-ci conduit-elle les consultants à découvrir et maintenir vivant tout un ensemble de lieux liminaires aux confins des zones urbaines et au fond des montagnes, et à créer aussi d'autres lieux identiques à l'intérieur même des cités : c'est en prenant leur place dans cet ensemble que les consultants trouvent la solution de leurs problèmes et leur sens. Cette relation à l'espace, faite de mobilité et de fixation ponctuelle, rattache les *fugeki* d'aujourd'hui à certains de leurs prédécesseurs, hommes et femmes, qui jusqu'à un passé récent n'étaient pas sédentarisés, ou l'étaient seulement partiellement, et parcouraient des circuits reconnus comme leur zone d'influence plus ou moins exclusive²³. Ils n'étaient eux-mêmes qu'une partie de toute une population d'itinérants et d'errants aux activités magico-religieuses ou profanes, qui n'ont cessé de jouer un rôle de médiateurs à tous les niveaux de la société japonaise.

Éléments de la dynamique religieuse globale

Actuellement, les spécialistes urbains de l'oracle se distinguent cependant de ces derniers et les uns des autres par l'originalité de leurs réalisations individuelles, second motif de choix pour les consultants. En effet, à partir d'une même structure rituelle et d'une conception identique de la relation au monde autre, chacun d'eux fait preuve d'une capacité de recomposition des traditions

23. Hori 1975 : 651-707 ; Kanda 1987, 1990 ; Yanagida 1973a, 1973b.

qu'il organise selon une ordonnance propre. Ainsi l'oracle garde-t-il sa fonction de parole légitimante essentielle, de même que tous utilisent à divers degrés les techniques de divination, astrologie, géomancie, physiognomonie traditionnelles, mais ils y associent des connaissances scientifiques de pointe (énergie, magnétisme, médecine), des éléments étrangers (yoga). De même, ils ont su conserver vivante l'osmose des univers bouddhiste et shintô par delà toutes les séparations que leur firent subir les brutales et artificielles interdictions de la période Meiji, sans pour autant verser dans un conservatisme formel. Bien au contraire, leurs panthéons comme les formes de leurs rituels témoignent d'une capacité d'innovation permanente. Confrontés aux problèmes les plus cruciaux de la société citadine, ils sont amenés à trouver des solutions originales qui réconcilient les valeurs « obscures » – représentées par la possession, l'oracle, les pratiques dans la montagne, dévalorisés comme superstitions par la modernité – et les connaissances rationnelles largement implantées par l'instruction et diffusées par le flux des informations. En cela, ils s'apparentent aux prophètes qui, comme le souligne Pierre Bourdieu (1971 : 331), manifestent « l'aptitude à formuler et à nommer ce que les systèmes symboliques en vigueur rejettent dans l'informulé ou l'innommable et à déplacer ainsi la frontière du pensé et de l'impensé, du possible et de l'impossible, du pensable et de l'impensable ».

Cette aptitude créatrice s'inscrit dans la dynamique religieuse globale. En effet, dans leur souci d'apporter des solutions toujours plus adéquates aux problèmes qui leur sont soumis, et afin d'entretenir leur particularité culturelle, les *fugeki* qui empruntent plus ou moins librement des éléments à toutes les formes de la religion établie en marge de laquelle ils exercent leurs activités, affinent, par leurs réponses, la sensibilité religieuse de leurs consultants. Ceux-ci, au bout du compte, évaluent les pratiques shintô et bouddhiques du moment, essentiellement collectives, accomplies dans le cadre des communautés locales (célébrations des divinités tutélaires au sanctuaire local) ou familiales (rituels bouddhiques pour les défunts au temple où sont conservés les plaquettes et registres funéraires des familles d'une même paroisse), mais aussi individuelles (pèlerinages pour un vœu, par exemple) à l'aune de l'apport particulier du/des *fugeki* au contact de qui ils se trouvent. Cette sensibilité de leurs fidèles et consultants, comme les pratiques qu'elle engendre, peut se diffuser et s'imposer alors comme une nouvelle norme. Et l'on voit ainsi certaines de leurs pratiques reprises plus ou moins ouvertement et rapidement par des membres du clergé institutionnel, en général d'abord en opposition à l'autorité centrale, puis (si cela se révèle « payant » dans tous les sens du terme) avec l'accord de celle-ci. Cette intégration des créations originales des *fugeki* (nouveau culte, élément d'un rite, ascèse, etc.) aux systèmes religieux établis, tout en les légitimant officiellement, leur fait aussi perdre de leur efficacité qui est liée précisément à leur non-conformité, et par là-même suscite une autre demande à l'adresse de ces derniers, et ainsi de suite. L'activité des spécialistes du contact direct avec les dieux et les âmes peut donc être considérée comme étant un ressort non négligeable de la dynamique sous-tendant l'ensemble du champ religieux dans la longue durée.

