



HAL
open science

Le musok féminin. Étude du système de pensée chamanique de Corée du Sud

Camille Oliver

► **To cite this version:**

Camille Oliver. Le musok féminin. Étude du système de pensée chamanique de Corée du Sud. Anthropologie sociale et ethnologie. 2016. dumas-01361574

HAL Id: dumas-01361574

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01361574v1>

Submitted on 7 Sep 2016

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

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

Aix-Marseille Université
UFR ALLSH
Département d'Anthropologie

MASTER 1 RECHERCHE
Anthropologie Sociale et Culturelle
Spécialité Langues, Sociétés et Cultures d'Asie

ETH T01 : Mémoire de Recherche

Le Musok féminin

Étude du système de pensée chamanique de Corée du Sud



Présenté par : **Camille OLIVER**

Sous la direction de : **Éléonore ARMANET**

Année universitaire : 2015/2016

Aix-Marseille Université
UFR ALLSH
Département d'Anthropologie

MASTER 1 RECHERCHE
Anthropologie Sociale et Culturelle
Spécialité Langues, Sociétés et Cultures d'Asie

ETH T01 : Mémoire de Recherche

Le Musok féminin

Étude du système de pensée chamanique de Corée du Sud

Présenté par :

Camille OLIVER

Sous la direction de :

Éléonore ARMANET

Année universitaire : 2015/2016

Illustration : *La danse du chamane* 무녀신무, datation inconnue (vers 1780),

Shin Yun-bok 신윤복 (1758-1813) alias Hyewon 혜원

Album de Hyewon 혜원 풍속도

Trésor national n° 135 conservé au musée d'art Gansong à Séoul

Remerciements

Je remercie ma directrice de recherche, Éléonore Armanet pour sa patience, sa disponibilité et ses conseils.

Je remercie aussi mes proches pour leur soutien et leurs précieux encouragements.

NB : Le système de romanisation de la langue coréenne utilisé dans ce mémoire se base sur la romanisation révisée du coréen promulguée en 2000 par les autorités de Corée du Sud destinée à remplacer l'ancien système officiel McCune-Reischauer.

Sommaire

Introduction

Chapitre I –

Le système de pensée chamanique coréen

1) La cosmologie coréenne

a) Le panthéon des esprits chamaniques

L'univers des esprits chamaniques

les esprits de la nature

les esprits d'origine humaine

b) Un autre-monde ambivalent

les esprits insatisfaits

les rites funéraires

c) L'utilité des esprits

Le rôle des esprits

La relation entre esprit et chamane

Relations entre humains et esprits

2) Évolutions du chamanisme coréen

a) Historique

Origines : La mythologie et ressources archéologiques

La place des chamanes sous les anciennes dynasties

b) Histoire d'un rejet social

Les transformations de l'ère Joseon : L'impact du néo-confucianisme

La dépréciation des chamanes

oppression

3) La revalorisation du chamanisme

a) Une lente quête de reconnaissance

La redécouverte d'une culture nationale oubliée

La patrimonialisation

Vers une rupture du chamanisme ?

b) Les formes contemporaines du chamanisme

La capacité d'adaptation des mudang coréennes

La nouvelle place de la divination

CHAPITRE II)

Les chamanes coréennes et leur pratiques

1 Les chamanes coréennes

a) Typologie des chamanes

Chamane héréditaires

Chamanes charismatiques

Chamanes de l'île de Jeju

b) Classification des chamanes

Hiérarchie

Les mères et filles spirituelles

c) Modalités de la vie quotidienne

Désordre féminin

La folie

La sexualité déviante

2 Devenir chamane

a) Élection divine

La multiplication des signes

Le diagnostic

La différence entre possession et élection divine

b) Naerim gut

La panoplie rituelle

Le déroulement de la cérémonie

c) Formation

L'apprentissage de la profession

Le « Savoir inspiré »

3) Les pratiques chamaniques

a. Les modalités du rituel

diversité des gut

un déroulement strictement organisé

le financement des chamanes

b. La communication avec les esprits

transe

divination et oracles

rêves prophétiques

c) Dramaturgie

théâtralité

chant et musique

accessoires

CHAPTIRE III -

Le rôle social du chamanisme

1) l'utilité sociale des chamanes

Une prise en charge universelle

Effet thérapeutique (psychologique et médical)

La mission de la mudang

2) La dimension familiale

a. la place des femmes

rôle de la mère

une communauté féminine (clientèle)

b. la prise en charge du domaine domestique

mariage

fécondité et maternité

Conclusion

Bibliographie

Introduction

« Tu vas parcourir plusieurs milliers de lieues sur la mer et sous le ciel. [...] Au terme de ce long voyage, tu ne seras plus la petite Bari, tu seras devenue une grande chamane. » (*Princesse Bari*, Hwang Sok-Yong, 2003 : 113). Dans ce roman initiatique, Hwang Sok-Yong imagine le périple d'une jeune nord-coréenne qui fuit la dictature et la misère pour émigrer aux États-Unis. Son héroïne, Bari, suit les traces d'une princesse-chamane légendaire¹, qui comme elle, est allée au bout du monde pour trouver une réponse aux souffrances endurées par les vivants. L'histoire de la Princesse Bari, c'est un peu celle de toutes les chamanes coréennes. Celle d'une vie singulière, entre ombre et lumière.

C'est au cours de mes lectures sur le folklore coréen que j'ai appris l'existence du *musok*. La littérature traditionnelle mettait parfois en scène des personnages aux allures de sorcières capables de chasser les fantômes, de pratiquer la magie et de lire l'avenir. Intriguée, j'ai voulu en apprendre plus. J'ai alors découvert que ces personnalités faisaient partie d'un système de pensée bien réel, présent dans la société coréenne contemporaine. J'ai été frappée de voir que, malgré leur capacité à entrer en contact avec un monde surnaturel et en dépit de leur ancienneté, les chamanes étaient méconnues et dépréciées. C'est pourquoi, j'ai décidé de comprendre cette situation paradoxale.

Le *musok* 무속 est le nom communément employé en Corée pour désigner le système de pensée chamanique coréen *hanguk musok sinang* 한국무속신앙. Il est composé du pictogramme sinon-coréen 무 *mu*, issu du mot chinois 巫 *wu* signifiant « chaman, sorcier ». Il sert à former le mot *mudang* 무당 (ch 巫堂) employé pour nommer les chamanes coréennes. L'appellation "chamanisme" existe aussi en Corée sous le nom *syameonizeum* 샤머니즘. Il est issu de la langue Toungouse (ou Evenk), une ethnie du groupe linguistique mongol, que l'on retrouve en Sibérie orientale et en Chine. Le *çaman* est « celui qui sait », de *ça* « connaître » ou « s'agiter, bondir, danser. » (Perrin, 2001 : 9). Prononcé *saman* par les Mandchous, il signifie littéralement « celui qui est excité, bouge, ou monte. » (Lewis, 1977 : 52). C'est au vingtième siècle, suite à l'arrivée des missionnaires et des chercheurs occidentaux, que le terme « shaman » fut employé en Corée. Pourtant, il reste peu utilisé par les chamanes coréennes qui ne

¹ La légende de Princesse Bari

s'identifient pas au chamanisme tel qu'il est conçu par les universitaires. Pour l'anthropologue Im Sok-jae, le terme "chamanisme" est une appellation aux consonances réductrices qui associe le *musok* coréen aux pratiques du nord de l'Asie, en sous-estimant sa complexité et sa singularité (Im Sok-jae, 2003 : 25). Il faut donc avoir conscience des limites de ce vocabulaire (Van Genep, 1903 : 51). C'est pourquoi, j'ai choisi d'employer à la fois le terme transculturel "chamanisme" et l'appellation coréenne *musok*, dans un souci de clarté et de simplicité. Pour les mêmes raisons, j'utiliserai le nom de "chamane" Toungouse et le nom coréen *mudang*.

Le *musok* coréen est donc considéré comme une religion aux caractéristiques chamaniques (Narby et Huxley, 2009 ; Cho Hung-Youn, 1999-2000). Il n'existe pas de consensus sur une définition du chamanisme, chaque chercheur apporte son explication au phénomène et les caractéristiques qui l'accompagnent. Nous sommes ainsi confrontés à une multitude d'analyses qui permettent difficilement de clarifier la notion avec exactitude. De manière générale, les universitaires s'accordent à définir le chamanisme en partie comme une technique permettant d'entrer en contact avec le monde des esprits (Aubin, 1981 ; Delaby, 1978, 1997 ; Hell, 2009 ; Eliade, 1964). Il s'agit d'un système d'ordonnement du monde où les humains, issus d'un milieu tangible, et les entités invisibles, issues d'un univers intangible, se côtoient et s'associent (Hell, 2009, Narby et Huxley, 2009). La fonction de chamane permet la communication et l'entente entre humains et entités, primordiales au bon équilibre des sociétés (Eliade, 1964 : 4 ; Kendall, 1998 ; Guillemoz, 2010 ; Kim Keum-Hwa, 2015). Le chamane est un spécialiste du sacré, « un prophète et guérisseur inspiré, une figure charismatique et religieuse qui a le pouvoir de maîtriser les Esprits – souvent en les incarnant – et ceux-ci parlent alors à travers lui. » (Vazeilles, 1991 : 108). Ainsi les chercheurs ont produit une masse importante de documents sur le sujet et de nombreuses observations des pratiques chamaniques à travers le globe ont été faites : Sibérie (Roberte Hamayon, 1990), Asie Centrale et Russie (Charles Stépanoff sur les Toungouses, 2014), Chine (Rémi Mathieu, 1987, Aurélie Névoit, 2008), Japon (Anne Bouchy 2000), Corée (Alexandre Guillemoz, 2010, Lauren Kendall, 1998, Keith Howard, 1998), Amérique (Danièle Vazeilles sur les Amérindiens, 1991).

A lire les premières observations des Occidentaux sur le chamanisme, on sort avec des sensations de malaise et d'incompréhension. Les pratiques chamaniques, en lien avec un autre-monde invisible, suscitent chez ces observateurs un sentiment d'étrangeté. Elles donnent lieu, dans leur description, à des termes péjoratifs, issus du

prisme de la culture occidentale judéo-chrétienne (Huxley et Narby, 2002 : 10). Les chamanes s'opposent aux fondements établis de la science et de l'objectivité. La raison devant l'emporter sur l'illogisme, les premiers observateurs aveuglés par leur ethnocentrisme se chargent de déconsidérer des « superstitions de sauvages primitifs » (Huxley et Narby, 2002 : 20).

Les études concernant le chamanisme coréen ont débutées au cours des années 70 sous l'impulsion du Bureau de la préservation des trésors culturels du ministère sud-coréen de la Culture. Prenant conscience de la dégradation et de la disparition progressive des coutumes traditionnelles, dues à la modernisation massive du pays et à l'exode rural qui en résulte, les autorités politiques culturelles ont mis en place un vaste chantier de préservation (Dawnhee Yim, 2004 ; Guillemoz, 2010).

