

## Article

---

« Le sens de l' " alliance " religieuse. " Mari " d'esprit, " femme " de dieu »

Roberte N. Hamayon

*Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n° 2, 1998, p. 25-48.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015536ar>

DOI: 10.7202/015536ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

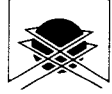
---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

# LE SENS DE L'« ALLIANCE » RELIGIEUSE

« Mari » d'esprit, « femme » de dieu



Roberte N. Hamayon

---

C'est par une réflexion sur la notion d'alliance matrimoniale en tant que représentation religieuse que je tente de répondre au questionnement des éditeurs de ce volume sur la médiation en liaison avec le sexe et le genre. L'« alliance » est en effet l'un des modes conventionnels de relation que les humains s'attribuent, à titre générique, collectif ou individuel, avec les instances surnaturelles<sup>1</sup> : c'est alors en « allié » qu'on assure la médiation avec ces instances. La fréquence de cette représentation donne à penser qu'elle est profondément motivée. Ma réflexion est née de l'analyse des sociétés chamanistes sibériennes, que je rappellerai brièvement pour poser un cas de référence et tracer des axes de recherche dans une perspective comparative.

Ma démarche s'appuie sur le fait qu'« alliance » dans le registre religieux est de caractère métaphorique : il justifie d'examiner l'« alliance » religieuse à la lumière de la notion sociologique d'alliance. On tiendra compte de son orientation : la communauté humaine se conçoit-elle vis-à-vis des instances surnaturelles en position de « mari » ou de « femme » ? On tiendra compte aussi de sa propriété d'organiser les relations en un système qui se reproduit. À ce titre, l'« alliance » se distingue comme le terme fort d'une série de modes de relation religieuse, « pacte », « union », etc., qui supposent aussi l'altérité des partenaires et leur élection mutuelle, mais ne forment pas système. Aux différentes modalités de relation correspondent différentes modalités de médiation.

Le caractère métaphorique de l'« alliance » autorise aussi, au départ de la recherche, à tenir ses diverses expressions pour équivalentes en tant que telles (à condition qu'elles aient un caractère conventionnel dans la société). La métaphore peut être mise en scène rituellement, concrétisée matériellement (par un costume, un geste, une sculpture, etc.), elle peut aussi n'être que verbale. Ainsi, l'usage du terme d'« époux » ou le caractère nuptial d'un rituel peuvent également « représenter », rendre symboliquement présente l'idée d'« alliance » avec des êtres imaginaires. Mais la portée de l'« alliance » n'est pas pour autant identique dans tous les cas. Elle varie d'un mode de représentation à l'autre au sein d'une société.

---

1. L'expression est commode, à défaut d'être parfaitement satisfaisante. Elle veut englober des catégories différentes : esprits, divinités, dieux, Dieu. Surtout, elle veut souligner que les instances en question entretiennent un rapport avec la nature envisagée comme source, directe ou non, de subsistance.

comme d'une société qui la dramatise à une autre qui se borne à l'évoquer. C'est à une étape ultérieure de la recherche qu'interviendront ces différences<sup>2</sup>.

Mon propos ici est d'ébaucher un inventaire des modes d'« alliance » religieuse, en proposant un lien entre le fait de se penser « allié » (élu, aimé) et le désir d'attirer « la chance » (la fortune, la providence). Mais entre les divers types électifs ou sélectifs de relations, comme entre les divers types aléatoires de bienfaits, des nuances émergeront, significatives des propriétés respectives des divers modes d'« alliance ».

En préambule, quelques précisions. L'analyse initiale porte sur des matériaux recueillis chez les Bouriates, peuple mongol établi de part et d'autre du lac Baïkal en Sibérie centrale. Parmi eux, des différences remarquables et régulières s'observent, en corrélation avec le mode de vie et le contexte global. Par-delà une multitude de différences ponctuelles, deux types de sociétés se dessinent : l'un marqué par une vie de chasse en forêt, au contact des colons paysans russes orthodoxes, avec maintien de l'institution chamanique en position centrale<sup>3</sup> dans la société (surtout à l'ouest du Baïkal) ; l'autre, par une vie d'élevage dans les steppes, au voisinage des pasteurs mongols bouddhisés, avec éclatement et marginalisation des pratiques chamaniques (surtout à l'est)<sup>4</sup>.

Ce constat a suscité une recherche comparative dans les sociétés voisines (tougouses surtout) qui a confirmé l'hypothèse d'une spécificité liée à la vie de chasse. Cette spécificité consiste en une forte prévalence d'une *logique d'alliance* dans les principaux domaines de relations : relations au sein de la société, avec le monde naturel (chasse), avec les instances surnaturelles (chamanisme). Elle explique la remarquable homogénéité des sociétés vivant de chasse dans la forêt sibérienne, quelle que soit leur appartenance ethnique et linguistique. En revanche, les sociétés voisines apparentées mais vivant d'élevage sont marquées, entre autres, par une importance plus grande des relations de filiation<sup>5</sup> tant au sein de la société qu'avec les instances surnaturelles. C'est donc du seul modèle tiré de l'analyse des sociétés chasseresses qu'il sera question ici<sup>6</sup>.

- 
2. Cette question des différences entre modes de représentation a été abordée dans deux autres articles (Hamayon 1994 et 1997).
  3. « Central » est utilisé ici dans un sens proche de celui que définit Ioan Lewis (1971), et rejoint le propos de Hocart (1970) sur la source de pouvoir politique que constitue la maîtrise des *life-giving rituals*.
  4. Les matériaux ont été présentés et analysés dans Hamayon (1990).
  5. Il est évident qu'il n'y a jamais exclusivité d'un type de relation. La vie de chasse manifeste un intérêt majeur pour la coopération entre alliés, la vie pastorale, pour la transmission entre parents. Ainsi, c'est aux esprits de leurs ancêtres que les éleveurs se sentent redevables des conditions de leur subsistance : pâturages et troupeaux. Mais les chasseurs ont aussi des relations avec les âmes de leurs morts, et les éleveurs avec des esprits animaux auxquels ils demandent la fécondité.
  6. Ce qui est présenté est un modèle. Il ne prétend pas coïncider strictement avec les réalités historiques de ces sociétés, qui ont subi l'impact de la colonisation russe, puis du régime soviétique.

Auparavant, un mot s'impose encore sur le statut du lien entre chamanisme et chasse. Il ne s'agit pas d'un lien contextuel ni conjoncturel, mais structurel<sup>7</sup>. En effet, il tient non à un mode de vie mais à une certaine *conception du rapport au monde*, qui consiste à appréhender le monde dans sa qualité de *donné nature*<sup>8</sup>. C'est dire que cette conception n'est pas liée à la pratique effective de la chasse : elle n'y est pas limitée et peut survivre à la disparition de l'activité, comme le prouve la présence de phénomènes chamaniques dans des sociétés pastorales, agricoles ou industrielles. De même, elle peut s'appliquer à une partie seulement des domaines d'intérêt humain et donc coexister avec d'autres conceptions valant pour d'autres domaines. En somme, elle s'applique à ce qui est perçu comme donné naturel, variable d'une société ou d'une époque à l'autre : du gibier à la pluie, à la fécondité ou à la santé, plus largement à toutes les formes de « don » ou de « chance ». L'expression « vie de chasse » doit donc être comprise ici non comme le référent absolu de cette conception, mais comme son cadre de prédilection.

## Alliance chamanique et vie de chasse en Sibérie

La vie rituelle des sociétés de la forêt sibérienne a pour but essentiel la chasse. Elle s'analyse comme la mise en œuvre d'une vaste construction symbolique qui permet de prélever dans les ressources de la nature. À la base de cette construction, réside la conception d'instances qui gouvernent ces ressources — comme si ces instances étaient imaginées pour servir de partenaires avec qui traiter pour y puiser. Tel apparaît le rôle de l'« alliance » avec elles, c'est-à-dire avec les esprits des animaux que l'on chasse. Cette alliance (ainsi que l'échange qui en est le corollaire) rend possible le fait de vivre de la chasse, car elle intègre la prise de gibier dans un cadre qui la légitime et permet de la reproduire. À ce titre, elle sous-tend l'existence de la société en tant que telle. En voici le détail.

### Un monde double, en symétrie

Les animaux gibier sont conçus comme dotés, à l'image des humains, d'une composante spirituelle qui anime leur corps. L'usage est de parler d'« esprit » pour l'animal, d'« âme » pour l'homme, mais leur fonction est homologue et leur statut équivalent<sup>9</sup> : ainsi, avec les esprits animaux, les relations sont de même type

7. Ce lien revêt un caractère de nécessité (nécessité du chamanisme, non du personnage du chamane) qui explique la présence, chez des peuples chasseurs d'Afrique ou d'Australie, de représentations et de pratiques similaires à celles rencontrées chez des peuples clairement qualifiés de chamanistes. Par ailleurs, au niveau abstrait où se place cet exposé, ce qui est dit ici pour la chasse vaut aussi pour la pêche, également pratiquée par la plupart de ces sociétés.

8. La dépendance envers le donné naturel a sa part dans la relative uniformité des sociétés chasseresses. Toutefois l'expression de cette dépendance connaît de multiples formes et constater l'existence de contraintes de détermination n'implique pas pour autant une position déterministe.