Tous cependant ont le souci de protéger leur liberté face aux institutions religieuses, même s'ils s'affilient formellement à l'une ou l'autre. Comme on l'a vu précédemment, la transgression se situe non pas à l'égard des règles doctrinales ou hiérarchiques, mais dans le non-respect de l'échange. Aussi cette indépendance comme l'absence ou le peu de signes extérieurs distinctifs leur confèrent-ils une place particulière dans le paysage religieux japonais. Ils se distinguent des spécialistes de la religion institutionnelle (moines bouddhistes et prêtres du shintô) en ce que leur rayon d'action ne correspond pas aux frontières des communautés locales, en ce qu'ils ne s'appuient pas sur une doctrine officielle et qu'ils sont hors structures hiérarchiques (même si beaucoup suivent des « séminaires de formation » du bouddhisme ou du shintô et « achètent » des certificats ou titres officiels pour être autorisés à exercer et/ou se protéger contre toute identification à des « chefs de secte »). Ils diffèrent également des fondateurs des nouvelles religions ou des nouveaux mouvements religieux (ou des sectes) ayant pris le statut officiel de « groupements religieux à personnalité juridique », en raison de l'absence de structure administrative, missionnaire et encore moins d'entreprise financière de leur groupe, et surtout de volonté d'embrigadement ou de publicité. D'eux-mêmes, ils se définissent comme remplissant une triple activité : « Je cumule les fonctions de *gyôja* (pratiquant et dirigeant l'ascèse), de *dai* « substitut » (nom donné dans cette partie du Japon aux spécialistes de la possession ayant pour dieux protecteurs les dieux renards-Inari) et de *miko* (terme qui à Ôsaka désigne les femmes faisant descendre les âmes des morts).» Officiellement ils ont le statut de *kitôshi* 祈祷師 «maître des rituels», et s'ils occupent ainsi une position inférieure à celle des moines bouddhistes et des prêtres du shintô, ils sont néanmoins au-dessus de toutes les catégories de devins, voyants, astrologues ou guérisseurs, mais se considèrent avant tout « différents ». Adonnés à leur fonction de médiateurs avec le monde autre et accomplissant des rituels, ils sont cependant ancrés dans la laïcité et, pour la presque totalité, sont mariés et ont une famille. Les lieux où ils exercent, chez eux devant leur autel, dans la cité, ont aujourd'hui de plus en plus tendance à perdre le caractère ouvert des temples ou sanctuaires de leurs prédécesseurs, pour celui de consultation privée, garantissant l'anonymat aux consultants, ce qui rend souvent difficile le travail d'enquête. Cette position médiane entre le religieux et le profane n'est pas nouvelle au Japon. Elle a pour référent le modèle séculaire du « laïc-religieux », incarné dans les milieux populaires par de nombreux types de médiateurs²⁴.

Cette situation intermédiaire dans l'univers religieux, ainsi que les divers aspects de la fonction des *fugeki*, montrent en quoi l'identité de ceux-ci ne s'inscrit pas dans les normes sociales ordinaires. Mais contrairement à l'altérité première à l'origine de leur parcours, cette dernière forme d'altérité-identité a ses normes propres et, à la différence de la seconde qui est celle du *gyôja* investi seul