Les chercheurs se sont d'abord intéressés à son aspect le plus traditionnel, la transcription des chants et des légendes populaires de chaque province ainsi que la transcription des rituels locaux (Keith Howard, 1998 ; Guillemoz, 1979) avant de porter leur attention sur des aspects plus variés du chamanisme. Des anthropologues américains comme Laurel Kendall (1977, 1998) ou Keith Howard (1998) ont beaucoup contribué à l'étude et à la compréhension des pratiques chamaniques. En France, on remarque les travaux d'Alexandre Guillemoz (1992, 2010), de Roberte Hamayon (2006) ou de Maurice Coyaud (1980, 1990, 1995). L'on compte aussi l'apport des universitaires coréens qui ont permis de mieux comprendre la complexité du *musok*. Leur recherches ont ainsi porté sur la dimension psychologique des rituels (Rhi Bou-young, 1970), les variations régionales des pratiques chamaniques (Yoon Soon Yong, 1976 ; Kim Seong-Nae, 1998), les conflits rencontrés avec les autres religions (Moon Okpyo, 1998), la place occupée par les femmes (Kim Young Il, 2007 ; Harvey Younsook Kim, 1979) ou la dimension artistique des rituels (Park Ilwoo, 2007) . Les récits de vie des *mudang*, qui seront l'une des sources majeures de ce mémoire, ont aussi été enregistrés (Guillemoz, 2010 ; Kim Keum-Hwa, 2015 ; Kendall, 1988 ; So Chong-bom, 1983). Mais la plupart de ces travaux datent de la fin du XXe siècle, et les sources d'observation de la période post-2000 restent lacunaires. C'est pourquoi de nouvelles études sont nécessaires pour comprendre les évolutions du chamanisme coréen contemporain.

Le chamanisme coréen a accompagné les changements sociaux et politiques de son pays tout au long de son histoire (Seth, 2011 ; Dayez-Burgeon, 2012). Pour Seong Nae Kim, « *Korean musok is a religious system grounded in the specific socio-economic*

and historic conditions of korean society » (1989 : 36). Au fondement de la culture coréenne (Cho Hung-Yun, 1991 ; Kim Taegon, 1981), le chamanisme n'est pas moins déprécié. Paradoxalement, il persiste toujours dans la société (Kendall, 1998 ; Guillemoz, 2010). Si l'on en croit les statistiques, en 2005, l'on comptait 53% de pratiquants religieux en Corée du Sud. Ainsi, 43% étaient bouddhistes, 34,5% protestants, 20,6% catholiques et seulement 1,9% avaient foi en des religions diverses (confucianisme, islam, chamanisme) (Korea.net, date inconnue). Mais, dans les milieux urbains, le nombre de chamanes semble être en augmentation (Guillemoz, 2010). Le récent travail de sauvegarde des traditions (Dawnhee Kim, 2004 ; Yang Jongsung, 2004 ; Howard, 1998) a permis de reconnaître la place prépondérante du *musok* dans les arts et la culture coréenne (Park Ilwoo, 2007 ; Kim Keum-Hwa, 1995 : 16).

En raison des circonstances politiques divisant la péninsule de Corée, le sujet de ce mémoire portera exclusivement sur les chamanes sud-coréennes. En effet, au cours de la guerre de Corée (1950-1953), qui opposa la République de Corée du sud et la République populaire démocratique du nord, le pays fut déchiré en deux moitiés, délimitées par le 38^e parallèle (Dayez-Bourgeon, 2012 ; Li Ogg, 1978). La Corée du nord, après ce conflit fratricide, a fermé ses frontières et nous ne possédons que peu d'informations sur les conditions de vie des chamanes nord-coréennes. La religion, perçue par le parti nord-coréen comme une atteinte à l'idéologie du régime, semble avoir officiellement été éradiquée (Guillemoz, 2010).

Aujourd'hui, majoritairement pratiqué par les femmes, le chamanisme semble être devenu une institution essentiellement féminine (Kendall, 1998 ; Guillemoz, 2010 ; Kim Keum-Hwa, 2015). Mais dans une société coréenne où les traditions néo-confucéennes sont toujours profondément ancrées dans les mœurs (Kim Young-Ile, 2007), la position ambivalente qu'occupent ces femmes intrigue et interroge.

Ce travail de recherche portera sur la place des chamanes féminines au sein de la société coréenne. Au travers de cette problématique, je chercherai à comprendre la position sociale paradoxale de ces femmes, à la fois respectées et rejetées. Ce mémoire bibliographique est un travail préliminaire au terrain de recherche que j'effectuerai en master 2, il consiste donc principalement en un état des lieux de la connaissance.

En premier lieu, je chercherai à comprendre la complexité du système de pensée chamanique coréen afin de mieux connaître ses différents aspects. Je présenterai la place prépondérante qu'occupent les esprits dans la cosmologie coréenne, et le rapport parfois

ambivalent qu'ils entretiennent avec les humains. Je tâcherai ensuite de retracer la naissance et les évolutions du chamanisme féminin coréen au cours de l'histoire dans le but de décrypter les changements sociaux et politiques à l'origine du processus de dépréciation dont elles ont été victimes. À la suite de cela, je m'attarderai sur les causes et les effets du processus de revalorisation du patrimoine chamanique coréen. Enfin, je proposerai une réflexion sur les possibles évolutions futures du *musok*.

Ma seconde partie portera sur la figure de la *mudang* coréenne. Destinée à explorer la richesse et la complexité de cette profession, ce chapitre portera sur la typologie des chamanes et leur organisation hiérarchique. Je retracerai les causes de leur vocation, leur rite initiatique et leur formation. Je parlerai des activités chamaniques exercées par la *mudang* pour entrer en communication avec les esprits : le rituel chamanique et la divination. Pour finir, je traiterai de la dramaturgie du rituel chamanique coréen à travers sa théâtralité et son univers sensoriel. Les modalités de la vie privée des chamanes seront abordées : les difficultés de leur vie matrimoniale, les études souvent discriminantes réalisées sur leur santé mentale, et la prise en charge de leur funérailles.

Enfin, dans une troisième partie, j'analyserai le rôle social des chamanes. Les effets thérapeutiques exercés par leurs pratiques, à l'influence qu'elles exercent dans la préservation de l'équilibre de la société coréenne. J'étudierai ensuite la dimension familiale du chamanisme et la façon dont il prend en charge certains aspects de la vie quotidienne féminine. Pour cela, je reviendrai sur la situation des femmes dans la société coréenne, et sur leur rapport à la maternité.

Chapitre I -

Le système de pensée chamanique coréen

Le chamanisme coréen est souvent considéré comme la première religion de Corée (Howard, 1998 ; Kim Tae-gon, 1998). L'univers qui compose l'autre-monde coréen est particulièrement riche et s'inscrit dans un univers mythologique complexe. Les entités surnaturelles qui le composent peuvent être à la fois bonnes ou mauvaises, et grâce à l'aide de la chamane, le contact avec le monde des humains est possible. Le chamanisme coréen, de part son ancienneté et sa complexité, doit être analysé dans une perspective historique pour mieux en comprendre les retours contemporains (Cho Hung-Yun, 1991 : 1). Si aujourd'hui, le chamanisme coréen est valorisé, ce ne fut pas toujours le cas. la patrimonialisation C'est pourquoi je vais tâcher d'en retracer les évolutions, ce qui me permettra d'analyser plus en profondeur sa situation actuelle.

1) La cosmologie coréenne

a) Le panthéon des esprits chamaniques

L'univers des esprits chamaniques

Le chamanisme coréen se fonde initialement sur une conception animiste du monde. Les forces de la nature sont personnifiées sous la forme d'« esprits ». Exprimé en coréen par le caractère 신 *sin*, (ch 神) signifiant « esprit, divinité ou animation », le terme d'esprit est attribué aux entités surnaturelles qui peuplent l'imaginaire chamanique. Le panthéon des esprits coréens est extrêmement riche et comprend une myriade d'entités dont il est impossible de faire la liste complète (Sauvage, 2011 ; Cho Hyun Soul, 2014). Très hiérarchisé, il comprend plusieurs catégories d'esprits qui diffèrent selon leur rang, leur puissance et leur nature. Il peut s'agir de dieux, de fantômes errants ou d'esprits des ancêtres. Ces esprits s'inscrivent dans une dimension spatiale complexe. Si l'on se réfère aux contes et aux légendes, l'univers serait divisé en plusieurs parties : le monde céleste, le monde terrestre, et le monde souterrain (Li Ogg, 1978 ; Kim Hye-Gyeong, 2010 ; Coyaud, 1990). Ils forment un ensemble cohérent et harmonieux à l'origine de l'organisation du monde. Cette triade se retrouve dans la

formation des lettres de l'alphabet coréen, le *hangul* 한글². Le *hangul* se compose de tracés géométriques à portée symbolique et s'appuie sur le rapport originel de l'homme, du ciel, et de la terre, matérialisés par les caractères ㅣ (i), — (eu) et ○ (ng).

Cette multitude d'esprits s'organisent selon leur rang mais aussi selon leur caractère et la nature de leur régime alimentaire (Guillemoz, 2010 : 142). Ainsi, les esprits célestes, les plus élevés dans la hiérarchie, réputés compréhensifs et magnanimes, sont des végétaliens qui se nourrissent de riz et de fruits. A l'inverse, les esprits intermédiaires comme ceux des Dignitaires ou des Généraux chargés de combattre les esprits indésirables, sont des carnivores, amateurs d'alcool et connus pour leur agressivité (Kendall, 1998 : 162). Pour avoir une idée de leur apparence, l'on peut observer les *mushindo* 무신도, les peintures des esprits situés dans les sanctuaires des chamanes coréennes. D'après l'iconographie³ de ces portraits peints, ces esprits sont représentés sous formes humaines, vêtus de costumes traditionnels et accompagnés d'attributs dont des coiffes, des éventails ou des épées (Li Ogg, 1995). Les esprits végétaliens sont associés au ciel, à la couleur blanche et à l'arc-en-ciel tandis que les esprits carnivores sont eux symbolisés par la terre et par des couleurs vives. De plus, les esprits étant des entités à portée universelle, les chamanes coréennes peuvent prendre en charge les entités de n'importe quelle régions du globe. Dans leur conception du monde, le monde spirituel ne connaît pas de frontières et il est parfaitement concevable pour une chamane d'honorer les esprits des ancêtres de pays étrangers (Guillemoz, 2010 : 68).

Concernant l'identité sexuelle des esprits, la grande majorité sont de sexe masculin (Kendall, 1998 : 155). Pour certaines chamanes, si la plupart des esprits sont des mâles, c'est en raison du grand nombre d'hommes assassinés lors de la guerre de Corée ou à cause des troubles politiques qui ont secoués le pays au cours de son histoire (Guillemoz, 2010 : 67). Pour Rhi Bou-Yong (1970 : 208), les esprits coréens forment des couples d'opposition (bien/mal, haut/bas, masculin/féminin). Chaque esprit possède donc son opposé, et participe à l'équilibre du monde.

Esprits de la nature

Les esprits les plus nobles *sillyeong* 신령 (ch 神靈) sont associés aux forces de la nature. Ils font partie d'un univers élaboré par les mythes et les légendes (Dayez-

2 Le *hangul* a été créé par le roi Sejong

3 Voir annexe

Bourgeon, 2012; Li Ogg, 1978). Les esprits célestes représentant les astres comme les esprits du Soleil et de la Lune ou les esprits des Sept Étoiles *Chillyeong* 신령 sont régulièrement invoqués par les chamanes coréennes. Dans un pays où 70% du territoire est composé de reliefs montagneux, il n'est pas étonnant que les principales divinités soient les esprits des Montagnes. Les sommets sont les demeures des esprits, ce sont donc des lieux privilégiés pour entrer en contact avec les divinités (Li Ogg, 1978 : 1187). Les chamanes organisent des rituels et des prières à l'intention du Grand Esprit de la Montagne *Samsin* 심신 (Guillemoz, 2010). Chaque village avait coutume de vénérer une montagne, mais aussi un esprit gardien qui le protégeait et assurait sa prospérité (Kim Keum-Hwa, 2015). De même, la Corée étant une péninsule bordée par les eaux, l'imaginaire faisant appel au monde marin est lui aussi très présent. A l'instar des mythologies chinoise⁴ et japonaise⁵ qui partagent de nombreuses similitudes avec celle de la Corée, le monde des mers est peuplé de créatures surnaturelles, régit par « les Dieux-Dragons des Mers » Yongwang 용왕. Ces entités associées à l'eau et aux nuages, contrôlent le climat et agissent sur l'agriculture. Elles sont ainsi vénérées notamment lors de fêtes populaires dans les villages de pêcheurs et d'agriculteurs. Outre les forces de la nature, il existe quantité d'esprits domestiques, attachés au foyer et au mobilier (Kendall, 1998 : 162). De la chambre à coucher (esprit de Grand-mère *Samsin* 심신 할머니) au grenier (esprit *Eop* 엽, protecteur des réserves), en passant par les commodités (Madame Latrines *Chiksil* 식실) ; chaque pièce de la maison possède un esprit qui lui est dédié (Kim Keum-Hwa, 2015). Des esprits protecteurs seront aussi présents pour guider la vie des humains, de leur naissance jusqu'à leur mort comme ceux de Grand-mère *Samsin* et les Esprits des Sept Étoiles *Sillyeong* 신령 sont donc attribués à la maternité et à l'enfance.