9. L'homologie de nature, de fonction et de statut avec l'âme humaine est ce qui, dans la perspective qui est la mienne, caractérise la catégorie « esprit » parmi les autres catégories d'instances surnaturelles (les catégories « divinité », « dieu », etc. différent de l'âme humaine sous ces divers rapports).

qu'entre humains. Ce sont elles qui donnent accès aux animaux<sup>10</sup>. Les entretenir est l'objet essentiel et le seul régulier de l'institution chamanique. Il est au centre des grands rituels collectifs périodiques qui visent à obtenir des esprits « la chance à la chasse » pour les chasseurs de la communauté.

### Une parenthèse nécessaire : une fonction, non un personnage

Dans l'état traditionnel des sociétés sibériennes, cette fonction est le plus souvent assurée par le personnage appelé chamane, qui l'exerce dans l'intérêt collectif<sup>11</sup>. Il est investi par sa communauté pour accomplir les rituels et il agit alors sous son contrôle étroit<sup>12</sup>. Il n'est pas pour autant son représentant attitré dans cette charge. Sa personne n'est pas instituée dans sa fonction, et la rivalité imprègne les rapports entre chamanes au sein de la société. Mais dans diverses conjonctures connues par ces mêmes peuples, cette fonction peut être assurée par un groupe de chasseurs, voire par toute la communauté<sup>13</sup>, ou éclatée entre plusieurs spécialistes. La monopolisation par un spécialiste<sup>14</sup> semble une modalité sociologique et non une constituante intrinsèque de cette fonction<sup>15</sup>. Ce n'est pas dans son exercice par un personnage unique que réside la spécificité de l'« alliance » chamanique. Garder en vue la dimension collective de l'action, qu'elle soit ou non le fait d'un chamane, permet en outre de situer la comparaison avec d'autres systèmes au niveau de l'« alliance » religieuse même, au-delà de sa mise en œuvre sociologique.

- 
10. Autrement dit, ces relations donnent accès aux ressources de la nature, ce qui justifie l'emploi de « surnature » pour parler des esprits.
  11. Cette fonction est la seule régulière qu'assurent les chamanes dans les sociétés de la forêt sibérienne. Elle n'est pas rémunérée. Sa régularité, son intérêt communautaire, sa gratuité, tout la distingue des fonctions thérapeutiques, divinatoires et autres qui, dans les sociétés voisines, valent au chamane à la fois plus d'activité et moins d'autorité et de prestige.
  12. En particulier, la communauté (hommes et femmes) fabrique les vêtements et accessoires du chamane, c'est-à-dire les moyens d'exercer la fonction.
  13. Dans un récent travail (thèse et article sous presse), Jean-Luc Lambert montre comment, chez les Khanty-Mansi, un groupe de chasseurs assure cette fonction lors d'un rituel homologue de ceux qu'accomplissent des chamanes dans les sociétés voisines. Les grands rites collectifs appelés « jeux » dans bon nombre d'ethnies sibériennes, maintenus sous le régime soviétique mais sans chamanes et sécularisés, sont censés renouveler l'alliance avec les esprits de la nature environnante, ou, comme on dit aujourd'hui en Yakoutie, célébrer l'« harmonie avec la nature » qui est à la base de la tradition et de sa revitalisation actuelle.
  14. Je laisse ici de côté la question du pouvoir du chamane. J'envisagerai brièvement, en fin d'article, une autre forme de monopolisation de cette fonction : la « royauté sacrée », qui fait éclater le cadre défini pour ce modèle de chamanisme.
  15. Cette fonction périodique est essentielle à la définition du chamanisme des sociétés sibériennes vivant de chasse : elle est ce qui autorise à dire que le chamanisme y est « central » (qu'il remplisse ou non d'autres fonctions). Dans les sociétés pastorales voisines qui ont plusieurs spécialistes religieux, elle n'est en revanche jamais confiée au personnage du chamane. À moins d'admettre que la définition du chamane comme tel repose alors sur d'autres bases, on doit envisager que le système chamanique de relations aux instances surnaturelles coexiste avec d'autres, qui le supplantent pour la reproduction de la société.

Il demeure qu'à l'idée même d'alliance s'attachent des corollaires (élection, amour, art de plaire, séduction, etc.), qui favorisent la personnalisation de la fonction, lui valent son caractère charismatique, et peuvent donc tendre à la faire échoir à un *virtuose*.

### Des partenaires pour faire échange

La prise de gibier ne se fait pas impunément : avec les esprits animaux comme entre humains, prendre n'est possible qu'à condition de rendre en retour, sinon c'est un vol, passible de représailles. Il y a donc échange : de même que les humains se nourrissent de gibier, de même les esprits des animaux sauvages consomment la force vitale des humains, dévorant leur chair et suçant leur sang. Que les humains tombent malades, qu'ils perdent leur vitalité au fil des ans et finissent par mourir est dans l'ordre des choses<sup>16</sup>. Maladie et mort paient pour la vie vécue et garantissent la vie future. Ainsi, l'échange entre humains et esprits animaux assure la perpétuation de la vie chez les uns et les autres, sous la forme d'une consommation mutuelle perpétuelle qui sème la mort. Ils sont à la fois *partenaire* et *gibier* l'un de l'autre.

### Un système

Un cadre institutionnel est donné à cet échange : celui d'une alliance matrimoniale. Pour être légitime preneur de gibier chez les esprits animaux, il faut y être légitime preneur de femme<sup>17</sup> : *mari* et non ravisseur. Ainsi, l'alliance entre humains et esprits animaux *légitime* à la fois la fonction chamanique et l'échange qu'elle a pour objet de gérer. Elle est le gage que le groupe humain remboursera les esprits, en sorte que paraisse à nouveau du gibier. Elle institue l'échange dans la perspective de sa reproduction, car elle oblige le preneur à devenir donneur à son tour. C'est en cela qu'elle peut être dite fondatrice de la société même.

### La prise : l'emblème du statut masculin, ostensible et valorisé

Cette conception assigne au détenteur de la fonction chamanique, individu ou groupe, une position de mâle : être preneur de gibier, c'est être preneur de femme. Réciproquement, elle assigne au partenaire surnaturel une position féminine. L'alliance chamanique est donc *orientée*, ce qui sera plus loin un élément majeur de notre réflexion. Achéons auparavant de présenter sa mise en œuvre par les sociétés sibériennes.

16. Aussi adopte-t-on une attitude fataliste à l'égard de quelqu'un qui se perd en forêt ou dans un cours d'eau : on pense que les esprits se seront eux-mêmes remboursés de la dette des humains. De même, on nourrit l'idéal de la « mort volontaire » du chasseur, censé partir, une fois sa descendance assurée, « se rendre » à la forêt.

17. Ce parallélisme structurel entre « prise de femme » et « prise de gibier », femme et gibier étant envisagés sous l'angle générique, se trouve souvent explicitement reflété dans l'assimilation entre les actes de pénétration de l'arme du chasseur et du sexe de l'homme.

L'alliance avec les esprits animaux est mise en scène dans les rituels d'obtention de la chance à la chasse, sous la forme de danses et de jeux qui imitent des conduites animales d'accouplement et de combat (pour éliminer les mâles rivaux). Danses et jeux imposent une répartition des rôles et des attributs en fonction des sexes et des règles matrimoniales, comme en fonction des règles de partage des tâches à la chasse. Ainsi, chasse et mariage sont en renvoi mutuel constant. Ce type de rituels comporte en outre, là où la fonction revient à un individu chamane, le « mariage » de celui-ci chez les esprits animaux — personnalisation qui, sans dispenser la communauté de l'exprimer, rend l'alliance plus sensible<sup>18</sup>.

En ce cas, le chamane est censé épouser un esprit féminin du monde nourricier : fille d'esprit forestier donneur de gibier, fille d'esprit aquatique donneur de poisson<sup>19</sup>. Elle *légitime* le chamane *en tant que tel* : preneur de promesses de gibier ou de poisson ou si l'on préfère, preneur de chance à la chasse ou à la pêche<sup>20</sup>. L'épouse sylvestre du chamane est imaginée femelle de grand cervidé, élan ou renne, gibier par excellence. C'est en vertu de ses qualités de mâle que, dit-on, elle le veut pour mari. Apparue en rêve, elle lui promet de l'aider s'il est bon mari et garde le secret à son propos, mais elle le fera mourir s'il parle d'elle, la délaisse ou perd sa virilité. Comme elle reste animale (sinon elle ne saurait ouvrir l'accès au monde animal), c'est à lui de s'adapter. C'est pourquoi il *s'animalise* lors du rituel, par son accoutrement (costume en peau d'élan, couronne à andouillers), par sa conduite, sorte de lutte et de danse (il fait des bonds, donne des coups de tête, pousse des brames et s'ébroue, tel le mâle qui repousse ses rivaux et s'accouple avec sa femelle). Animalisé, il l'est aussi au moyen des termes qui signifient « agir en chamane » ou « faire un rite chamanique » : ils désignent au propre<sup>21</sup> le rut (en samoyède), ou l'évoquent par des mouvements (saut ou bond, en toungouse et en yakoute, coup de tête en bouriate) caractéris-

18. Il arrive en effet que le mariage soit très concrètement représenté, comme chez les Chor de l'Altaï, où le tambour, tenu pour le support matériel de l'épouse spirituelle, est entouré d'un foulard de jeune mariée et posé à la place où s'assied celle-ci, entre ses parents, le jour de ses noces. Mais il arrive aussi, comme chez certains groupes toungouses, que le chamane accomplisse lors de ce rite collectif périodique non un « mariage », mais une « chasse ». L'analyse montre cette chasse comme une expression indirecte du mariage, à l'image des pratiques effectives dans la réalité sociale. La chasse et l'alliance sont des métaphores l'une de l'autre et, selon les sociétés, c'est à l'une ou à l'autre qu'est consacrée la mise en scène rituelle. (Pour des exemples, voir Hamayon 1990 : 459-472.)