24. Yanagida 1973b ; Gorai 1975 : 1-47.

dans son ascèse, elle repose sur un rapport socialement construit, dont l'instrument privilégié est la recomposition médiatrice. C'est en effet en tant qu'« altérité » structurée en elle-même (par la relation au dieu protecteur) et structurante pour les autres (par les pratiques rituelles) que leur position est acceptée par l'ordre social, aux franges duquel elle reste cependant « identité autre ». En ce sens, le parcours identitaire du *fugeki* peut être vu comme la capacité d'inverser la valorisation négative de l'altérité sociale, de la différence individuelle, qu'il expérimente sous trois formes. La deuxième d'entre elles, l'altérité du pratiquant de l'ascèse, a un caractère transhistorique. Les deux autres, au contraire, sont deux pôles historiquement marqués. La première, la marginalisation initiale, est située pour une époque et un milieu donnés à la limite inférieure des altérités (leur extrême négatif), en deçà de laquelle se produit l'exclusion, tandis que la troisième (leur extrême positif) se trouve à leur limite supérieure. Au-delà de celle-ci, le spécialiste de la possession sort de sa catégorie pour entrer dans l'un des autres groupes de spécialistes religieux, ou se perdre dans la laïcité, ou bien devenir un pouvoir subversif religieux et/ou politique. Le rapport des *fugeki* avec l'ordre établi est ainsi toujours ambigu. Partant d'une remise en cause de la violence symbolique et sociale et suscitant des prises de conscience par leur influence, ils doivent cependant s'en tenir à une contestation touchant les personnes et non pas les systèmes de pouvoir, s'ils veulent rester indépendants. Car la valeur absolue accordée à l'oracle et la puissance potentiellement subversive de celui-ci ont souvent conduit les *fugeki* à être soit utilisés par un pouvoir en lutte contre un autre, soit à devenir eux-mêmes un contre-pouvoir, comme ce fut, par exemple, le cas des fondateurs de nouvelles religions au siècle précédent.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *fugeki* – alliancel/alliance – filiation spirituelle/spiritual filiation – possession oraculaire/oracular possession – ascèse/asceticism – Japon/Japan.

fugeki 巫覡 : femme(s) et homme(s)/ personne transmettant les oracles des divinités, des âmes, sous l'« emprise » de celles-ci (*kamigakari*).

« Personne servant d'intermédiaire dans le contact entre les dieux (*kami*) et les êtres humains. Personne au service des dieux qui prophétise (*yogen suru* 予言する) les bons et mauvais augures aux êtres humains. Les femmes sont appelées *fu*, *miko* 巫 et les hommes *geki* 覡. » (Définition du dictionnaire *Kôjien*, Tôkyô, Iwanami shoten).

fujo 巫女 : femme transmettant les oracles des divinités sous l'« emprise » de celles-ci (*kamigakari*).

« 巫 : *fu*, *kannagi*, *miko*, femme qui vénère les dieux et les esprits et fait descendre ceux-ci (*kami oroshi okonau* 神降ろしを行う) en utilisant musique, danse, etc. Les hommes sont appelés *geki* 覡. 工 désigne une personne irréprochable et impartiale. 人人 reproduit la forme des deux manches lors de la danse. » (Définition du dictionnaire de caractères sino-japonais *Daijiten*, Tôkyô, Kôdansha).

gyôja 行者 : « pratiquant de l'ascèse ».

kami 神 : dieu, divinité.

Mot qui désigne plusieurs catégories d'entités spirituelles et est employé pour traduire les termes occidentaux dieu, *god*. Diviniser est rendu par l'expression *kami ni matsuru* 神に祭る « célébrer, vénérer en tant que *kami* »,

ou *kami to minasu* 神とみなす « considérer comme *kami* ».

kamigakari 神懸り ou 神憑り : le fait « d'être pris par une divinité » (qui s'est « accrochée » à la personne).

miko 神子, 御子, 巫女 : femme transmettant les oracles des divinités sous l'« emprise » de celles-ci » (*kamigakari*). *Miko*, écrit avec les caractères 神子, 御子 signifie littéralement « enfant, fille de la divinité, de l'entité ».

shugendô 修験道 : « voie (de l'acquisition) des pouvoirs par l'ascèse ». Ce courant religieux composite est resté vivant jusqu'à nos jours, entretenu à la fois par des « professionnels » résidant dans des temples (de montagne ou non) et par une majorité d'« ascètes laïcs » qui, vivant dans l'univers profane des campagnes et des villes, font des allers et retours entre ce monde et l'« autre », accomplissent des rites et utilisent leurs pouvoirs à la demande.

yamabushi 山伏 : « celui qui couche dans les montagnes », adepte du *shugendô* et de ses pratiques d'ascèse dans la montagne.

Augé, Marc

1994 *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard.

Bouchy, Anne

1984 « Le renard, élément de la conception du monde dans la tradition japonaise », *Études mongoles* 15 : *Le renard : tours, détours, retours* : 17-70.

1985 « Inari shinkô to fugeki » (Le culte d'Inari et les spécialistes de la possession), in *Inari shinkô no kenkyû* (Études sur le culte d'Inari). Okayama, San.yô shinbunsha : 173-305.