Le chamanisme est avant tout un système de pensée populaire. Il se base sur un mode de vie paysan qui privilégie la collectivité et le partage. La plupart des pratiques chamaniques contiennent encore la trace d'un mode de vie rural. En effet, elle se calquent sur l'architecture des maisons traditionnelles et sur les activités pratiquées par les gens ordinaires (rites des récoltes ou de la pêche).

Esprits d'origine humaine

4 Les Roi-dragons ou *Lòng Wàng* 龍王, sont les souverains des mers. Le dragon, créature bénéfique associées à l'eau, fait partie intégrante de l'imaginaire asiatique. Symbole de puissance et de prestige, il représente la royauté et est l'attribut privilégié des rois et des empereurs.

5 On retrouve ainsi au Japon la figure du Dieu-dragon *Ryujin*, à la tête d'un royaume sous marin

Une autre catégorie d'esprits se composent d'entités d'origine humaines. En effet, les esprits incarnant des figures historiques des anciennes royautés coréennes sont abondamment présentes dans le chamanisme. Elles se réfèrent aux grandes personnalités « blessées » mortes dans des conditions troubles au cours de l'histoire (Rhi Bou-Yong, 1970 : 208). Une chamane peut faire appel aux rois et reines, aux princes et princesses, aux ministres. Les généraux sont eux aussi très sollicités en leur qualité de militaires. Organisés selon une stricte hiérarchie, chacun possède une fonction et agit au cours du rituel chamanique (Guillemoz, 2010 : 68-69). On compte ainsi les esprits de premiers rangs dont font partie les Monarques qui tiennent le rôle de juges impartiaux et autoritaires, les Hauts Fonctionnaires qui assurent l'organisation et la prise en charge des doléances des humains, les Généraux qui font figures de gardiens, chargés de maintenir de l'ordre contre les esprits errants. Les esprits subalternes, employés administratifs ou soldats non gradés sont chargés d'attirer les patients vers le sanctuaire de la chamane. Le chamanisme semble reproduire une organisation sociale monarchique aujourd'hui disparue, dans une représentation mettant en scène le peuple (chamane et assistance) et la royauté (esprits supérieurs).

Viennent ensuite les esprits des ancêtres *josang* 조상. La société coréenne, régie par le confucianisme, accorde une importance prépondérante au respect des aînés, et donc au culte rendu aux aïeux qui symbolisent la lignée familiale. Ce panthéon des esprits s'enrichit continuellement au fil du temps, de nouveaux membres de la famille devenant à leur tour des figures ancestrales à honorer (Kendall, 1977 ; Howard, 1998). Ce culte permet de coexister pacifiquement avec les membres disparus de la famille. Mais comme nous allons le voir, l'équilibre reste fragile.

b) Un autre-monde ambivalent

Les esprits insatisfaits

La cohabitation avec les esprits est délicate. Les esprits sont des entités paradoxales : craints autant que respectés, ils ont des actions qui peuvent apporter bienfaits ou préjudices. Pour les peuples de Sibérie, les entités surnaturelles représentent un danger manifeste. En effet, « il n'existe pas d'esprits bienveillants dans la mythologie toungouse, mais seulement des esprits hostiles que le chamane réussit à maîtriser » (Delaby, 1976 : 86). La cohabitation repose donc sur une menace latente et

un danger qui oblige à une vigilance constante. A l'inverse, les esprits coréens sont décrits comme des êtres fondamentalement bénéfiques (Guillemoz, 2010 : 79) ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 129). Bien que les esprits coréens soient perçus comme des entités pacifiques, il arrive que certains d'entre eux se révèlent menaçant et dangereux pour les vivants. Les esprits des morts sont très attachés au monde terrestre, ils ont besoin des vivants. Sans leur aide, ils ne peuvent trouver le repos, manger ou se vêtir, grâce notamment aux dons de nourriture et de vêtements que l'on brûle lors des rituels. Les prières et les offrandes permettent de renouer avec un héritage familial ancestral. En retour, les esprits accordent leur protection, veillent sur leur descendance et sur la prospérité de la famille.

Or, les morts sont humains, avec les défauts et les faiblesses qui les caractérisent. Lorsque l'enveloppe charnelle disparaît, l'âme, l'essence de l'être, demeure. Et avec elle, les émotions qui pétrissaient le cœur. Les personnes décédées dans la douleur ne peuvent connaître le repos, leurs âmes inapaisées, rongée par le *han*⁶ 한, reviennent sur terre hanter les vivants (Kendall, 1984 : 61). Il exercent alors une influence néfaste, font échouer les affaires, entraînent la ruine, la maladie, les désastres. Plus un esprit sera insatisfait, plus il tourmentera ses proches. Il peut s'agir de vengeance, de rancœur ou bien de regrets (Kim Keum-Hwa, 2015 : 112). En poursuivant les vivants, l'esprit cherche à attirer l'attention sur lui et sur sa souffrance, souvent dans l'optique d'être entendu et consolé. Ces esprits impurs sont généralement nommés *guishin* 귀신 (ch 鬼神), ou *yulyeong* 유령 (ch 幽靈) l'équivalent européens de fantôme ou revenant, ou encore *japgwi* 잡귀 (ch 雜鬼), esprit ou démon. Et parmi ces esprits insatisfaits, les plus préoccupants sont les mal-morts. Un mal-mort est un individu décédé dans des circonstances douloureuses et souvent violentes⁷. Noyade, suicide, assassinat, sont les circonstances empêchant un mort de rejoindre l'au-delà, qui persiste alors à demeurer sur terre (Coyaud, 2010 ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 50). Parmi ces fantômes vindicatifs, les vierges et les veuves, rongées par le regret et la solitude, sont à la fois craintes et méprisées (Kim Keum-Hwa, 2015 : 93). Si le fait d'être vierge ou veuve semble être une situation si inconfortable, c'est en raison du poids de la tradition coréenne concernant le mariage. Il n'est pas admissible pour une personne de rester célibataire (Kim Young-Ile, 2005 : 227). Une personne sans enfant est une personne sans avenir : elle n'aura pas de descendants pour célébrer son culte une fois

6 Han 한 : Sentiment national mêlant regrets, tristesse, rancœur et résignation ; il découle de la retenue coréenne qui empêche les sentiments de s'exprimer librement.

7 Mourir de malemort se dit en coréen *huisahida* 횡사하다.

morte. L'histoire de sa famille s'éteindra, car personne ne sera présent pour la renouveler.

La hantise de la mort a suscité de nombreuses histoires horribles peuplées de fantômes vengeurs et de spectres insatisfaits (Coyaud, 1980, 1990, 1995 ; Faure, 2009). Jalousie, envie, haine, colère ou désespoir, toutes ces émotions éprouvées par les morts demandent à être soignées à l'aide de prières et de rituels spécifiques (Kim Keum-hwa, 2015 ; Guillemoz, 1992).

Rites funéraires

En règle générale, le chamanisme se fonde sur un rapport entre vivants et morts. Le chamane assure la prospérité de l'existence terrestre et l'harmonie avec le monde des esprits. Ainsi « après avoir veillé sur les âmes des membres de son clan durant l'enfance et l'âge mûr, le chamane ne les abandonne pas après leur mort : c'est lui qui, le plus souvent, est chargé de les guider dans le monde inférieur. » (Delaby, 1976 : 63). Les rites chamaniques funéraires ont ainsi pour fonction générale de conduire l'âme vers un autre-monde, le chamane ayant ainsi une fonction psychopompe cruciale (Perrin, 1995 : 72). En Corée, la vie est marquée par une série de rituels en lien avec les disparus. Les rituels confucéens rendent un culte aux ancêtres et le calendrier coréen se compose de célébrations destinées à rendre hommage aux personnes décédées. Le nouvel an lunaire coréen *Soellal* 설날 est, avec la fête de la moisson *Chuseok* 추석 (ch 秋夕), la plus importante fête du calendrier. A cette occasion, les coréens rentrent au domicile familial pour fêter la nouvelle année en famille et rendre hommage à leurs ancêtres. Les lieux funéraires sont généralement situés près du village natal des défunts, au cœur de la nature, loin de l'activité humaine. Les morts sont donc enterrés dans des tombes individuelles surélevées par des tumulus.

En dehors des funérailles, les rites pour les morts s'organisent généralement en deux cérémonies. La première s'effectue peu de temps après le décès, lorsque le mort est encore "humide", la seconde, quelque années plus tard, une fois que le mort est devenu "sec" (Guillemoz, 2010 : 129). Le rituel chamanique *samuje* 심무제 marque le troisième jour qui suit le décès. Les membres de la famille portent la tenue de deuil et font de grandes prosternations de condoléance (Kim Keum-Hwa, 2015 : 24). Au cours de cette cérémonie, la chamane opère un *Jinogui gut* 진오귀굿, un rituel de consolation du mort au cours duquel elle purifie les lieux en écartant les âmes errantes mal

intentionnées qui n'ont pas été convoquées (l'étape du *chobujeong* 조부정), dans le but d'invoquer l'esprit *Yeolsuwang* 열수왕 chargé d'aider l'âme du mort à quitter le monde terrestre (Kim Keum-Hwa, 2015 : 47-48). A la fin du rituel, le départ du défunt est symbolisé par un lancé de couteaux, jetés en direction de la porte. Le mort est officiellement parti lorsque les pointes des lames désignent la sortie (Guillemoz, 2010 : 129).

Ces rites ont pour fonction d'accompagner les morts dans leur voyage vers l'au-delà, ils assurent aussi la sécurité de la famille (Guillemoz, 1979, 2010 ; Domenech del Rio, 2014). En effet, le contact permanent avec cet autre-monde souillé maintient la société dans une perpétuelle mise en danger dont il faut se prémunir. Le foyer, espace domestique, est un lieu où la souillure (réelle ou symbolique) ne doit pas entrer. L'architecture traditionnelle coréenne établit une démarcation très nette entre extérieur et intérieur, et le passage entre les deux zones est marquée par une série d'interdits. Les chaussures doivent être retirées avant d'entrer dans les maisons, dans les restaurants traditionnels ou les temples. Lors de naissances, le domicile concerné est isolé du reste du monde social, afin d'empêcher les mauvais esprits de nuire à l'enfant. Il s'agit de séparer les deux mondes, de ne pas les mélanger. La chamane agit comme une protection, un rempart contre le mal né du désordre. Incarné par les esprits, entités invisibles et incorporelles, le danger doit être contrôlé, géré, ou du moins mis à l'écart pour préserver la cellule sociale d'un potentiel contact néfaste. Ce contrôle prend la forme d'une communication active entre la chamane et les entités surnaturelles, qui doit aboutir à un consensus favorable entre les deux mondes (Lewis, 1977 : 53). Le rituel des morts agit doublement : il permet à l'esprit du défunt de sortir du tourment dont il était prisonnier et à rejoindre un lieu propice ; et il aide les membres de la famille à faire leur deuil, à accepter le départ de leur proche (Guillemoz, 2010 : 125). Mais il se peut que l'action de la chamane soit inefficace dans le cas d'un mort dont le corps n'a pas pu être retrouvé. Les funérailles étant impossibles à organiser, l'esprit défunt ne peut quitter le monde des vivants. La chamane ne peut que prier pour consoler son âme (Kim Keum-Hwa, 2015 : 55).

c) L'utilité des esprits

Relations entre esprits et humains

Les esprits peuvent aussi se montrer « aussi pénibles, jaloux, possessifs et teigneux, que les hommes. » (Guillemoz, 2010 : 167). Ils ressentent une palette d'émotions qui s'expriment toujours avec force. Ainsi, « les esprits présentent un caractère et des appétits humains, mais poussés jusqu'à la caricature. [...] Le chamane joue de leurs défauts pour mieux les maîtriser. Il se les attache par de belles paroles et des sacrifices.» (Delaby, 1976 : 87). Un esprit mécontent n'hésite pas à le faire savoir et peut parfois énoncer des menaces et des reproches sur un ton insultant, voire grossier, qui provoque la peur. Lorsque les paroles ne lui suffisent pas, il se venge en provoquant la souffrance (maladie, faillite, conflit, dépression). Convaincu de son importance et de sa position dominante par rapport aux humains, l'esprit possède toute autorité sur eux. Lui seul décide de concéder sa grâce aux victimes de son courroux. À travers la bouche de la chamane il insiste sur sa supériorité : « Moi qui demeure si haut dans le ciel, je vais m'abaisser jusqu'à vous pour vous accorder mon pardon.» (Kim Keum-Hwa, 2015 : 46).