19. Compte tenu de ce caractère générique, déjà souligné, on peut dire que chaque chamane épouse une fille d'esprit donneur de gibier — ni le même ni un autre animal individuel, mais en quelque sorte une actualisation particulière d'un esprit générique, à la fois un et multiple.

20. Je me permets d'insister sur ce rôle de légitimation, car il est fondateur. L'épouse spirituelle du chamane n'est pas pour autant le seul esprit animal avec lequel il est supposé en relation : on attend de lui qu'il s'attache les services d'autres esprits animaux pour l'aider à accomplir ses tâches. La différence de statut et de fonction est donc fondamentale entre l'esprit-épouse, par référence auquel le chamane accède à sa fonction (appelé esprit « électeur » dans *La chasse à l'âme* (Hamayon 1990) mais que je souhaite désormais nommer « légitimateur »), et les autres esprits, « auxiliaires », qui l'aident à l'exercer.

21. Ils ont également pour la plupart le sens de « danser » ou « lutter », ainsi que celui de « jouer », que j'ai par ailleurs tenté de commencer à analyser (Hamayon 1995a).

tiques du rut des animaux tenus pour parangons de virilité, à la fois combative et sexuelle. Ainsi l'alliance avec un esprit animal est ce qui fonde l'aspect sauvage et spontané de la conduite rituelle du chamane<sup>22</sup>.

En fait ces sociétés entretiennent, avec les esprits des animaux gibier, deux types de relations. D'une part, elles incitent tous leurs membres mâles à y contribuer<sup>23</sup> : tout adolescent doit, en tant que futur chasseur, chercher à « aimer » chez les esprits animaux comme parmi les humains, et il s'attache à « rêver » à cette fin ; et tout homme doit participer aux danses et aux jeux d'imitation animale lors des rituels collectifs. D'autre part, elles encouragent certains de leurs membres à développer cet « amour » au nom de tous (tous « aiment », dirais-je, et seuls certains « épousent »). Mais c'est pour s'empressement de limiter aussitôt les positions de pouvoir qui pourraient en résulter. Ainsi on est attentif aux conduites censées signaler l'amorce de relations amoureuses avec les esprits animaux (fugues en forêt, somnolence, refus de viande, etc.), tout en prenant soin de ne les identifier comme signes précurseurs d'une carrière de chamane que chez certains individus. Il est difficile de faire la part des facteurs sociaux et des facteurs individuels dans cette sélection. Assurément, certains manifestent plus et mieux que d'autres, à l'âge de la puberté, ces conduites à la fois informelles et stéréotypées. Mais il est tout aussi évident que des contraintes sociales (appartenance à une lignée par exemple) existent. L'important est que le discours indigène occulte ces contraintes et ne fait état que des talents individuels et de l'attrait qu'ils exercent sur les esprits animaux : c'est l'« amour » qui décide. En somme, est mis sur le compte de choix électifs par les esprits animaux ce qui constitue en réalité des épreuves de sélection entre humains.

Ainsi s'éclairent, entre autres, les faits suivants. Chez les peuples du Nord-Est sibérien, nul n'est investi chamane et chacun chamanise plus ou moins (tous « aiment », nul n'« épouse »), ce que les auteurs russes nomment « chamanisme familial ». Dans le « chamanisme professionnel » des peuples de la forêt, le « mariage » n'est pas une investiture définitive. Il est périodiquement réactualisé, ou plutôt re-mis en scène à chaque grand rituel que fait le chamane pour la chance

22. Le symbolisme d'alliance avec un esprit animal, impliquant que le chamane s'animalise, suffit à rendre compte de sa conduite. Il permet de faire l'économie des questions sur sa nature normale ou pathologique, sur le caractère artificiel ou spontané de sa conduite. Nul besoin de faire appel à un psychisme particulier, ni à un conditionnement physique. En bondissant comme en s'ébrouant, il n'est ni fou ni hystérique, il respecte le modèle prescrit pour sa fonction, il joue son rôle. Il ne vise pas à atteindre un état ou vivre une expérience (interprétation due à la projection de préoccupations occidentales), mais à accomplir l'action attendue par les siens : communiquer avec les esprits animaux, ce qu'il fait par des actes tenus pour des formes de danses et de chants. D'un autre point de vue, la nature animale de sa partenaire explique que la conduite du chamane soit plus souvent appréciée en termes de sauvagerie qu'en termes d'union sexuelle. Signalons encore que, dans sa vie profane, le chamane doit être un homme marié et qu'il a souvent sa propre femme pour assistante dans les rituels privés.

23. Chez les Ghiliak (ou Nivkh) de Sakhaline, tout bébé mâle se voyait attribuer une statuette féminine, appelée son « épouse ». D'autres populations sibériennes connaissent aussi les figurations d'esprits considérés comme les conjoints des enfants des deux sexes (Delaby 1993 : 37 et *passim*).



à la chasse<sup>24</sup> : son « mariage » n'est pas son affaire personnelle, mais l'expression personnalisée de l'alliance de sa communauté avec les esprits animaux. C'est cette alliance qui doit être réaffirmée à chaque saison de chasse. C'est pourquoi tous les membres de la communauté doivent participer activement à ces rituels, pourquoi aussi leurs gestes rituels sont du même ordre que ceux du chamane : imités des animaux.

### Le don en retour : un rôle implicitement féminin, occulté

Si l'accent est mis dans ces rituels sur le moment « prise de femme » de l'alliance — chasse oblige —, le moment symétrique qui clôt le cycle et lui donne son caractère de système reproductible y est aussi mis en scène, et cela de façon absolument impérative<sup>25</sup>. Rappelons-en le principe, avant d'en présenter l'expression rituelle : l'« alliance » avec les esprits animaux institue la vie de chasse sous forme d'échange entre eux et les humains, menant les uns et les autres à être tour à tour partenaire et gibier. Fatal est donc le temps où la communauté humaine qui a « pris » doit « rendre ». Elle s'y engage de diverses façons, aussi discrètes que les symboles de prise étaient ostentatoires, comme pour mieux afficher que son *statut* de preneur n'est pas affecté par son inéluctable rôle de rendre en retour. La personnalisation rend le sens du rituel plus immédiatement évident.

Du paiement aux esprits, le chamane donne l'exemple et le gage en fin de rituel<sup>26</sup> : sur un tapis figurant la forêt et sa faune, il tombe, puis gît inerte, sur le dos, non pas épuisé mais offert<sup>27</sup>, pour finir en gibier, comme l'élan auquel il s'est d'abord identifié par la virilité. Il n'est pas dit expressément qu'il est alors en position féminine, car l'assimilation entre gibier et femme n'est faite que du point de vue de leur prise par l'homme — déséquilibre imposé par l'idéologie de la prise qui irrigue la vie de chasse. Mais, si le chamane doit d'abord exprimer le statut de preneur qui est le moteur du cycle d'alliance, il doit ensuite endosser le rôle d'objet rendu qui en assure la fermeture et permet de le relancer. Et si le *statut*

24. Le maintien dans la fonction dépend de l'idée que l'on se fait de l'efficacité à en attendre. Si l'on juge que la saison de chasse a été mauvaise, le chamane qui l'avait préparée sera remplacé pour le rituel suivant, où sera célébré le mariage d'un autre chamane. Le chamane disqualifié est confiné à des rites mineurs, mais peut être rappelé si son remplaçant ne réussit pas mieux.

25. L'épisode qui suit, peu spectaculaire, a souvent été tenu pour secondaire, il n'en est rien. Il est vécu intensément et ne saurait à aucun prix être supprimé : ce serait mettre l'assistance en danger de mort. Dans la construction d'ensemble, il fait pendant au « mariage », qui n'en est qu'un aspect et un moment.

26. Cet épisode a servi d'argument aux interprétations sacrificielles et plus précisément christiques du chamane, qui ont été avancées tant côté chrétien que côté chamaniste lors de la christianisation des peuples sibériens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est le Yakoute Ksenofontov qui a le plus explicitement rapproché le Christ et le chamane.

27. Beaucoup d'auteurs mettent cet épisode sur le compte de l'épuisement du chamane en fin de rituel. En réalité, quel que soit son état, il *doit* alors *représenter* le fait qu'il se donne à dévorer aux esprits, assez pour les laisser se repaître de lui à satiété, mais pas au point de se laisser dévorer « pour de bon » ! D'où l'attitude de l'assistance qui, après une attente angoissée, se décide à le « ranimer ».

*masculin* que revendique la communauté humaine est valorisé et célébré avec emphase comme métaphore de la vie, le *rôle féminin* est refoulé dans l'immobilité et le silence, comme métaphore de la mort<sup>28</sup>.