1992 *Les oracles de Shirataka ou la sibylle d'Ôsaka : vie d'une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XX^e siècle*. Arles, Éditions Philippe Picquier.

1997 « Silences et rituels devant les Dragons. Réflexion sur l'ascèse de la cascade au Japon », in *Le vase de beryl. Études sur le Japon et la Chine en hommage à Bernard Frank*. Arles, Éditions Philippe Picquier : 137-147.

Bourdieu, Pierre

1971 « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* XII : 295-334.

Brac de la Perrière, Bénédicte

1989 *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'État aux cérémonies privées*. Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

Gorai, Shigeru

1975 *Kôya hijiri* (Les *hijiri* du mont Kôya). Tôkyô, Kadokawa (« Kadokawa sensho » 79).

Hamayon, Roberte

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'ethnologie, Université Paris X-Nanterre (« *Mémoire de la société d'ethnologie* » 1).

Hérial, Francine

1994 « De quelques incidents entre la cour et le clergé d'Ise au XI^e siècle », *Revista do Centro de estudos japoneses da Universidade de São Paulo* 14 : 15-41.

Hori, Ichirô

1975 *Waga kuni minkan shinkôshi no kenkyû* (Étude sur l'histoire des cultes populaires de notre pays). II : *Shûkyôshi hen* (Section d'histoire de la religion). Tôkyô, Tôkyô Sôgenseha.

Kanda, Yoriko

1987 « Fujo no seikatsushi », I (Histoire de la vie quotidienne des *fujo*), *Minzoku shûkyô*, I (Religion populaire) : 95-126.

1990 « Fujo no seikatsushi », II (Histoire de la vie quotidienne des *fujo*), *Minzoku shûkyô*, III (Religion populaire) : 113-166.

Kawamura, Kunimitsu

1991 *Miko no minzokugaku. Onna no chikara no kindai* (Ethnologie des *miko*. Le pouvoir de la femme à l'époque moderne). Tôkyô, Seikyûsha.

Mauclair, Simone

1996 « La construction du rôle du père à l'apogée de l'aristocratie de la cour de Heian (X^e-XI^e siècle) », *L'Homme* 140 : 26-61.

Miyake, Hitoshi

1996 *Shugendô to Nihon shûkyô* (Le *shugendô* et la religion japonaise). Tôkyô, Shunjûsha.

Miyake, Hitoshi & Masataka Suzuki, ed.

1994 *Higashi Ajia no shâmanizumu to minzoku* (Traditions populaires et chamanisme de l'Asie orientale). Tôkyô, Keisô shobô.

Sakurai, Tokutarô

1974-1977 *Nihon no shâmanizumu*, I, II (Le chamanisme japonais). Tôkyô, Yoshikawa Kôbunkan.

Sasaki, Kôkan

1983 *Hyôrei to shâman* (Possession et chamanisme). Tôkyô, Tôkyô daigaku shuppankai.

1984 *Shâmanizumu no jinruigaku* (Anthropologie du chamanisme). Tôkyô, Kôbundô.

1989 « Shâmanizumu kenkyû no genjô to kadai » (État et questions des études sur le chamanisme), *Bunka jinruigaku* 6 (Anthropologie culturelle) : 4-21.

1996 *Sei to juryoku no jinruigaku* (Anthropologie du sacré et du magique). Tôkyô, Kôdansha.

Sasaki, Shin.ichi

1989 « Nihon shâmanizumu no shoruikei » (Les différents types du chamanisme japo-

nais), *Bunka jinruigaku* 6 (Anthropologie culturelle) : 42-60.

Shûkyô shakaigaku no kai, ed. (Société de sociologie des religions)

1985 *Ikoma no kamigami. Gendai toshi no minzoku shûkyô* (Les dieux d'Ikoma. La religion populaire dans les villes contemporaines). Ôsaka, Sôgensha.

Yanagida, Kunio

1973a « Fujokô » (Essai sur les *fujô*), *Yanagida Kunio shû*, IX (Œuvres complètes de Yanagida Kunio). Tôkyô, Chikuma shobô: 221-301.

1973b « Kebôzokô » (Essai sur les « moines chevelus »), *Yanagida Kunio shû*, IX (Œuvres complètes de Yanagida Kunio). Tôkyô, Chikuma shobô: 331-424.