De plus, chaque chamane possède un esprit-gardien, le *momju* 몸주 (Rhi Bou-Yong, 1970 : 208). La chamane et l'esprit évoluent dans une relation fusionnelle interdépendante : « les amoureux qui ne peuvent vivre l'un sans l'autre, c'est pareil pour la *mudang* et l'Esprit : s'il n'y avait pas de *mudang*, l'Esprit ne pourrait pas vivre, s'il n'y avait pas d'Esprit, la *mudang* ne pourrait pas vivre. » (Guillemoz, 2010 : 67). C'est l'esprit qui fournit protection, clientèle et pouvoir à la chamane qui, en retour, le sert avec déférence, tout au long de sa vie. Les ayant choisis pour les servir, les esprits prennent soin de leurs élues et assurent leur sécurité. Esprits et chamanes forment un ensemble indissociable, qui prend l'aspect d'une relation parent-enfant (Lewis, 1977 : 65). Selon la *mudang* Pu'chae, cette relation imprègne toute son existence : « je ne veux pas qu'on dresse ma tombe à côté de celle de mon mari. Je n'ai pas vécu avec les Esprits comme on vit avec un mari, mais comme on vit avec un père et une mère. [...] Même morte, je voudrais continuer à servir les Esprits. Ce sont les Esprits qui m'ont permis de vivre dans ce monde. Je suis l'enfant de l'Esprit. » (Guillemoz, 2010 : 87). Dans la formation du lien entre monde spirituel et monde terrestre, l'esprit joue le rôle d'un parent protecteur qui prendrait sous son aile un enfant. La chamane est adoptée par l'esprit, avant de prendre en charge ses patients. C'est ce lien d'adoption qui, à travers elle, relit les clients aux esprits. Les clients réguliers sont inscrits sur un arbre généalogique, le "pont de vie" *myeong dari* 명다리. La *mudang*, à son tour, devient parent, et établit une relation de filiation avec son client : elle pose à sa manière « la

relation fondamentale de client à *mudang*, celle d'un échange qu'il ne faut pas interrompre et qui prend la forme du lien mère-enfant » (Guillemoz, 2010 : 124). La relation aux esprits suit donc un cheminement logique : le consultant est adopté à la fois par la *mudang* et par l'esprit.

Le rôle des esprits

Les esprits agissent en garants de l'ordre et de l'équilibre. Ils n'hésitent pas à punir ceux qui leur portent atteinte, transgressent un interdit, commettent une action répréhensible. Ils opèrent généralement dans le but de transmettre des messages, sans que la chamane ne puisse en être tenue responsable. Ainsi, il arrive que la *mudang* fasse appel à l'esprit du *Tongja* 동자 (ch 童子). Fils de l'esprit de la Montagne, il agit comme un messager privilégié et circule librement dans le monde des humains. Ce personnage revêt les caractéristiques du *trickster* (Vazeilles, 1991 : 56 ; Makarius, 1969 : 2), c'est une incarnation de l'enfance dans toute sa fougue et son espièglerie. Le *Tongja* est un provocateur, un élément perturbateur qui exprime avec franchise ses émotions. Il peut devenir jaloux et colérique, lorsqu'il voit la clientèle consulter une autre chamane. Il peut lui en faire le reproche. Pitre insolent, il fait rire le public, mais peut aussi jouer le rôle plus tragique de l'enfant mort, dont les lamentations génèrent les pleurs. Ce personnage se « retrouve surtout chez celles qui sont dans des situations familiales difficiles, divorcées, privées de leurs enfants, etc. Il est malaisé de déterminer en coréen si le *Tongja* est un Esprit fille ou garçon, même si il (me) semble qu'il s'agit le plus souvent de garçons, de préadolescents, entre dix et douze ans, voir plus jeunes, sept ans... » (Guillemoz, 2010 : 142). Les esprits sont donc des entités ambivalentes qui ont toujours à cœur de préserver la stabilité des relations humaines, mais peuvent aussi faire preuve de malice, souvent avec la complicité de la chamane.

2) Les évolutions du chamanisme coréen

a) Le statut initial des chamanes

Les origines du chamanisme coréen

La naissance du chamanisme coréen est difficile à spécifier. Première source de

connaissance, les mythes coréens nous offrent un large éventail de légendes qui ont été transmises oralement au cours des siècles avant d'être figées par l'écriture. Au sein de cette littérature, les Gestes mémorables des Trois Royaumes *Samguk Yusa* 삼국유사 (ch 三國遺事) datant du XIIIe siècle, mêle éléments naturels, animaux anthropomorphes et divinités célestes (Dayez-Bourgeon, 2012 : 33). Des fouilles archéologiques ont permis de révéler des vestiges attestant d'un culte animiste très ancien⁸, remontant au néolithique et à l'âge de bronze (Cho Hung-Yun, 1991 ; Dayez-Burgeon, 2012). La découverte de ces artefacts laisse entendre que le chamanisme originel se fondait sur un culte animiste du monde.

Plusieurs théories tentent de déterminer les origines du chamanisme coréen. Une première hypothèse, communément admise par les folkloristes et les historiens, énonce que le *musok* coréen serait une variation locale du chamanisme sibérien venu du nord et qu'il aurait été adopté par la Corée au cours d'un processus de diffusion culturelle (Kim Taegon, 1981 : 38). Cet héritage religieux nord asiatique confère au *musok* une ancienneté et une légitimité certaine. Mais cette affirmation sous entend aussi une orientation évolutionniste qui donne au chamanisme coréen les allures d'une religion primitive (Cho Hûng-Yun, 1991 : 1). Pour d'autres, le *musok* serait un phénomène culturel spécifique au peuple coréen : « *an indigenous belief system precipitated by collective elements of knowledge, technique and thought formed in the context of the everyday experience of korean people .* » (Im Sokchae, 1971). En insistant sur l'idée d'un chamanisme exclusivement coréen, les défenseurs de cet argument mettent en valeur son originalité et sa dimension nationaliste. Selon une autre théorie, deux systèmes contrastés se sont constitués à la base d'héritages historiques différents. La culture du nord ou *pukpang munhwa* 북방 문화 compose le *musok* coréen propre au chamanisme du nord de l'Asie. La culture du sud ou *nambang munhwa* 남방 문화, située dans le sud-ouest de la province de *Cholla* et l'île de *Jeju*, est caractérisée par un *musok* multiple formé de plusieurs types de systèmes religieux. Ces deux régions sont divisées par la province centrale de *Chunchong*, qui forme une zone de transition (Choe Kilsong, (1978) 1981).

La féminisation du chamanisme coréen

8 Pascal Dayez-Burgeon fait ainsi référence à des gravures datant de 7000 ans av. J.-C. représentant un riche bestiaire animal, composé d'accouplement de tigres, qui témoignerait d'un culte de la fertilité animiste (Dayez-Burgeon 2012 : 34). On retrouve cette même iconographie animalière avec les pétroglyphes de *Bangudae* 반구대 암각화 ou pétroglyphes d'*Ulsan* datant de 6000-1000 av. J.-C.

Aujourd'hui, le chamanisme est principalement pratiqué par les femmes (Kendall, 1998, Guillemoz, 2010). Assujetties à un pouvoir masculin dominant qui monopolise les instances religieuses officielles, elles ont investi un champ religieux dévalué ou inexploité (Lewis, 1977 : 90). Il est possible qu'une « hiérarchisation croissante de la société [...], a attiré les hommes vers le pouvoir économique ou politique et les a détournés du chamanisme » (Perrin, 1995 : 80-81), ce qui expliquerait cette féminisation du chamanisme coréen (Vazeilles, 1991 : 35). Il est d'ailleurs admis que dans « nombre de sociétés dans lesquelles les fonctions chamaniques sont occupées en majorité par les femmes prétendent qu'autrefois les rapports étaient inversés » (Perrin, 1995 : 79). Ainsi, pour Lewis (1977 : 93), ces pratiques féminines en aval du pouvoir sont autorisées dans la mesure où elles n'empiètent pas trop sur le pouvoir masculin. En accordant aux femmes une liberté d'action restreinte, la société s'assure la sécurité et l'ordre, tout en leur léguant un espace d'expression (Lewis 1977 : 93).

Le musok sous les anciennes dynasties

Sous les Trois Royaumes (Baekje, Goguryeo, et Silla) (1 av. J.-C à 668), l'adoption officielle du bouddhisme en 372 diminua l'influence religieuse du chamanisme (Guillemoz, 2010 : 136). Mais la tolérance religieuse était de vigueur en Corée et les chamanes pouvaient officier sans problèmes (Cho Hung-Yun 1991 : 3).

Sous la dynastie *Goryeo* 고려 (918-1392), les différentes fonctions revêtues par les chamanes étaient multiples. Elles pouvaient assumer la célébration de rites *saje* 시제, le traitement des maladies *chilwan* 질환, la divination *chombok* 점복 et la prédiction *yeon* 연, accomplir des malédictions *choju* 저주, et s'adonner au chant et à la danse *kamu* 가무 (ch 歌舞) (Cho Hung-Yun, 1991 : 4). Les chamanes endossaient un rôle prépondérant lors des rites officiels, y compris ceux commandés par la famille royale, qui étaient alors assurés par des *mudang* d'état, les *kungmu* 궁무. Au sein de la communauté, les chamanes de haut rang se nommaient *songwan* 송완 et celles des classes les plus basses *mudang* 무당 (Cho Hung-Yun, 1991 : 5). Les chamanes étaient donc présents parmi toutes les classes sociales et leur pratiques étaient parfaitement intégrées.

b) La dépréciation du chamanisme

L'adoption du néo-confucianisme et ses conséquences

C'est sous la dynastie des Yi 이왕조 (1392-1910) ou dynastie *Joseon* 조선, que la doctrine chinoise néo-confucéenne¹⁰ 유교 (ch 儒教) de Zhu Xi 주희 (ch 朱熹 -1130-1200) fut adoptée en Corée comme philosophie morale et politique, remplaçant progressivement le bouddhisme et le chamanisme (Cho Hung-Yun, 1991 : 2). Afin de se conformer aux normes néo-confucéennes, le rituel a été redéfini et le rejet du discours des chamanes par les lettrés s'est alors banalisé. La philosophie confucéenne n'étant pas compatible avec les formes de cultes chamaniques, peu à peu, l'influence des *mudang* s'est tarie et le rôle qu'elles jouaient dans certaines formes de rituel effectuées par le gouvernement, ainsi que leur place d'officiante du culte chamanique, devinrent l'objet d'une répression. Les pratiques religieuses dissidentes furent persécutées, accompagnées par la destruction d'autels, de sanctuaires et de temples, et de l'incinération d'objets rituels (Walraven 1993 : 7 ; Kim Young-Ile 2005 : 48) .