En outre, le chamane doit mettre la communauté à contribution : la survie de tous à longueur de temps se paie de la mort de quelques-uns à chaque saison. À cette fin, il procède par divination, disant l'avenir de chacun, ou plutôt son espérance de vie. Ce moment, crucial, explique que tout chamane soit toujours redouté tout en étant déclaré indispensable : chacun attend de lui des promesses de gibier et craint en même temps qu'il ne le désigne aux esprits en contre-partie. L'épisode de clôture du rituel est significatif : le chamane fait exprimer aux participants (par leur accueil positif à son lancer d'un objet divinatoire) leur accord sur la bonne exécution du rituel, comme pour engager leur responsabilité dans l'efficacité qui en est espérée.

### Les femmes chamanes : des rôles annexes

Cette trame d'alliance et d'échange avec les esprits animaux ne fait pas de place à des femmes chamanes. Or, il y a des femmes chamanes dans ces sociétés — rares il est vrai.

Appartenant à la communauté humaine chasseresse, les femmes sont partie prenante de ses relations avec les esprits animaux, donc du chamanisme et de la chasse. Mais leur rôle y est annexe : divination ici, rabattage là... Femmes, elles ne peuvent ni tuer le gibier (mais le font si la survie l'exige) ni prendre femme chez les esprits (et ne le font jamais). Elles ne peuvent donc assurer l'échange vital avec les animaux, c'est-à-dire accomplir le rituel collectif de renouveau : elles y contribuent seulement<sup>29</sup>.

Pourtant, on prête bien aux femmes des histoires d'amour avec des esprits animaux. Mais ces histoires ne font jamais tourner l'amour en mariage et, surtout, assignent toujours une fin tragique à leurs héroïnes : leurs amoureux y sont non des cervidés (gibier), mais des ours (carnassiers, rivaux des humains), qui les enlèvent, les font périr, les perdent en des lieux sauvages, leur font des enfants monstrueux — bref, qui les excluent du monde des humains. Ainsi, aucune femme n'accède à une fonction chamannique grâce à des amours animales. Seuls des esprits d'animaux sans relation directe avec la chasse offrent aux femmes des relations positives, à titre d'auxiliaires.

28. Ainsi les représentations de l'un et l'autre sexe se succèdent sans interférer, correspondant à des séquences rituelles différentes.

29. Les femmes chamanes ne sortent de ce cadre que dans des cas exceptionnels, marqués par l'absence de leurs hommes : ils étaient au front lors de la Deuxième Guerre mondiale, ils sont désemparés aujourd'hui par la désuétude de leur activité traditionnelle, par les changements consécutifs à la chute du régime soviétique. Dans ces cas exceptionnels, les femmes assument les rôles des hommes. Ainsi, ce sont elles qui de nos jours restaurent les rituels de renouveau. Mais restons-en à la situation traditionnelle pour la clarté de la réflexion sur le fond.

C'est par référence à des esprits humains (issus d'âmes de morts<sup>30</sup>) que les femmes accèdent aux formes d'action chamannique qui leur sont ouvertes<sup>31</sup>. Leurs relations avec ces âmes mortes sont reconnues et leur apportent une légitimité chamannique, mais elles restent informelles, non ritualisées. À la différence du chamane, la chamane n'est pas « épousée » rituellement ni investie publiquement, elle s'impose par sa seule pratique, et l'âge de la puberté n'est pas la norme pour son entrée dans la carrière.

Sur tous les plans ou presque, des restrictions s'imposent aux femmes chamanes. « Pas de chapeau à queues pour la chamanesse », clame Laurence Delaby (1982). Pas non plus de couronne à ramure (alors que le costume du chamane mâle comporte parfois des éléments féminins pour évoquer son épouse spirituelle). Et pas de rite en période menstruelle<sup>32</sup>. Seulement l'accès à la place d'honneur sous la hutte. Ainsi la femme chamane ne relève pas du système d'alliance chamannique défini plus haut : les esprits impliqués sont ceux non d'animaux vivants mais d'humains morts, les relations avec eux sont non l'expression d'un système mais le fruit d'unions ou d'accords personnels et ponctuels, et les objectifs rituels ne sont pas l'obtention de la subsistance.

## Différence des sexes et rapport au monde

En somme, il émane de la situation traditionnelle des femmes chamanes sibériennes des questions qui renvoient à la définition même du chamanisme. Si l'on est parti de l'idée que le chamanisme signifiait la possibilité, pour les âmes humaines, de relation avec les esprits, alors on est forcé de constater que cette possibilité ne neutralise pas la totalité des différences entre humains : en effet, en ces femmes chamanes, le fait d'être chamane n'efface pas celui d'être femme. On est alors face à l'alternative suivante.

- 
30. Il s'agit souvent de membres de leur parenté dont la vie ou la mort furent tragiques (« morts irréguliers », par opposition aux morts réguliers que sont les ancêtres). La mort de leurs enfants est la motivation de beaucoup d'entre elles. Par ailleurs, les âmes de morts sont censées se déplacer sous forme animale ou à l'aide d'animaux, ce qui parfois crée des confusions avec les esprits auxiliaires animaux.
  31. Les formes de fonctions accessibles aux femmes sont privées, circonstanciées, rémunérées ; leurs objets sont la cure, la prévention, le pronostic, la malédiction, etc. Elles ne sont pas pour autant réservées aux femmes, mais tenues pour mineures par les hommes qui les exercent à l'occasion. Elles s'analysent comme annexes à la gestion de l'échange avec les esprits animaux : traitant les âmes des morts, elles contribuent à la bonne perpétuation du partenaire humain de cet échange. Chamanes hommes et femmes peuvent lors des rituels « représenter » des morts, parler et se mouvoir en leur nom. Ces rôles (qu'ils tiennent souvent en alternance avec le leur propre, faisant, par exemple, les questions et les réponses) peuvent les conduire à adopter le comportement de l'un ou l'autre sexe, selon celui du mort incarné.
  32. Le sang est censé mettre en danger chasseurs et chamanes. Sans entrer dans le détail, rappelons que le rapport au sang menstruel explique que, malgré l'impossibilité pour une femme d'être un « grand » chamane puisqu'elle ne peut accomplir les rituels de renouveau, les femmes chamanes ont la réputation d'être plus « fortes » que leurs homologues masculins : ce n'est qu'à l'égard des hommes, non à celui des esprits, que les femmes chamanes sont fortes de la nocivité prêtée à leur sang.

Ou bien, si l'on garde cette idée du chamanisme comme faculté humaine, on admet que le décalage observé entre chamanes hommes et femmes de la forêt sibérienne tient à des facteurs sociologiques : les différences de genre entre humains ne sont pas annulées par la fréquentation des esprits. C'est donc que les relations internes à la société priment sur celles qui existent avec les instances surnaturelles.

Ou bien — mais il faut alors renoncer à cette idée, du moins la préciser —, on impute ce décalage à la conception même du rapport au monde qu'ont ces sociétés : c'est directement dans leurs relations avec les instances surnaturelles que la distinction sexuelle est impliquée, elle y joue un rôle intrinsèque.

C'est cette seconde position que j'adopte, car elle découle du rapport au monde exposé plus haut : pour « prendre » dans le monde nourricier, la communauté humaine doit se faire « mari » des instances qui l'anime. C'est la communauté humaine elle-même qui est sexuée, et son sexe, dans ce type de société qui vit de chasse, est mâle<sup>33</sup>. En dépendance directe à l'égard de la nature, ses relations avec les instances surnaturelles nourricières prévalent sur ses relations internes. Cette prévalence explique, entre autres, l'« efficacité » requise des chamanes, la rivalité qui règne entre eux, l'accent mis sur le fondement électif de leur qualification et la fragilité de celle-ci. Ce sont autant de traits qui, à leur tour, rendent compte de la limitation politique du chamanisme : son fonctionnement exclut l'institutionnalisation de la personne dans la fonction.

## L'orientation de l'alliance

C'est sur cette base que prend sens la présente réflexion, dont l'enjeu peut être résumé de la façon suivante. L'exemple des sociétés qui vivent de chasse en Sibérie montre que, dans l'usage religieux de la notion d'alliance, le sens de l'alliance n'est pas indifférent : ces sociétés en choisissent expressément un, celui qui met la communauté humaine, à l'égard des instances spirituelles donneuses de gibier, dans un *rapport de mari à femme* ; et elles excluent tout aussi nettement le rapport inverse. Leur exemple dénonce sans ambiguïté la non-symétrie des rapports mari-femme et femme-mari. Leur choix reflète à l'évidence l'idée que, pour affirmer les droits de la communauté humaine sur les ressources de la nature, le modèle à appliquer est celui des droits du mari sur sa femme. Le choix inverse est refusé, parce qu'il reviendrait à lancer le processus de l'échange avec les animaux sauvages à partir de la position de gibier — ce qui l'empêcherait tout bonnement de s'enclencher. Pour ces sociétés, l'alliance chamanique telle qu'elles la mettent en œuvre est donc la seule qui autorise la vie de chasse.

33. Les rituels de renouveau restaurés actuellement sur initiative féminine ne sont plus centrés sur l'obtention de la chance à la chasse. Ils exaltent l'idée beaucoup plus vague d'harmonie avec la nature environnante, célébrée pour garantir en même temps l'intégrité de la société. Il faut dire que, par ailleurs, les femmes exercent une activité propre, généralement indépendante de celle des hommes et non liée directement à l'obtention de la subsistance : elles sont infirmières, enseignant, postières, elles tiennent les magasins, etc.

Dès lors les questions abondent, notamment celles-ci : en est-il ainsi dans d'autres sociétés vivant de chasse (au sens d'économie de subsistance) ailleurs dans le monde ? Ce choix de modeler les relations avec la surnature nourricière sur le rapport de mari à femme est-il fait également en cas de régime de filiation matrilineaire ?