La Corée sous la dynastie *Joseon* était régie selon un ordre social très strict. Le rang social héréditaire. Il existait quatre rangs : le rang supérieur des *Yangban* (양반), le rang intermédiaire des *Jungin* (중인), les gens du commun ou *Sangmin* (싱민) et les esclaves *Cheonmin* (천민). En dehors de tous ces rangs, résidaient les professions méprisées se composant de trois catégories : les artistes (comédiens, saltimbanques, danseurs et chanteurs), les *mudang* et géomanciens, et les bouchers et tanneurs. Ces derniers, toujours au contact de la mort animale, se retrouvaient dans une position liminaire. Il est intéressant de noter que les personnes ayant des activités liées à l'expression publique et au divertissement soient exclus du système. La capacité de s'exprimer en public semble aller de pair avec le rejet ou la contestation du pouvoir (Lim Jae-hae, 1991 : 14), comme en témoignent les formes artistiques satiriques telle que le *talchum*¹¹. La société hiérarchisée de *Joseon* a donc rejetées les chamanes du système et ces figures atypiques se sont retrouvées en dehors de l'ordre de rangs¹².

9 La dynastie des Yi 이왕조 (1392-1910) ou dynastie *Joseon* 조선, fut fondée par le général coréen Yi Seong-Gye (이성계 1355-1408) qui prit la tête du royaume de Corée sous le nom de roi Taejo (태조 1392-1398).

10 Le néo-confucianisme est un système philosophique née sous la dynastie chinoise des Song (960-1279), inspiré du confucianisme, et destiné à combattre l'influence du bouddhisme venu d'Inde et du taoïsme chinois (Kim Young-Ile, 2005)

11 Le *talchum* 탈춤 ou Danse des masques est un théâtre populaire masqué, dansé et chanté, souvent à visée humoristique et satirique

12 On retrouve une hiérarchie similaire dans le Japon féodal, où les « non-humains » sont exclus de toute vie sociale en étant considérés comme symboliquement morts (tanneurs, fossoyeurs, nonnes et moines) (Agnès Giard, 2005).

Désordre féminin

Si l'on se réfère à la Voie des trois obéissances ou *Samjongjido* 심종지도 inspirées de la pensée de Confucius, « la femme est la personne qui est destinée à obéir à l'homme. Dans son enfance, elle suit son père et ses frères, après le mariage, elle suit son mari, après la mort de son mari, elle suit son fils. » (Kim Young-Ile, 2005 : 102). Or, l'allégeance de la *mudang* se dirige uniquement vers les esprits. Elle est donc un élément incontrôlable, qui ne plie pas face à l'autorité légitime de l'État. Par ailleurs, en incarnant une liberté de mouvement, la chamane est source de désordre. Hormis les femmes du peuple et les esclaves, les femmes restaient cloîtrées au sein du domicile familial, avec l'interdiction formelle d'en sortir (Kendall, 1984 : 59 ; Kim Young-Ile, 2005 : 92). La "femme d'intérieur" ou "femme de la maison" *tchip salam* 집 사람 reste un terme employé en Corée pour qualifier l'épouse. Écartées de la vie sociale, les femmes nobles n'ont pas le droit d'assister aux rituels chamaniques : elle ont l'interdiction de sortir de chez elles au risque de subir une lourde punition (Kim Young-Ile, 2005 : 92). La pratique rituelle du chamanisme crée donc un trouble dans le comportement attendu des femmes.

Le fait que les *mudang* soient de sexe féminin, ajoute à leur rejet par les lettrés confucéens. En effet, l'activité chamanique ne s'harmonise pas avec les préceptes moraux d'obéissance et de soumission attribués à la femme. Une *mudang* déjoue les règlements par sa conduite indépendante. Elle ne peut que se comporter de façon subversive. La danse et le chant préformés en public par les chamanes ont suscité l'indignation des lettrés confucéens. Les pratiques chamaniques qualifiées de « rituels obscènes » ou « impudiques » *umsa* 음사 (Kendall, 1984 : 59, Cho Hung-Yun 1991 : 3), ont été interdits par le pouvoir. La prédominance du rationalisme et de l'esthétique ne tolère pas les mises en scène « bruyantes », « irrationnelles » et « dégoûtantes » du chamanisme. Mais il a été impossible pour les lettrés d'éliminer complètement le chamanisme, et les pratiques ont subsisté auprès des communautés les plus marginalisées (Rhi Bou-Yong, 1970 : 206 ; Walraven 1993 : 7).

Période moderne

La Corée, qui avait fermé ses frontières dès le XVe siècle, s'est ré-ouverte au monde en 1876. Accompagnant la modernisation récente du pays, le christianisme

accentua le rejet dont les chamanes étaient victimes. Le *musok* fut jugé très sévèrement de « superstition arriérée » par les missionnaires occidentaux et par les réformateurs sociaux coréens. Dans la première moitié du XXe siècle, le chamanisme qui était désigné par les termes *musok* ou *mugyo*, s'est vu attribué une nouvelle appellation : *mishin* 미신 (ch 迷信) « superstition » (Walraven, 1993 : 5). Sous la plume acerbe des journaux, comme le *Chayujong* de 1906 écrit par Yi Hae-cho, la pratique du chamanisme fut condamnée et jugée « typique des femmes dépravées et mal-élevées » (Walraven, 1993 : 9). C'est seulement avec l'annexion du Japon en 1910, que les coréens, souffrant de la destruction culturelle perpétrée par les japonais, prirent conscience de la valeur de leur culture traditionnelle. Pourtant, même après la libération de la domination coloniale en 1945, le préjudice pesant sur les chamanes persista et ne diminua en rien les persécutions policières, poussant les *mudang* à opérer en secret. La Guerre de Corée (1950-1953) engendra à son tour une dégradation massive du patrimoine coréen et provoqua la déchirure du pays. Sous le régime militaire (1962-1979) du général Park Chung Hee 박정희 (1917-1979), la Corée entreprit un vaste chantier de modernisation. Le mouvement des Nouveaux Villages *Saemaoul* 새마을 initiés par le gouvernement en 1971 permit au pays de développer considérablement les communautés rurales et de réduire les inégalités. L'optique étant de favoriser l'économie afin de rivaliser avec les grandes puissances mondiales, toutes activités considérées comme irrationnelles et improductives durent être abolies. Les coutumes anciennes, les rituels chamaniques ainsi que les traditions confucéennes furent donc interdits et confrontés à la surveillance du ministère de l'Intérieur et de l'Administration centrale contre le superstitions (Walraven, 1993 : 13-14 ; Guillemoz, 2010 : 99). Pratiquer le *musok* devint donc une source de honte, synonyme de déviance et de dégénérescence. Et cette réputation de culte rétrograde entachât encore plus profondément la dignité des *mudang*.

3) La revalorisation du chamanisme

a) Une lente quête de reconnaissance

La redécouverte d'une culture nationale oubliée

Le changement social qui s'est déroulé en Corée depuis le milieu des années 60

(modernisation, industrialisation, urbanisation) a engendré une transformation de la vie quotidienne. L'exode rural massif des jeunes a diminué le nombre potentiel de personnes pouvant perpétuer les traditions dans les campagnes. Face à la perte de repères qu'a engendré l'ère contemporaine, les élites sociales et intellectuelles ont lancé une restauration des anciennes traditions et de l'histoire culturelle coréenne (Lim Jae-hae, 1991 : 28). Cette quête semble répondre à un besoin des coréens citadins : « Pour ceux qui ont immigré en ville ou qui subissent la décomposition de leur société, faire revivre des « coutumes » en voie de disparition, tel le chamanisme, est aussi un moyen de résistance ou de recherche d'identité. » (Perrin, 1995 : 98). Mais cette recherche d'authenticité se heurte à une difficulté : l'éradication des « superstitions » dans les villes a causé la fragilisation et la disparition des coutumes qui ne peuvent plus être retranscrites dans leur forme originale. Les traditions sont donc réinventées et leur fonctions tendent à s'éloigner de celles toujours en activité dans les régions agricoles (Lim Jae-hae 1991 : 28).

Le chamanisme comme arme politique

Dans les années 1970, un mouvement de renouveau contestataire engendré par les étudiants et les universitaires utilisa le chamanisme pour lutter contre les pouvoirs dirigeants et l'occidentalisation du pays (Lim Jae-hae, 1991 : 30). Il défendait la représentation d'une culture du peuple *minjung* 민중 (ch 民衆) comme un élément majeur de l'histoire coréenne et comme le symbole d'une unification nationale (Walraven, 1993 : 20 ; Lim Jae-hae, 1991 : 14, 20). A cette occasion, une grande variété de pièces et de représentations folkloriques furent organisées dans des mouvements de promotion de la culture nationale et populaire. Le chamanisme devint l'une des voix du peuple, une expression vivante d'une classe sociale ne détenant aucune autorité officielle, pour lutter contre le régime militaire dictatorial de Park Chung Hee et défendre la démocratie (Lim Jae-hae, 1991 : 19). Cette revalorisation politique de la culture traditionnelle permit de réhabiliter des pratiques jusqu'alors galvaudées et de redécouvrir les arts dramatiques traditionnels coréens.

La patrimonialisation du chamanisme coréen

Cette réhabilitation du chamanisme pousse le gouvernement à modifier sa

perception sur les *mudang*. Dès lors, les autorités politiques tendent à présenter le *musok* comme un élément de l'identité nationale et l'image des *mudang* se modifie légèrement, elles deviennent les gardiennes du patrimoine culturel coréen. C'est le début d'une reconnaissance nationale et d'une protection gouvernementale.

La République de Corée a donc mis en place un dispositif de protection du Patrimoine Culturel Immatériel (PCI) similaire à celui créé par le Japon en 1950, et a adopté, le 10 janvier 1962, la loi n°961 relative à la protection du patrimoine culturel (*jung-yo muhyong munhwajae* 중요무형문화재). Cette loi désigne le PCI comme une des composantes du patrimoine culturel (art. 2(1) 1 de la loi n°961), comprenant les œuvres culturelles immatérielles possédant une valeur historique, artistique ou académique exceptionnelle. Dans cette optique, des personnes détentrices de savoir-faire ont été nommées par l'État comme détentrices *boyuja* 보유자 ou biens culturels humains *in-gan munhwahje* 인간 문화재. Elles ont pour mission d'enseigner et de transmettre leur art, notamment en le rendant accessible au public. En Corée du Sud, les politiques de conservation du patrimoine immatériel mondial de l'UNESCO ont permis l'appellation de « Trésors humains vivants », qui entraînent l'apparition de *mudang* « médiatiques » comme Kim Keum-Hwa, nommée en 1984. Dans les années 80, devenir « trésor culturel » est donc devenu un enjeu pour les différents acteurs de l'art et de l'artisanat traditionnel coréen (chamanes, chanteurs, danseurs, artisans), afin d'accéder à une reconnaissance sociale officielle (Kim Keum-hwa, 2015 ; Guillemoz, 2010 : 99).