Inversement, y a-t-il des sociétés qui choisissent, pour les humains, un rapport de femme à mari à l'égard d'instances surnaturelles et celles-ci sont-elles d'essence animale ? Ce rapport regarde-t-il la communauté comme telle ou seulement certains de ses membres ? Est-il celui qui est mis en scène dans les rituels de renouveau ou n'intervient-il qu'en des circonstances particulières ? Qu'en est-il du « genre » des officiants qui exécutent ces rituels ? Et qu'en est-il du rapport au monde de ces sociétés ? Que dispensent les instances surnaturelles en question ?

### Exploration comparative

Je ne prétends pas traiter ces questions, seulement illustrer l'écho qu'elles trouvent dans d'autres aires, ne serait-ce que sous forme d'indices épars. En effet les données sont rares et hétérogènes, parce que les faits n'ont en général pas été analysés dans la présente perspective, et en raison des interdits touchant le thème. Ainsi, dans les sociétés vivant de chasse, un tel « mariage » est tu : c'est une affaire *secrète*, *secrète* comme le repérage du gibier, *secrète* comme les bons coins de chasse. La seule chose dite de l'épouse spirituelle du chamane sibérien est qu'elle le ferait mourir si jamais il parlait d'elle. On a donc peu de chance d'obtenir une information spontanée, sans compter que bien des sociétés ne ritualisent pas le mariage comme tel!

### Autres alliances

L'information peut être sollicitée à travers l'analyse des rituels — rituels collectifs de renouveau, rituels d'investiture des chamanes. De façon plus ou moins explicite et directe, ceux-ci expriment, si tel est le cas, l'alliance de la communauté humaine ou le mariage de son chamane avec les esprits.

Parmi les nombreuses informations recueillies par Bernard Saladin d'Anglure chez les Inuit sur l'identité sexuelle des chamanes et sur leurs rapports avec leurs esprits, celle-ci paraît proche du type sibérien de « mariage chamanique » par sa genèse et son but : c'est l'histoire d'un chamane sollicité par les esprits *Ijiqqat* (considérés dans les mythes comme maîtres des caribous, censés se vêtir de peau de caribou et avoir des jambes fines comme des pattes de caribou), de « prendre femme parmi eux — en l'occurrence deux épouses —, d'accepter leur aide pour la chasse et de les rejoindre un jour » (Saladin d'Anglure 1983 : 75-76). Il mourut sans jamais avoir avoué à son épouse terrestre les interventions de ses épouses esprits. Ce double mariage semble du reste n'avoir pas été en quelque façon ritualisé, peut-être en raison du fort impact de la christianisation. Dans une autre étude, l'auteur souligne l'habitude des chamanes d'avoir un esprit protecteur de l'autre sexe et mentionne la présence, sur un manteau de chamane, de motifs évoquant

son esprit protecteur féminin à naseaux de caribou (Saladin d'Anglure 1992 : 842-843). Par ailleurs, les fêtes saisonnières, occasions de « communisme sexuel », étaient sous-tendues par les liens matrimoniaux au sein de la société (Saladin d'Anglure 1989). Or, elles partagent de nombreux traits, dont les jeux et joutes, avec les rituels sibériens de renouveau de l'« alliance » avec les esprits. Ces éléments, qui se rapportent tous à une époque vieille de près d'un siècle, peuvent-ils être combinés à l'image des pièces d'un puzzle ?

Chez les Kham-Magar du Népal occidental pour qui la chasse est une activité économique résiduelle mais une valeur idéologique forte, le chamane est — sans qu'un mot soit dit de son épouse —, considéré comme le « gendre des esprits » lors de son rituel d'« initiation », qui est expressément organisé selon les règles d'alliance (de Sales 1991). Dans le cas décrit par cet auteur, le chamane initié est une femme, qui porte un pantalon. Est-ce à dire qu'elle y remplace un homme ?

Chez les Achuar, tribu jivaro vivant surtout de pêche en Amazonie, on dit que le chamane ne saurait exercer sans avoir une femme *tsunki* vivant dans les cours d'eau (Taylor-Descola, communication en séminaire, École Pratique des Hautes Études 1988-1989). Font-ils des rituels qui renvoient d'une manière ou d'une autre à la notion d'alliance ?

C'est d'abondance que parlent les Kalash du Pakistan, décrits par Loude et Lièvre (1990), au sujet des êtres « mélangés aux fées », chamanes et autres spécialistes religieux. Les fées jouent clairement un rôle dans la chance à la chasse ainsi que dans la prospérité des troupeaux, et le « mélange » avec elles est clairement une relation amoureuse, mais celle-ci n'est pas ritualisée comme telle chez ces pasteurs qui tentent de résister à l'islam. Par ailleurs, nombreuses sont les évocations matrimoniales mises en scène dans les fêtes saisonnières, celle du solstice notamment (Loude et Lièvre 1984).

### Autres échanges

L'information peut être sollicitée également à partir des échanges vitaux avec les instances surnaturelles, car ces échanges sont sous-tendus par une relation institutionnelle qui peut être d'alliance. Un lien est fait un peu partout entre la mort des humains d'un côté et le retour du gibier, du poisson ou du climat favorable de l'autre, et l'idée est courante qu'un succès excessif à la chasse ou à la pêche coûte la vie à son auteur ou à ses proches.

Citons le chamane *desana*, en Amazonie, qui négocie le nombre d'âmes humaines à donner aux esprits en échange du gibier (Reichel-Dolmatoff 1973). Citons aussi le rite inuit de type *ipiqtalik* où le chamane, par ailleurs chargé d'obtenir la chance à la chasse, est « harponné dans le dos, comme un morse » (Saladin d'Anglure 1989 : 149, 157).

Citons encore l'échange mis en scène par les Tukano Mai Huna du Pérou, société matrilineaire vivant de chasse et d'agriculture étudiée par Irène Bellier, lors de leur rituel appelé « bal des pécaris ». Y sont imités successivement, à travers un renvoi de rôles entre hommes et femmes, le pécaris mâle et le chasseur, puis le pécaris femelle et le gibier. Pour l'auteur, le sens de ce bal est que les pécaris

« prennent leur revanche » sur les hommes par l'intermédiaire des femmes qui chassent les hommes devenus pécaris. Les chasseurs leur donnent la bière de manioc produite par leurs femmes au lieu de leur donner un produit identique à la viande qu'ils obtiennent en les chassant, à savoir leur chair (Bellier 1986 : 539-543).

### Situations mêlées

Tels se présentent d'assez nombreux cas décrits par la littérature ethnographique, sans que l'on puisse déterminer s'il s'agit de formes de transition ou de formes concurrentes, ou encore si l'impression de complexité découle de ce que la collecte et l'analyse des données ont été menées dans d'autres perspectives.

### Affiliation de l'alliance

J'ai utilisé cette expression pour caractériser les sociétés des steppes, qui diffèrent de celles de la forêt sibérienne voisine, alors qu'elles appartiennent aux mêmes familles ethniques et linguistiques. Chez elles, l'élevage prime dans l'économie et l'idéologie. L'institution chamanique n'y est pas centrale et la maîtrise des rituels de renouveau revient à d'autres institutions (claniques notamment). Une alliance de type chamanique demeure, mais à l'arrière-plan, en quelque sorte récupérée dans l'ordre de la filiation : si le chamane a bien une épouse spirituelle, c'est le fruit non de sa propre conquête, mais de l'héritage de ses ancêtres, car elle « aime toujours dans la même lignée ». Sa carrière naît d'épreuves marquées non par l'« amour » que lui porte un esprit animal, mais par les « tourments » que lui infligent ses ancêtres<sup>34</sup>. Quant aux femmes chamanes, elles le sont grâce à des liens informels avec des âmes de morts. En somme, l'alliance au masculin avec les esprits animaux est masquée par l'ancestralité qui l'englobe, et d'« alliance » au féminin, il n'en est pas question.

### Féminisation de l'alliance ?

La question se pose face à des faits de travestissement rituel relevés dans certaines sociétés chamanistes. Là, des officiants masculins ne se bornent pas à porter des éléments féminins sur leur costume (comme le fait parfois le chamane sibérien : son costume représente alors le *couple* chamanique). Ils revêtent des vêtements proprement féminins.

Les peuples situés aux deux extrémités de l'aire sibérienne comptent des chamanes masculins qui revêtent des vêtements féminins pour exercer leur fonction (Bogoraz 1904-1910 pour les Tchouktches ; Basilov 1978, 1992 pour les peuples turcs islamisés d'Asie centrale). Leurs esprits, disent-ils, les veulent femmes, aussi adoptent-ils des manières et des vêtements féminins pour leur plaire.

34. Dans ces sociétés fortement patrilinéaires, seuls les hommes sont habilités à intervenir auprès des ancêtres, dont le rôle est capital pour l'élevage, car ils garantissent les droits sur les pâturages et les troupeaux. C'est ce qui justifie de les caractériser par la prévalence d'une « logique de filiation ». Il n'en sera pas question ici.

Bogoraz est tenté de voir dans leur conduite une forme d'homosexualité. Quant au chamane ouzbek travesti décrit par Basilov, il est bon mari, bon père de famille et bon musulman : c'est à des fins rituelles qu'il s'habille en femme.

On ne sait cependant si ces chamanes féminisés sont rituellement investis par leur communauté, ni si leur activité se distingue de celle des autres chamanes, hommes et femmes. Ni si, par ailleurs, il y a symétrie : dans ces sociétés à hommes travestis, les femmes chamanes portent-elles des vêtements masculins ?

C'est d'un autre point de vue que Saladin d'Anglure a traité du travestissement dans le chamanisme inuit. Le mettant en rapport avec les faits d'inversion de sexe social rencontrés dans la société globale, il montre que ces faits expriment une identité sociale de « troisième sexe » favorable à la médiation chamanique (Saladin d'Anglure 1986, 1988, 1989, 1992). L'enjeu de son étude, qui englobe tout le champ social, dépasse le cadre des relations instituées aux esprits auquel se limite mon propos. Mais sa mise en lumière d'un type de disposition individuelle rejoint, pour ainsi dire par l'autre bout, la question posée en début d'article sur la tendance de la fonction chamanique à échoir à un virtuose.

### Cumul des statuts et rôles conjugaux

Le cas est, à ma connaissance, unique. C'est celui du fondateur d'un messianisme d'inspiration chrétienne en Corée, Jông Myông Sôk *alias* Jesus Morning Star. Ses visions d'adolescent font de lui la « fiancée » de Jésus, qui par la suite reste le « mari » de son corps spirituel dans le monde des esprits. Par son accès au statut de messie, son corps charnel devient le « mari » du Christ, qui le sert en bonne et humble épouse dans le monde des vivants. Il jouit ainsi d'une double légitimation. Sa féminisation l'inscrit dans la tradition chrétienne de l'Alliance qui donne à Dieu le statut d'époux de son Église. Sa qualité de mari le situe dans une perspective chamanique, tout en l'habilitant à tenir ses adeptes pour « épouses », en tant que représentant de Dieu, lequel aime tout humain comme une épouse (Luca 1994, 1997). Toutefois, cette double conjugalité reste de portée individuelle. Elle est ce qui qualifie le fondateur comme tel, non l'expression d'un système d'alliance valant à échelle collective.

### L'alliance au féminin

L'idée d'une relation « de femme à mari » entre humains et instances surnaturelles est largement répandue ailleurs dans le monde. Ce qui suit n'est qu'un survol de la question, partiel et abstrait, ne visant qu'à justifier de la poser, en insistant sur deux points : 1) seule est envisagée ici la relation qui apporte la *légitimité* religieuse, non celles qui interviennent dans la pratique. 2) Cette relation peut être, côté humain, le fait de spécialistes individuels, de groupes ou de sociétés — ce que ne doit pas faire oublier la commodité consistant à parler surtout de spécialistes individuels.

Dans la plupart des cas, les systèmes religieux concernés sont présentés en termes de « possession » — ce qui motivera une remarque sur la distinction usuelle entre chamanisme et possession. La personne « possédée », femme



souvent mais non nécessairement, se dit soumise à son esprit « principal » (celui auquel elle doit son statut de « possédée ») comme elle le serait à un mari, ou le considère franchement comme tel.

Cette observation se rencontre sous de nombreuses plumes et à de nombreux propos (Métraux 1955, 1956 pour le vaudou haïtien ; Leiris [1938] 1980 pour le culte éthiopien des *zar* ; Bouchy 1992 pour un cas de possession oraculaire au Japon ; Boyer-Araujo 1993 pour le culte brésilien des *terreiro* ; Duchesne (1996) pour le culte des *boson* en Côte d'Ivoire, etc.).

Parfois le lien matrimonial est explicitement mis en scène dans le rituel d'investiture ou dans les rituels périodiques qui ponctuent le culte en tant qu'institution : ils s'inspirent du modèle nuptial (Zempléni 1984 pour le culte wolof des *rab* au Sénégal ; Battain 1997 pour les danses de possession égyptiennes ; Brac de la Perrière 1989 pour le culte des *naq* en Birmanie, etc.).

Pour autant, rien dans tous ces « mariages » (faute, peut-être, d'avoir été analysés dans cette perspective) ne dit qu'il y ait « alliance » au sens de système reproductible, où « prise » et « don » se répondent et s'enchaînent pour relancer le cycle. Mais rien n'interdit non plus de l'envisager : l'efficacité de l'alliance veut qu'il y ait dissociation et déséquilibre entre ces deux moments, qui n'ont pas parts égales dans les rituels. Quoi qu'il en soit, les études existantes révèlent un bon nombre de traits récurrents, les uns contextuels, les autres intrinsèques, qui viennent alimenter, par contraste, la comparaison avec le modèle sibérien.

### Un contexte de subordination

Les phénomènes décrits se rencontrent dans des sociétés marquées par un mode de vie organisé, par l'influence d'un pouvoir central ainsi que par celle d'une « grande » religion — bouddhisme, christianisme, islam. Certes, ce sont là des traits vagues et de faible spécificité. Ils suffisent toutefois à exprimer l'importance de ce type de contexte, indépendamment des aires concernées. Trois points intéressent la perspective qui est la mienne, axée sur les liens entre « alliance », rapport au monde, et rapports au sein de la société.

L'« alliance au féminin » fonde-t-elle des rites de renouveau, intervient-elle dans la reproduction de la société ou de l'une de ses composantes ? Ou bien les relations « de femme à mari » ne s'expriment-elles que dans des rituels privés et circonstanciels ?

L'alliance opère-t-elle seule ou combinée avec d'autres modes de relation, par exemple de filiation ancestrale (quand, comme chez les Yoruba, les « époux » spirituels des « possédées » sont leurs « ancêtres ») ou de subordination politique (comme dans le cas des *naq* birmans analysés dans le présent volume par B. Brac de la Perrière<sup>35</sup>) ?

35. Cette question ouvre sur une autre, celle du caractère individuel ou collectif de l'« alliance », dont un aspect est bien illustré par le cas birman. Les *naq* sont au nombre de trente-sept, les « possédé(e)s » en nombre illimité. Peut-on dire qu'un *naq* peut se voir attribuer une pluralité

Les bienfaits que cette alliance est censée procurer comptent-ils pour la subsistance (pluie propice aux récoltes, par exemple) ? Sont-ils conçus comme ayant quelque chose d'un « donné naturel » (santé, fécondité, amour, succès, etc.) ?

### Un statut de soumission à un supérieur humain

Les phénomènes décrits ont aussi en commun des traits intrinsèques. Voici les plus significatifs pour mon propos.

L'« époux » spirituel est d'essence humaine : il s'agit le plus souvent d'une âme de mort, tantôt régulière et ancestralisée, tantôt irrégulière et plus ou moins divinisée.

Le contact avec l'« époux » spirituel est situé dans ou sur le corps de l'« épouse » humaine qui est censée lui être soumise, ce qu'exprime toute une palette de formes verbales passives : elle est « possédée, montée, chevauchée, touchée, jouée, etc. »<sup>36</sup>.

La « possession » est placée sous le signe du tourment et du désordre *avant* le rituel d'investiture, et sous celui de l'apaisement et du bénéfice *après*, là où ce rituel est de caractère matrimonial. Il est souvent dit que c'est le même esprit qui est en cause, tyran avant, protecteur après, tel l'amant devenant mari : en Corée, un exorcisme expulse l'esprit amant avant le rituel d'initiation qui le fait revenir en mari.

En revanche, un trait important varie : y a-t-il des acteurs rituels en position de « donneur de femme » du système d'alliance postulé ? Sans doute peut-on analyser en ce sens, dans les cultes de possession africains, la part des officiants ou, dans d'autres cultes, celle des musiciens, dont certains auteurs (notamment Brac de la Perrière 1994) ont souligné la portée. Les musiciens tiennent une place similaire auprès des *mudang* coréennes lors des *kut* où elles « incarnent »<sup>37</sup> toute une série d'esprits (alors qu'elles accomplissent seules les rites divinatoires). La

---

d'« épouses », sans empêcher chaque « mariage » d'être conçu comme individuel ? Peut-on dire par ailleurs que l'humanité des *naq* ne les enferme pas dans la sphère des relations sociopolitiques, puisque, symbolisant les contre-pouvoirs récupérés par la royauté, ils représentent par là même des territoires et les activités qui s'y exercent, et sont donc indirectement impliqués dans l'obtention des conditions qui favorisent la subsistance ?

36. L'emploi de formes verbales passives est à comprendre au sens large, eu égard aux différences d'une langue à l'autre. Je me permets d'insister sur la notion de « jouer », si chargée de connotations sexuelles dans de nombreuses langues, et si importante dans le chamanisme, où c'est le chamane qui « joue » (Hamayon 1995a). Chez les Magar du Népal, l'esprit « joue *dans* le corps » du spécialiste (Lecomte 1993 : 339 note 2). Dans le remarquable film *Eyes of Stone* sur la possession au Rajasthan que commente Martine Van Woerkens, le verbe *khelna*- « jouer » semble appliqué aussi bien à la « possédée » elle-même qu'à l'esprit qui la tourmente et qui dit par sa bouche « I am your un-wed self ». Le verbe coréen *nolda*- semble également susceptible d'un double usage : « let the ancestors play », tel est le titre d'un chapitre de Kim (1989) ; les *mudang* qui guident la jeune Chini pour son rituel d'initiation lui conseillent de « bien jouer » (Kendall 1993). On dit aussi en coréen qu'une fille non mariée n'est pas *nolda*-, « faite jouer ».
37. La *mudang* représente (au sens de « rend présents ») de nombreux esprits en revêtant le costume qui leur est associé et en effectuant les pas de danse qui les évoquent.