Résultants de ce travail de restauration, les représentations publiques se multiplient à l'international (Lim Jae-hae, 1991 : 24). Le chamanisme devient un moyen de promouvoir la culture coréenne à travers le monde. Pourtant cette patrimonialisation possède des limites. Les universitaires ont eu tendance à idéaliser le chamanisme. Les rituels ont été corrigés et embellis et l'aspect religieux du rituel a sciemment été minimisé au profit de sa dimension artistique (Howard, 1989 ; Walraven, 1993 : 18). Le gouvernement cherche donc à faire disparaître les *mudang* du paysage social tout en créant les contours d'un chamanisme culturel et artistique idéal. Nonobstant, cette protection relative complexifie la situation, et l'on voit apparaître une vision dualiste du chamanisme coréen. D'une part un chamanisme valorisé en tant que représentation culturelle et artistique ; d'autre part, un chamanisme religieux et populaire encore assujéti à la honte, poussant les patients à accomplir le rituel en privé, voir à l'issue de leurs proches (Hamayon, 2005 : 6).

b. Les formes contemporaines du chamanisme

Depuis les années 80, le nombre de *mudang* augmentent, notamment dans la métropole de Séoul. En 1993, on en comptait environ 60.000 (au sein d'une population de 43,5 millions d'habitants) (Walraven, 1993 : 39). Le chamanisme coréen, d'un culte populaire rural, est devenu en grande partie un phénomène urbain (Keith Howard, 1998 : 188). Malgré la difficulté de trouver des apprentis pour perpétuer leur savoir-faire, nombre de sanctuaires accueillant des rituels chamanistes se développent dans les montagnes à proximité des grandes villes (Lim Jae-hae, 1991 : 28).

La capacité d'adaptation des mudang coréennes

Les évolutions de la société contemporaine entraînent des modifications des modes de vie qui influent directement sur les pratiques chamaniques. En effet, la chamane adapte sans cesse son discours en fonction des changements politiques, sociaux ou culturels (Vazeilles, 1991 : 118). C'est cette capacité d'adaptation qui à permit au chamanisme coréen de subsister au cours de l'histoire (Vermander, 2013 : 36). En effet, « l'acculturation libre ou forcée, résultant de contacts directs et prolongés entre une culture dominante et une culture traditionnelle, a contribué à modifier profondément ou à faire disparaître le chamanisme. » (Perrin, 1995 : 96). Afin de subsister, les chamanes coréennes ont dues apprendre à accommoder leur discours et leur pratiques .Elles possèdent maintenant des cartes de visite, des sites internet, des numéros de téléphones sur lesquels les clients peuvent prendre rendez-vous. Le chamanisme contemporain s'est modernisé pour renforcer son caractère professionnel. Être *mudang* est devenu un métier comme un autre (bien que peu valorisant). La question du salaire pose justement question car la société moderne tend à reprocher aux chamanes de monnayer leur pratique et d'en tirer un profit. Le stéréotype de la *mudang* vénale est toujours largement diffusé car elle abuserait de la crédulité des gens en situation de faiblesse pour leur escroquer de l'argent. Ainsi la respectabilité des chamanes reste toujours un sujet de débat.

Au cours d'un séjour effectué en été 2015 à Séoul, mon regard à été attiré par de tentes colorées installées le long de certaines rues de la ville. Elles appartenaient à des diseurs de bonne aventure, qui tendent à remplacer petit à petit les oracles des

chamanes. Cette nouvelle pratique, popularisé par les jeunes coréens, attire des clients curieux. Les oracles des chamanes, proclamés lors des divinations dans le sanctuaire ou pendant les rituels, s'adressent à une communauté induise dans la pratique. Les visites chez un devin prennent plus la forme d'une consultation (à l'image des cabinets de voyance occidentaux). Le client n'engage pas de relation particulière avec un réseau spirituel ; au contraire, il se contente de recevoir l'information pour laquelle il a payé, dans un système d'échange n'engageant pas nécessairement l'émotionnel. Les couples en sont particulièrement friands et consultent dans le but de connaître leur compatibilité amoureuse.

Le chamanisme coréen a donc vécu une histoire mouvementée. D'une religion animiste originelle, il est devenu une source de désordre combattue par le confucianisme puis par les autorités politiques qui se sont succédé à la tête du pays. Comme nous l'avons vu, le mouvement de renouveau perpétré sous l'ère moderne a entraîné sa revalorisation et son retour sur la scène publique avec toutes les limites que cela engendre.

On observe la disparition progressive des rituels traditionnels de grandes envergures (Howard, 1998 ; Kendall, 1977; Van Zile, 1998). Les cérémonies tendent à être raccourcies et facilitées pour convenir aux attentes d'un monde moderne faisant l'apologie de la vitesse et de la rentabilité. Ainsi, « des formes spécifiques de pratiques rituelles peuvent disparaître lorsque la technologie se développe et les remplace, mais cela signifie souvent que vont émerger de nouvelles formes de chamanisme » (Lim Jae-hae, 1991 : 28). De nouvelles pratiques rituelles accompagnant le développement technologique sont apparues. Il existe ainsi des rituels destinés à se prémunir des accidents avec les machines agricoles ou bien des prières assurant la sécurité routière ; des rites peuvent être fait lors de l'achat d'une nouvelle voiture, des rituels d'offrandes *gosa* 고사| sont organisés lors de la création de nouvelles équipes sportives et il est possible de porter des fétiches afin de s'attirer la victoire. Les nouvelles technologies engendrent de nouveaux rituels sans pour autant perdre le sens originel car c'est toujours dans une optique de recherche de bienfait qu'ils sont perpétrés. Les pratiques rituelles ne sont donc pas en déclin mais, au contraire, se récréées et perdurent de manière complémentaires (Lim Jae-hae, 1991 : 29). Certaines messes chrétiennes s'inspirent des rituels chamaniques et invoquent les âmes des proches lors de rassemblement de fidèles (Walraven, 1993 : 46). La capacité de créer une forte symbiose émotionnelle par l'expressivité publique, la musique et les chants ; se retrouve

dans certains offices.

CHAPITRE II –

Les chamanes coréennes et leur pratiques

En Corée, il existe des termes spécifiques pour nommer les chamanes coréennes (Guillemoz, 2010 : 100). Le mot 무당 *mudang* reste le plus usuel. Issu du chinois, il désigne à l'origine « le sanctuaire » ou « le temple », et non la personne chargée des rites. Selon Danièle Vazeilles, (1991 : 75) le terme apparaît pour la première fois dans un dictionnaire chinois datant du IIe siècle av. J.-C., représentant une femme servant les « sans formes » (ce que l'on peut suggérer comme étant des entités surnaturelles invisibles) et pouvant en dansant faire descendre les divinités sur terre. De plus, le terme *mudang* serait similaire aux mots *utagan* des Mongols, *udagan* des Bouryates, *udaghan* des Yakoutes, *ubakhan* des Alataïques, et *iduan* des Khirghiz (Vazeilles, 1991 : 76). Ces consonances similaires peuvent suggérer une potentielle origine nord-asiatique. Si l'on se réfère à la linguistique, la *mudang* coréenne pourrait donc être une descendante des chamanes issues d'Asie Centrale.

Dans les traductions occidentales, le terme *mudang* se traduit généralement par chamane, mais peut aussi être lu medium, sibylle, prêtresse, ou sorcière. Devenu courant dans le vocabulaire coréen, le mot *mudang* s'est peu à peu chargé d'une image négative. Un nouveau nom a été créé afin de pallier cette dépréciation : le mot *manshin* 만신, littéralement « les dix mille esprits » (Kendall, 1991 : 45). Faisant référence à la légende de princesse Bari¹³, une puissante chamane qui possède le pouvoir de commander à un grand nombre d'esprits (dix mille), cette dénomination valorisante est favorisée pour désigner une chamane reconnue (Rhi Bou-Yong, 1970 : 207). Les deux termes, *mudang* 무당 et *manshin* 만신 qualifient les chamanes de sexe féminin, pouvant aussi être nommées *mudang mu* 무당무. Les chamanes de sexe masculin sont, eux, désignés comme *gyok mudang* 격무당 ou *paksu mudang* 박수무당. Outre ces termes généraux, la nomination diffère selon le type de chamane et selon les régions. Ainsi, les chamanes charismatiques sont nommées *kangshin mu* 강신무, tandis que les chamanes héréditaires sont appelées *sesup mu* 세습무. Sur l'île de Jeju, on qualifie les chamanes de

13 Princesse Bari, patronne des chamanes, était la septième fille du roi. Abandonnée dans la nature à la naissance, elle se révèle douée de pouvoirs surnaturels qui lui permettent de sauver ses parents ainsi que les âmes des morts de l'autre monde au cours d'une quête la menant jusqu'aux confins de la terre. (Rhi Bou-Yong, 1970 : 208)

shimbang 심방. Dans le cadre de ce mémoire, dans un souci de simplicité et de compréhension pour le lecteur, je vais à la fois employer le terme toungouse *chamane* et celui coréen de *mudang*.

1) Nomination et catégories

a) Typologie des chamanes

Chamane héréditaires

La fonction chamanique peut se perpétuer par le sang, au travers du lignage. Les *sesup mu* ou chamanes héréditaires « *hereditary mudang* », formaient à l'origine des troupes de musiciens qui avaient la charge des grandes cérémonies rituelles. Comme je l'ai spécifié plus tôt, les chamanes sont majoritairement de sexe féminin. Il existe des hommes chamanes, les *paksu mudang*, mais ils sont rares (Kendall, 1984 : 58) et souvent attachés au chamanisme héréditaire. Ces hommes dépositaires d'une tradition technique spécialisée ont fini par former des lignages (Guillemoz, 2010 : 107). Ces chamanes succèdent ainsi automatiquement à la profession par transmission familiale. On les situe communément dans le Sud du pays (Seong Nae Kim, 1989 ; Choe Kilsong, 1984 : 36-37). On retrouve cette transmission héréditaire cognatique dans certaines communautés sibériennes. Dans le chamanisme sibérien, l'hérédité est une norme. Ceux qui ne revendiquent pas d'ancêtres chamanes sont donc rares (Stépanoff 2014 : 179). En Corée, les chamanes héréditaires ne possèdent pas d'esprit tutélaire, le *momju*, ou de sanctuaire chamanique, le *shindang*¹⁴, illes travaillent pour une communauté locale de clients, le *tangol*¹⁵ (Im Sokchae). Illes forment généralement des troupes spécialisées, prisées pour effectuer les rituels villageois. La dimension scénique et professionnelle est mise en avant : les chamanes héréditaires s'identifient plus à des figures d'artistes qu'à des personnages religieux. En effet, pour les chamanes héréditaires, la démarcation est claire. Le *paksu mudang* Kim Kyòng-nam, à la tête d'une troupe de chamanes héréditaires, insiste sur cette distinction : « Ce n'est que de la technique [...], nous ne sommes pas des "*mudang folles*", de celles que l'on appelle "*possédées par les Esprits*", la seule chose qui compte pour nous c'est la qualité de notre art » (Guillemoz, 2010 : 107). C'est d'ailleurs ce type de chamane qui est privilégié par les spécialistes coréens

14 Sanctuaire chamanique. Voir lexique IDEM

15 Communauté de client. Voir lexique IDEM

du folklore et par les institutions culturelles.

Chamanes charismatiques

A l'inverse, les *kangshin mu*, *naerim mudang*, ou chamanes "possédées" « *god-descended mudang* » sont majoritaires, situées près du fleuve Han, dans les contrées du nord, de Séoul et de la province de Kyonggi (Seong Nae Kim, 1989). Ces chamanes, dites aussi "charismatiques" ou "inspirées", sont élues par les esprits qui descendent en elles, sans que cette visite ne soit provoquée. Les chamanes charismatiques font l'expérience d'une possession par les esprits : elles commandent à un esprit tutélaire, le *momju*, gèrent leur propre sanctuaire chamanique, le *shindang*, et possèdent leur réseau personnel de clientèle (Im Sokchae, 2003 ; Kim Seong-Nae, 1998). Cette relation privilégiée avec le monde spirituel pousse certains chercheurs à les rapprocher des chamanes sibériens (Choe Kilsong, 1984). C'est ce type de chamanes qui a le plus particulièrement souffert du rejet de la société coréenne, sans doute car c'est celui qui est le plus proche du chamanisme populaire traditionnel. Ces *mudang* ont longtemps été perçues comme "folles" en raison de leur capacité à se faire posséder par les esprits.