« possédée » japonaise décrite par Bouchy (1992) officie seule, mais par ailleurs un *manager* veille sur son activité oraculaire. Autant de situations variées, que peut seul éclairer le contexte de chacune.

### Remarque sur la distinction entre chamanisme et possession

Que l'on appelle ou non « possession » ces cultes comme on a coutume de le faire pour les opposer aux chamanismes, la notion d'« alliance » des humains avec des instances spirituelles offre un angle pertinent pour caractériser les uns et les autres. Dans l'état actuel de la recherche, l'« alliance » chamanique se présente comme un *rapport de mari à femme animale vivante* et l'« alliance » de possession (décidément, le mot est bien incommode), comme un *rapport de femme à mari humain (mort)*<sup>38</sup>.

La distinction a de nombreux corollaires. Celui, rendu confus par sa coloration psychologique, de « maîtrise » du chamane et de « soumission » du possédé<sup>39</sup>. Celui du secret qui pèse sur la femme spirituelle du chamane, opposé au devoir d'identifier l'esprit qui « possède »<sup>40</sup>. Celui du but de subsistance visé par le chamanisme qui privilégie le rapport au monde, opposé aux objectifs divers des rites de possession où la primauté revient aux relations internes à la société (réparations de désordres notamment). Ou encore, pour reprendre le propos de Lewis (1971), celui du caractère sociologiquement central du chamanisme et périphérique de la possession.

La distinction rejoint d'une certaine façon celle que font les Bouriates entre « peuples à chamanes » et « peuples à dieu(x) », laissant entendre qu'il s'agit là d'une différence de société irréductible. Elle recoupe une opposition quant au *sens* de la médiation. Par statut, le chamane représente les humains auprès des instances surnaturelles, et le possédé, à l'inverse, les instances surnaturelles auprès des humains. Or, toute médiation s'oriente en faveur du partenaire qui mandate le médiateur.

### Pour conclure, en attendant la suite

En guise de conclusion, je souhaite formuler quelques questions et propositions — simplificatrices, qu'on veuille bien m'en pardonner — en vue de futures recherches.

- 
38. L'animalité de l'épouse spirituelle du chamane explique pour une part le déséquilibre constaté par Saladin d'Anglure entre chamanisme et possession quant à la mise en lumière des aspects « mystiques » du mariage et de l'union sexuelle avec les esprits (présentation à la VI<sup>e</sup> Conférence internationale sur le chamanisme, Chantilly, 1-5 septembre 1997).
  39. Maîtrise et soumission comptent comme *représentations* des attitudes correspondant à un statut, indépendamment des réalités psychiques et sociales.
  40. Rouget (1980) a abondamment souligné le caractère identificatoire de la possession et ne reconnaît comme telle que celle qu'il nomme « possession identificatoire ».

## Des mariages, des amours

Jusqu'à présent je n'ai pas trouvé de « mari » spirituel conçu comme d'essence animale<sup>41</sup>.

Quant à l'épouse spirituelle du chamane, dont l'essence est animale, elle est humanisée par son statut d'épouse d'humain. Fournit-elle, à ce titre, un modèle pour comprendre des figures comme celle de la déesse Fortuna à la corne d'abondance qui, dans la Rome antique, donne la victoire aux généraux ses amants, tels Servius ou César, ou celle de la nymphe Égérie (Dumézil 1943, Champeaux 1982-1987), ou encore celle de « la déesse » à l'apparence de pierre ou forme de serpent, qui, dans le monde hindou, donne la royauté au roi son époux ? Si l'on admet qu'il y a une continuité entre ces figures féminines qui légitiment la position de leur époux, alors l'on peut envisager une continuité entre chamanisme et certaines formes de royauté sacrée. Cependant, qu'il y ait continuité dans le mode de légitimation n'exclut pas qu'il y ait rupture sur le plan du statut politique : l'institution chamanique exclut la centralisation du pouvoir qu'implique la royauté.

## Des alliances

Loin d'être limitée au chamanisme et à la possession, la notion d'« alliance » est au cœur des trois religions abrahamiques. Alliance entre Yahwé et le peuple d'Israël son élu dans la Bible, alliance entre Allah et l'*umma*, la communauté des croyants dans l'islam, alliance et mariage du Christ avec son Église dans le christianisme. Ces trois Alliances sont conçues sur le mode matrimonial sans que les partenaires soient pour autant qualifiés comme conjoints. Il est net cependant que la communauté humaine se conçoit dans la position d'épousée et attribue à son dieu celle d'époux<sup>42</sup>.

Laisant de côté le fait que la relation d'alliance interfère avec celle de création, laquelle englobe celle d'engendrement, ouvrons trois perspectives à la réflexion comparative.

- 
41. Pas plus que je n'ai trouvé d'épouse spirituelle végétale, même là où la cueillette est importante. Dans la société à agriculture rudimentaire des Yagua du Pérou étudiée par Chaumeil (1983), les « mères des végétaux » sont représentées sous forme humaine. Dans le christianisme, le diable est à la fois affublé de cornes, de sabots et d'une queue, animalisé donc, et considéré comme le partenaire sexuel des sorcières. Il n'est fait état que de « pacte » et d'union sexuelle avec lui, mais ni d'amour ni de mariage. On ne lui attribue de « pactes » qu'individuels.
42. La métaphore conjugale est particulièrement claire chez Osée : « Dieu fait de son peuple son épouse » (Os. 2, 16, mais aussi Jr. 2, 2, Es. 16, 814) et « conclut avec lui une alliance » (Ex. 24, 38, 34, 1-35). Voir également Caquot (1963). La question se pose des éventuelles différences selon que l'Alliance implique le Dieu monothéiste lui-même ou son messie ou prophète. La qualification du Christ comme « époux » revient sans cesse dans le discours des grandes mystiques comme sainte Thérèse d'Avila. Par ailleurs, au Surat dans le sud de l'Inde, les fêtes des saints sufi sont le cadre du « mariage » des *faqir*, des hommes, en position de « fiancées d'Allah », avec Allah, leur « fiancé ». Ils en obtiennent le pouvoir religieux de *baraka* (Van der Veer 1992).

1- C'est d'« Alliance » qu'il s'agit essentiellement dans l'orthodoxie des religions abrahamiques. Compte tenu de la transcendance du dieu monothéiste, l'« Alliance » peut-elle se ramener à une relation humaine, personnalisée, se traduire rituellement en « mariage »<sup>43</sup> ? En effet la transcendance, par la rupture ontologique qu'elle implique, tend à exclure la représentation, pour autant que l'entité représentée est réductible à l'entité qui la représente. De fait la notion de « mariage » se rencontre surtout dans des cultes hétérodoxes et les discours des mystiques.

2- Si l'on considère l'« alliance » sous l'angle de son orientation, le chamanisme (au sens défini à partir des sociétés de chasseurs sibériens) se trouve seul à part, et les cultes de possession aux côtés des religions abrahamiques (à ceci près que les alliances de possession sont plutôt individuelles alors que l'Alliance vaut globalement pour la communauté). Seuls les peuples chamanistes sont « maris », et ils sont maris d'esprits animaux à l'égard desquels faire jouer leur avantage masculin<sup>44</sup>. La position de « femme » adoptée par une communauté humaine ouvre à son « mari » spirituel tout un éventail de positions hiérarchiquement supérieures : esprit humain divinisé, dieu ou Dieu<sup>45</sup>. Voici à nouveau opposés « peuples à chamanes » et « peuples à dieu(x) »!

On pourrait examiner cette différence à la lumière du *rapport au monde* des sociétés intéressées. Pourrait-on dire que quiconque prélève dans un donné naturel se conçoit maître des instances *sur-naturelles*, au sens propre, qui le gouvernent ? Et que quiconque vit de sa production se conçoit dépendant d'instances socialisées ? Dans certaines formes populaires ou hétérodoxes des religions abrahamiques, semblent s'esquisser des relations amoureuses, sinon conjugales, avec des figures spirituelles féminines<sup>46</sup>.

3- Le rapport au monde qui caractérise le chamanisme suggère que l'« alliance » vise à *pourvoir*<sup>47</sup> à ce que l'homme ne *produit* pas : à lui procurer ce qui est conçu comme relevant d'un « donné naturel » non disponible à tous tout le temps. Cet axe se trouve étayé par le fait que le vocabulaire des bienfaits recherchés par le biais d'une « alliance », de quelque type qu'elle soit, appartient à un

43. Par contraste, la dramatisation rituelle du « mariage » dans le chamanisme et la possession confirme l'homologie entre les humains et leurs partenaires spirituels (qu'ils soient d'essence animale ou humaine). Mais l'homologie n'exclut pas la hiérarchisation, qui commence avec la distinction entre sexes sociaux.

44. Le chamanisme est perçu comme subversif là où il est marginalisé par un pouvoir central reposant sur une relation « de femme à mari ».

45. Dans la France médiévale, le discours juridique fait usage de la métaphore du « mariage du roi avec le royaume ». Sa royauté naît de son mariage avec son peuple, corps social féminisé. Cette conception fait écho à la « doctrine du *corpus mysticum* de l'Église, mariée à son *sponsus* divin » (Kantorowicz 1989 : 158-165).

46. Voir par exemple, dans le catholicisme populaire espagnol, le culte rendu à la Vierge Marie lors de la Fête-Dieu ou dans le cadre de certains pèlerinages ; dans le hassidisme, l'accueil de la reine de Sabbat le vendredi, par des danses « en l'honneur de la mariée », etc.

47. « Pourvoir » a la même racine que « providence ».

champ sémantique spécifique : « chance, fortune, *baraka*<sup>48</sup>, grâce, providence, etc. », mais peu étudié<sup>49</sup>. Cependant, d'un pôle à l'autre de ce champ sémantique, l'acte de *pourvoir* bascule : de la chance gagnée par les « maris » humains, aux grâces octroyées aux « épouses » des dieux.

## Références

- BASILOV V. N., 1978. « Vestiges of Transvestism in Central-Asian Shamanism » : 281-289, in V. Diószegi et M. Hoppál (dir.), *Shamanism in Siberia*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- , 1992. *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka.
- BATTAIN T., 1997. *Les danses de possession du zâr en Égypte*. Thèse de doctorat soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales.
- BELLIER I., 1986. *La part des femmes : Essai sur les rapports entre les femmes et les hommes mai huna. Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales.
- BLEEKER C. J., 1974. « Chance — Fate — Providence. Some Religio-Phenomenological Reflections » : 601-610, in H. C. Puech (dir.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris, Presses Universitaires de France.
- BOGORAS W., 1904-1910. *The Chukchee. The Jesup North-Pacific Expedition. Expedition VII*. Leiden / New York, parties 1-3. (Mémoire du American Museum of Natural History XI).
- BOUCHY A., 1992. *Les oracles de Shirataka*. Arles, Philippe Pacquier.
- BOYER-ARAUJO V., 1993. *Les cavaliers de l'invisible*. Paris, L'Harmattan.
- BRAC DE LA PERRIÈRE B., 1989. *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'État aux cérémonies privées*. Paris, Éd. Recherche sur les Civilisations, ADFP.
- , 1994. « Musique et possession dans le culte des trente-sept *naq* birmanes », *Cahiers de Littérature orale*, 35 : 177-188.
- CAQUOT A., 1963. « Remarques sur l'Alliance dravidique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, 1962-1963 : 3-31.
- Diogène, 1992. *Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire*, 158.
- CHAMPEAUX J., 1982-1987. *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, 2 volumes. Coll. de l'École française de Rome.
- CHAUMEIL J.-P., 1983. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- DELABY L., 1982. « Pas de chapeau à queues pour la chamanesse. Voyages chamaniques Deux », *L'Ethnographie*, 87-88 : 149-161.
- , 1993. « Esprits époux d'enfants », *Études mongoles et sibériennes*, 24 : 37-51.

48. Le rituel de possession du *zâr* en Égypte vise à sceller l'alliance avec les esprits *djinn*, pour obtenir la grâce de Dieu ou *baraka* et devenir le véhicule de cette *baraka*. C'est pourquoi le rituel consiste en un mariage où la femme possédée est appelée l'épouse du *zâr* (Battain 1997).

49. Bleeker (1974) est l'une de ces rares et précieuses études.

- DUCHESNE V., 1996, *Le cercle de kaolin*. Paris, Institut d'ethnologie.
- DUMÉZIL G., 1943, *Servius et la Fortune*. Paris, Gallimard.
- HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- , 1992, « Le jeu de la vie et de la mort, enjeu du chamanisme sibérien », *Diogenes*, 158 : 63-77.
- , 1994, « En guise de postface : qu'en disent les esprits ? Paroles de chamanes, paroles d'esprits », *Cahiers de Littérature orale*, 35 : 189-215.
- , 1995a, « Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu. Ou le "jeu", forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens » : 65-100, in G. Thinès et L. de Heusch (dir.), *Rites et ritualisation*. Paris, Vrin.
- , 1995b, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26 : 155-190.
- , 1997, « Esprit, es-tu encore là ? Histoire d'homme Jean Pouillon », *L'Homme*, 143 : 117-122.
- HOCART A. M., 1970, *Kings and Councillors*. Chicago, The University of Chicago Press..
- KANTOROWICZ E., 1989, *Les deux corps du roi*. Paris, Gallimard (1<sup>re</sup> édit. 1957).
- KENDALL L., 1993, « Chini's Ambiguous Initiation » : 15-26, in M. Hoppál et K. D. Howard (dir.), *Shamans and Cultures*, 5. Budapest et Los Angeles, Akadémiai Kiadó et Istora books.
- KIM S.-N., 1989, *Chronicle of violence, Ritual and Mourning : Cheju Shamanism in Korea*. Thèse de doctorat, University of Michigan.
- LECOMTE-TILOUINE M., 1993, *Les Dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Népal central*. Paris, CNRS Éditions.
- LEIRIS M., 1980, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, précédé de *La croyance aux génies zâr en Éthiopie du nord*. Paris, Le Sycomore (1<sup>re</sup> édit. 1938-1958).
- LEWIS I. M., 1971, *Ecstatic Religions. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore, Penguin Books.
- LOUDE J.-Y. et LIÈVRE V., 1984, *Solstice païen. Fêtes d'hiver chez les Kalash du Nord-Pakistan*. Paris, Presses de la Renaissance.
- , 1990, *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- LUCA N., 1994, *L'Église de la Providence. Un mouvement messianique coréen à visées internationales*. Thèse en ethnologie et sociologie comparative. Université de Paris-X et École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses. 2 vol.
- , 1997, *Le salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen*. Genève, Labor et Fides.
- MÉTRAUX A., 1955, « La comédie rituelle dans la possession », *Diogenes*, 11 : 26-49.
- , 1956, « Le mariage mystique dans le Vodou », *Cahiers du sud*, 337 : 410-419.
- REICHEL-DOLMATOFF G., 1973, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès*. Paris, Gallimard (1<sup>re</sup> édit. 1968).

ROUGET G., 1980. *La musique et la transe*. Paris, Gallimard.

SALADIN D'ANGLURE B., 1983. « Ijqqat, voyage au pays de l'invisible inuit », *Études/Inuit/Studies*, 7, 1 : 67-83.

———, 1986. « Du fœtus au chamane : la construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études/Inuit/Studies*, 10, 1-2 : 25-113.

———, 1988. « Penser le "féminin" chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII, 2-3 : 19-50.

———, 1989. « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des américanistes*, LXXV : 133-171.

———, 1992. « Le troisième sexe », *La Recherche*, 245, juillet-août, 23 : 836-844.

SALES A. de, 1991. *Je suis né de vos jeux de tambour. La religion chamanique des Magar du nord*. Nanterre, Société d'ethnologie.

VAN DER VEER P., 1992. « Playing or Praying. A Sufi Saint's Day in Surat », *The Journal of Asian Studies*, 51, 3 : 545-564.

ZEMPLÉNI A., 1984. *Possession et sacrifice. Le temps de la réflexion*. Paris, Gallimard.



## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Le sens de l'« alliance » religieuse : « mari » d'esprit, « femme » de dieu*

L'auteur propose une réflexion sur la notion d'alliance matrimoniale telle qu'elle est utilisée métaphoriquement pour désigner un mode de relation entre humains et instances surnaturelles. Cette réflexion est issue de l'analyse des données provenant des sociétés chamanistes qui vivent de chasse dans la forêt sibérienne. L'objet essentiel de la fonction chamanique est de traiter en « alliés » les esprits des animaux sauvages en sorte de faire de la chasse un « échange ». L'allié humain, représenté par son chamane, est en position de « mari » et l'allié esprit du gibier, en position de « femme ».

Le cas sibérien est posé en référence pour entreprendre une brève exploration comparative centrée sur l'orientation de l'alliance dans divers systèmes religieux. Sous cet angle, il apparaît que l'« alliance » de possession est conçue en sens inverse, de même que l'« Alliance » des religions abrahamiques : c'est au partenaire humain, individuel ou collectif, qu'incombe la position d'« épouse », le partenaire divin étant dans celle de « mari ». Quelques corollaires de ces deux positions polaires sont relevés.

Mots-clés : Hamayon, alliance, mariage, mari, femme, chamanisme, possession, métaphore, chance, Sibérie

*About Positions in Religious Alliance Relationship : « Husband » of a Spirit, « Wife » of a God*

The author develops reflections about « marriage alliance » as used to metaphorically designate a widespread type of relationship between humans and supernatural entities. Her argument is rooted in her analysis of data from shamanistic societies living on hunting in the Siberian forest. The main purpose of the shamanistic function is to make the spirits of wild animals into partners « allied » by marriage, so as to turn hunting into an exchange relationship with them. The human partner, represented by the shaman, stands in the « husband's » position in the alliance relation, the game-giving spirit partner, in that of the « wife ».

The Siberian case is stated as a reference for a short comparative survey focused on the orientation of the alliance relationship in different religious systems. In this perspective, it appears that the alliance relation between a « possessed » person and a deity is conceived of as a wife-to-husband relation, and so is the Alliance with God in Abrahamic religions : it is the human partner who is in the « wife's » position (at either individual or collective level), while the divine partner is in that of the « husband's ».

Some typical features associated with these two polar positions are mentioned.

Key words : Hamayon, alliance, marriage, husband, wife, shamanism, possession, metaphor, good luck, Siberia

Roberte N. Hamayon  
 École Pratique des Hautes Études  
 45, rue des Écoles  
 75005 Paris  
 France