Chamanes de l'île de Jeju

Les *mudang* de l'île de Jeju 제주도, située à l'extrême sud de la Corée, forment un troisième type de chamanes, les *shimbang*. Elles cumulent les caractéristiques des deux premiers types. En effet, on y observe un système de succession familiale de la carrière des *mudang* et des pratiques de communication avec les esprits sous la forme de transe (Seong Nae Kim, 1989 ; Yoon Soon Yong, 1976). Cette île a la particularité de posséder un grand nombre de mythes et de rituels chamaniques. On a dénombré plus de cinq cents. Son passé fut relativement violent, entre 1948 et 1959, période entre la Libération et la guerre civile, des clivages idéologiques entre gauche et droite provoquèrent des conflits meurtriers. Pour Kim Song-nea c'est ce qui expliquerait l'extrême douleur présente dans le culte des morts de l'île de Jeju (Guillemoz 2010 : 151).

Les différentes catégorisations que nous venons d'évoquer restent complexes à établir, voire hasardeuses. Comme le note Alexandre Guillemoz, « la différence entre

les "héréditaires", ceux qui reçoivent et transmettent une technique, un art, et les "charismatiques", qui sont élus par les Esprits, est commode, mais dans la pratique elle est souvent poreuse » (Guillemoz, 2010 : 107). Dans les faits, une chamane se reconnaît à sa capacité à communiquer avec les esprits. Pour les participants des cérémonies, un rituel reste un rituel, l'effet est le même, peu importe la chamane qui le pratique (Guillemoz, 2010 : 108). En réalité, la division se forme surtout dans les discours tenus sur les chamanes. Dans leur besoin de catégoriser, les universitaires, folkloristes ou spécialistes ont créé des dénominations auxquelles ils se réfèrent. Il n'existe donc pas de différence effective. Même une grand-mère peut tenir le rôle de spécialiste locale, nommée *musujaengi* 무수쟁기, c'est-à-dire « la bonne femme qui connaît ces choses-là » sans qu'elle soit différenciée d'une *mudang* (Guillemoz, 2010 : 106).

b) Classification des chamanes

Hiérarchie

Au sein même du cercle chamanique, on observe la présence d'une hiérarchie très stricte, empreinte des valeurs néo-confucéennes. L'organisation des chamanes coréennes s'effectue selon la puissance et l'expérience que possède chacune d'entre elles (Perrin, 1995 : 38). Les plus jeunes et inexpérimentées doivent respect et obéissance aux aînés. Les mères spirituelles ont donc l'aval sur leur filles spirituelles. L'on peut distinguer six classes de *mudang* en fonction des dieux et des esprits qu'elle incorpore lors d'un rituel (Cho Hùngyun, 1983). Une véritable *mudang* sera capable d'invoquer dans l'ordre : les dieux supérieurs de la nature (Ciel, Terre, Mer), les dieux d'origine chinoise, les dieux d'origine coréenne, les dieux honorés à la fin du rite (Aïeux). Les chamanes les moins habiles se contenteront de convoquer les esprits des défunts et les esprits errants, ainsi que les esprits d'enfants morts avant l'âge de huit ans (Cho Hùngyun, 1983). Ainsi, plus une chamane contrôle d'esprits, plus elle est puissante. À défaut, elle sera considérée comme une mauvaise *mudang*, une femme ayant un « mauvais destin », incapable de s'unir à tous les esprits (Guillemoz, 2010 : 68). De plus, dans une société où le nombre de chamanes augmente alors que la communauté de patients diminue, la compétition est féroce et les conflits ne sont pas rares. Ainsi, les *mudang* se disputent la fidélité des patients et n'hésitent pas à médire sur leurs rivales dans le but de s'attirer la faveur de clients potentiels. Une bonne

réputation est donc un atout indispensable.

Les mères et filles spirituelles

Comme la formation d'une apprentie *mudang* se construit avec l'aide d'une chamane plus âgée et expérimentée qui va prendre en charge la formation chamanique de sa disciple, et devenir une mère de substitution au sein de la communauté des chamanes. Les deux femmes sont dès lors liées à la fois par un rapport de maître à élève mais aussi comme membres d'une même famille (Kim Keum-hwa, 2010 : 91). Généralement, c'est la *mudang* qui a orchestré le rite de descente de la nouvelle chamane qui devient sa mère spirituelle. C'est en effet elle qui lui a symboliquement donné la vie. Une future chamane peut aussi partir à la recherche de celle qui deviendra sa mère spirituelle, en suivant son intuition (Guillemoz, 2010 : 81-82). Au cours de sa formation, l'apprentie chamane suit sa mère et l'assiste dans ses activités afin d'apprendre d'elle les rudiments de la profession (Delaby, 1976 : 48). Au fur et à mesure que l'expérience individuelle grandit, la jeune *mudang* se voit confier des missions plus difficiles jusqu'à obtenir la responsabilité d'une séquence de rituel (Guillemoz, 2010 : 82). L'application et les efforts sont progressivement reconnus et la jeune chamane commence à être sollicitée pour réaliser des rituels complets. Ayant fait ses preuves, elle peut ainsi officier à son compte (Kim Keum-hwa, 2010 : 78). De façon plus occasionnelle, une *mudang* peut aussi se former seule, sans passer par un rituel de descente et sans faire appel à une mère spirituelle (Guillemoz, 2010 : 40).

La relation qui unie la mère et sa fille spirituelle est particulièrement forte mais il arrive que des tensions apparaissent. Ainsi, il est possible que la fille surpasse sa mère (Guillemoz, 2010 : 115). Ses esprits, plus puissants, peuvent entrer en conflits avec ceux de son aînée (Kim Keum-hwa, 2010 : 83). Auquel cas, la rupture entre les deux femmes est inévitable. La jeune *mudang* ira chercher une autre mère spirituelle qui pourra résister à la force de sa cadette. L'apprentie peut aussi réclamer à sa mère de lui abandonner ses esprits tutélaires ainsi que ses attributs rituels afin de se les approprier (Kim Keum-Hwa, 2015 : 155).

2) Devenir chamane

De façon générale, « on peut devenir chamane sans volonté manifeste, par

élection "divine" ou "spontanée". On le peut aussi par une quête, une recherche active. On le peut enfin par héritage, par transmission familiale » (Vazeilles, 1991 : 41 ; Perrin, 1995 : 24). Or, en Corée, être chamane ne prend pas la forme d'une vocation volontaire. Soit la chamane hérite de la fonction de ses parents, soit elle est élue par les esprits. A l'instar des chamanes sibériens, « dans la vie quotidienne, on *est* chamane ou on ne l'est point, mais on ne saurait le *devenir*. » (Stépanoff, 2014 : 117). Dans ce sens, un individu est chamane depuis sa naissance. C'est plus tard qu'il développe ses capacités, « il est donc indispensable de distinguer la *qualité* de chamane, dont l'individu est supposé doué dès l'enfance, de la *fonction* de chamane, qui n'est acquise qu'après l'adolescence à la suite d'une reconnaissance sociale de qualité. » (Stépanoff, 2014 : 117).

a) Élection divine

La multiplication des signes

La nature chamanique d'une personne se dévoile par une multiplication de signes. Généralement, « les signes d'élection – ou de vocation – que les chamanes citent le plus couramment dans leurs histoires de vie sont les "bons rêves", les maladies, les intolérances aux aliments, les attitudes étranges ou les rencontres bizarres » (Perrin, 1995 : 28). Dans le cas des chamanes coréennes, l'élection divine se traduit par le *shinbyeong* 신병 (ch 身病), la maladie des esprits qui peut se manifester très tôt. Les récits de vie des *mudang* ont tendance à raconter l'enfance comme une période difficile, au cours de laquelle leur comportement a commencé à s'altérer sans qu'elles puissent le maîtriser. Des événements étranges se produisent sans explication. Kim Keum-Hwa raconte : « A l'âge de dix ans, j'ai commencé à entendre en pleine journée résonner à l'intérieur de ma tête le grand galop d'un animal, *tageudak tageudak*, et la nuit je rêvais qu'un énorme tigre me déchirait le flanc avec ses crocs. Au réveil, j'avais très mal au côté » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 61). L'enfant tombe continuellement malade, entre parfois dans un état second et agit sans savoir pourquoi. Par exemple, la *mudang* Pu'chae se mettait à chanter et à jouer avec des objets tranchants : « je m'amusais à manier les couteaux. On disait que, quand j'aurais dix-sept ans, quand j'aurais dix-huit ans, je deviendrais un Général célèbre. [...] Quand j'avais dix-huit ans, j'arrêtais le vent qui passait, j'arrêtais le vent qui soufflait, j'arrêtais la pluie qui tombait. Ce n'était rien d'autre que la force des *mudang*. » (Guillemoz, 2010 : 25).

Cette élection est toujours accompagnée de souffrances pour la future *mudang*. D'une part les manifestations peuvent se révéler douloureuses à vivre, d'autre part, l'étrangeté de leur comportement leur vaut souvent le rejet de la communauté, entraînant un sentiment de solitude qui vient s'ajouter à l'opprobre qui frappe les chamanes (Kim Keum-Hwa, 2015 : 61). Cet état d'affliction semble d'ailleurs essentiel : « Souvent les dieux humilient et font souffrir d'abord ceux qui seront leurs élus. » (Lewis, 1977 : 73). Il s'agit d'une épreuve à surmonter, tel un prix à payer en échange de la relation privilégiée créée avec les esprits. Au final, les symptômes s'accumulent « jusqu'à ce que se produise une sorte de rupture démontrant que la personne a véritablement été choisie par le monde-autre et que, dorénavant, elle saura avoir des relations privilégiées avec lui, voire même lui appartenir » (Perrin, 1995 : 28). La future chamane doit donc surmonter sa maladie (Delaby, 1976 : 24). La personne visée n'a aucune prise sur son état, elle subit passivement la situation, sans pouvoir l'éviter. Il est extrêmement dangereux pour un élu de tenter d'échapper à sa situation. Des événements étranges peuvent se produire et, dans le pire des cas, la colère des esprits peut atteindre sa santé physique (Delaby, 1976 : 37 ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 65). Dans cette optique, une personne destinée à devenir chamane ne peut se dérober. Même si la famille s'oppose à son nouveau statut, il est impossible de l'empêcher de suivre la voie des esprits (Kim Keum-Hwa, 2015 : 66).

Le diagnostic

Pour déterminer si une personne est réellement élue par les divinités, il est nécessaire de faire appel à une chamane confirmée (Perrin, 1995 : 33). Elle seule est capable de diagnostiquer la nature des troubles. Pour ce faire, la chamane va effectuer une divination au cours de laquelle elle va consulter les esprits. Toute personne possédée n'est pas destinée à devenir chamane. Seule la venue d'un *momshin* 몸신, l'esprit "Maître du Corps", le protecteur surnaturel et l'allié engendreront la naissance d'une nouvelle *mudang*. Si l'esprit-gardien n'est pas présent, alors la possession est d'un autre type (Vazeilles, 1991 : 12). Il peut s'agir de la punition d'un esprit en colère ou de la possession d'un esprit errant. Il faudra alors procéder à un exorcisme particulier pour la soigner, le *heoju gut* 해주굿 (Kim Keum-Hwa, 2015 : 69). Dans tous les cas, il est très important de connaître la nature de l'esprit possesseur.

Il est préconisé d'éviter de croire inconditionnellement les affirmations données

par les chamanes. Certaines peuvent diagnostiquer une élection divine dans le but de s'enrichir en demandant la mise en place d'un rituel d'initiation onéreux (Kim Keum-Hwa, 2015 : 75). Il se peut aussi que la maladie soit simulée par une personne désireuse de devenir chamane pour des raisons personnelles. Mais s'autoproclamer chamane reste hasardeux, la supercherie pouvant facilement être mise à jour et dénoncée. Les personnes destinées à devenir chamanes ne sont pas nombreuses. La *mudang* Kim Keum-Hwa l'explique : « Dans la pratique, je suis amenée à refuser huit candidates sur dix venues me solliciter pour recevoir le *Naerim gut*¹⁶, soit qu'elles se livrent à une comédie où elles imitent la possession dans l'espoir de s'enrichir comme *mudang*, soit qu'elles soient vraiment possédées au point que je doive leur organiser un rituel d'exorcisme » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 75).

Les effets de cette élection

Il est hasardeux de déterminer quel type de personnes sont les plus sujettes à être nommées par les esprits pour les servir. Mais l'on peut remarquer que les *mudang* âgées sont souvent issues d'un milieu social pauvre et rural. De plus, « [les esprits] montrent une prédilection toute spéciale pour les faibles et les opprimés, à vrai dire pour tous ceux déjà assez affaiblis pour que cette épreuve supplémentaire leur paraisse une dernière injustice accablante » (Lewis, 1977 : 75). La possession peut être interprétée selon les circonstances qui l'on vu apparaître. Une situation difficile vécue par une personne peut engendrer un état émotionnel conflictuel propice à la possession spirituelle (Kendall, 1977 : 221).

Bien que l'on ne connaisse pas les motivations qui poussent les esprits à élire et posséder certains humains, on peut observer les effets de cette élection dans la vie de ces personnes. Acquérir le statut de chamane peut se révéler bénéfique, il peut s'agir d'un moyen de fuir une existence non désirée. Kim Keum-Hwa l'explique : « Sans doute était-ce lié au dégoût que j'éprouvais pour ma vie solitaire et malade ; si j'avais la moindre chance de la changer, je devais la saisir, quitte à devenir *mudang*. » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 65). Ainsi l'élection par les esprits peut être perçue de deux manières. D'une part comme un malheur, à cause des souffrances endurées au cours de la maladie puis en raison de la difficulté à assumer le statut de *mudang*, ce qui explique pourquoi le *shinbyeong* se traduit aussi par le "mal des esprits". D'autre part comme une

16 "Rite de descente" : le rituel initiatique des futures *mudang* (cf partie suivante)

chance pour la personne élue, si celle-ci voit dans son élection une opportunité à saisir pour changer de vie et acquérir un nouveau statut social. Cette perception dépend du contexte dans lequel est inscrite cette personne et des réactions de son entourage. Si sa famille voit d'un œil favorable son entrée dans le monde des esprits, il est possible que l'élue vive plus facilement son élection. Dans le cas contraire, celle-ci sera plutôt perçue comme un fardeau. Ce fut le cas pour nombre de *mudang* ayant vécu à une époque où les pratiques chamaniques étaient rejetées (Kim Keum-Hwa, 2015 ; Guillemoz, 2010).

b) Le rituel de descente : le *Naerim gut*

La maladie des esprits ne peut être guérie que par un rituel de descente, le *Naerim gut* 내림굿, qui inaugure l'intronisation d'une nouvelle chamane (Delaby, 1976 : 24-25). Ce rituel prend la forme d'un procédé complexe où se succèdent plusieurs étapes destinées à préparer la nouvelle chamane et à l'introduire dans l'univers de ses consœurs. Ce *Naerim gut* n'est effectué que chez les chamanes charismatiques, car au cours de cette cérémonie, la candidate va expérimenter la possession rituelle. C'est le premier rituel auquel participe l'initiée. Il marque donc son entrée dans l'univers institué des chamanes. Il est préférable de faire appel à une chamane expérimentée pour le diriger. Elle deviendra la mère spirituelle de la nouvelle chamane¹⁷. La cérémonie est complexe et intense, pouvant durer plusieurs heures. Autrefois, cette cérémonie de passage se composait de trois étapes : le rituel *Heoju gut* 해주굿 (pour chasser les esprits impurs et purifier l'âme et le corps, effectué trois ou quatre mois avant le rite principal), le *Naerim gut* (le rituel de descente), et le *Soseul gut* 소술굿. Aujourd'hui, le *Naerim gut* a été simplifié et les différentes parties ont été assemblées en une seule unité.

La panoplie rituelle

L'apprentie chamane doit en premier lieu se constituer une « panoplie » rituelle. Autrefois, la *mudang* devait collecter dans le village de la ferraille, en faisant appel à son don de clairvoyance pour dénicher les pièces adéquates et formuler des oracles, en remerciement. Cette pratique de « réclamer du métal est une manière d'annoncer qu'on va devenir *mudang* et se faire reconnaître d'une possible future clientèle » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 149). Le métal était ensuite fondu pour fabriquer les attributs rituels,

17 Voir partie « Mère et fille spirituelle »

« c'est ainsi que la *mudang* parvient à faire briller de vieux bouts de ferraille et à envoyer dans le ciel ces éclats de lumière jusqu'aux esprits de l'autre monde. La collecte permet de fabriquer des "ferrailles vivantes" à partir de "ferrailles mortes", dans une transformation rituelle sacrée » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 153). La bonne réalisation des objets sera perçue comme un signe de bon augure. Lors du procédé de fabrication des accessoires rituels, le nombre de grelots pour les sonnailles, issus du métal fondu, ou les qualités esthétiques des miroirs rituels (polis, lisses et convexes), promettent ainsi l'apparition d'une grande chamane.

Il se peut aussi que la future chamane récupère les attributs rituels ayant appartenu à une ancienne *mudang*. Une personne qui trouve les objets rituels enfouis sous terre est généralement appelée à devenir chamane. Cette découverte peut, en effet, être interprétée comme une passation implicite de la fonction chamannique. Dans certains cas, la personne est attirée vers ces objets. Elle en découvre l'emplacement en suivant son intuition (Guillemoz, 2010 : 38).

Le déroulement de la cérémonie

Pour commencer, la chamane novice revêtue d'un *hanbok*¹⁸ 한복 blanc, se rend à l'aube au sommet d'un mont à proximité pour y faire une prière aux esprits de la montagne. Elle y dépose des offrandes et brûle le *soji* 소지, le papier blanc rituel afin d'éloigner les forces impures. L'initiée va alors demander aux esprits de lui offrir le don de proclamer des oracles. Prise par la transe, elle montre des signes de possession (tremblements, paroles incohérentes) qui sont autant de signes prometteurs préfigurant la suite de l'initiation. Le rituel principal a lieu dans la cour de sa maison (ou celle de la *mudang* qui la supervise) où l'on dresse un autel dédié aux esprits. Autrefois, il était coutume de réclamer de la nourriture (céréales, riz, viandes et alcool) aux voisins et relations (Kim Keum-Hwa, 2015 : 69). Maintenant, le matériel nécessaire est acheté directement au marché ou dans un magasin.

Le *Naerim gut* débute officiellement par une séquence d'ouverture, le *Sincheongullim* 신정군림, destinée à purifier les lieux et à chasser les mauvais esprits. L'apprentie chamane se met ensuite à danser au centre de l'espace, bras tendus vers le ciel, afin de recevoir les différents esprits (Kim Keum-Hwa, 2015 : 69). L'avenir de la nouvelle *mudang* est annoncé lors de la divination par le chanvre, le *Mulbebachigi* 물베

18 Hanbok : costume traditionnel coréen

바치기]. Un morceau de tissu composé de chanvre est plongé dans de l'eau : en fonction du nombre de bulles d'air qui apparaissent, la puissance et la célébrité de la chamane est révélée. Ces bulles correspondent aux perles de vie *jinjuaux Yongwang* 진주 용왕 des Rois Dragons des Quatre Mers (Kim Keum-Hwa, 2015 : 70). On déroule ensuite au sol une longue bande de tissu blanc, qui part de l'autel et traverse la cour. Ce chemin symbolique reliant les vivants au monde des esprits est nommé *Ilwol dari* 일월다리, le Pont du Soleil et de la Lune. La novice s'agenouille face à la *mudang* principale. Celle-ci la questionne sur sa volonté à devenir chamane. Lorsque l'apprentie a exprimé clairement son ambition, elle peut entamer la danse de descente. Elle appelle un à un les esprits par leur noms et se laisse posséder à mesure que les mouvements de la danse s'accélèrent (Kim Keum-Hwa, 2015 : 71).

La communion créée entre la nouvelle chamane et les esprits lors du *Naerim gut* entraîne un réconfort collectif accentué par l'émotion partagée entre les participants. Pour l'apprentie chamane, ce rituel fait aussi office de réparation et de renaissance. Kim Keum-Hwa explique : « Voilà comment j'ai déjoué dix-sept années de chagrin et de haine enfouie au plus profond de mon cœur. [...] Autour de moi, ma famille et nos voisins pleuraient aussi, entrelacés » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 73).

c) Formation

L'apprentissage de la profession

La formation des chamanes se compose d'un « long apprentissage durant lequel on enseigne au nouvel élu les techniques, les gestes, les attitudes et le savoir associés à sa future fonction. » (Perrin, 1995 : 36). Une *mudang* novice doit ainsi plier et ranger correctement les costumes utilisés, savoir jouer des instruments de musique (sonnailles, cymbales), retenir la multitude de *muga* 무가, chants rituels en participant au maximum de cérémonies afin d'en répertorier le plus grand nombre (Walraven, 1994 : 80 ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 76). Elle prend soin des *mudang* plus expérimentées qu'elle sert avec déférence. Enfin, c'est elle qui s'occupe de toutes les fonctions annexes. L'observation attentive et une bonne mémorisation sont des atouts indispensables. L'apprentissage sollicite tout les sens de la chamane qui doit retenir jusqu'au plus petit détail afin de pouvoir reproduire avec exactitude les actions de ses aînées.

Le « Savoir inspiré »

A cela s'ajoute un élément essentiel : le « savoir inspiré », la connaissance apprise par soi-même. Les récits de vie nous indiquent que pour être une bonne *mudang*, l'apprentissage seul ne suffit pas, et l'application à la lettre d'un enseignement est rarement un atout (Kim Keum-Hwa, 2015 ; Guillemoz, 2010). Si les apprenties peuvent retenir les danses, les chants et les gestes à effectuer lors des rituels ; une grande part de la fonction de chamane relève plus de l'instinct et du ressenti. La relation aux esprits ne peut être imitée et le don de divination relève d'abord d'une grande capacité d'écoute et d'observation. Cette importance donnée à l'intuition est peut-être une dimension propre aux chamanes charismatiques, qui insistent sur la relation fusionnelle qu'elles entretiennent avec les esprits. Le savoir d'une chamane relève donc surtout de l'expérience et du vécu. D'où la durée de la formation qui se compte généralement en années (de 4 à 6 ans). Mais l'on ne devient jamais une grande chamane sans cette dimension. Il faut ressentir, et non pas connaître. L'apprentissage par soi-même est souvent difficile : les aînées peuvent faire preuve de rudesse, n'hésitant pas à punir et réprimander sévèrement les erreurs commises par leur cadettes. Mais cette méthode reste considérée comme la meilleure (Delaby 1976 : 48 ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 77).

3) Modalités de la vie quotidienne

a) Intimité

Les difficultés matrimoniales des mudang

Il semble que la profession de *mudang* entraîne des complications dans la vie privée. La situation matrimoniale des chamanes connaît souvent des difficultés et se solde régulièrement par des échecs (Kim Keum-Hwa, 2015 : 94 ; Guillemoz, 2010 : 32). Les responsabilités qui leur incombent les empêchent de mener une vie familiale ordinaire. Pour le mari, l'indépendance financière de sa femme peut créer un sentiment de honte car elle ne correspond pas à la tradition qui attribue à l'homme le rôle d'assurer le revenu du foyer (Kendall, 1998 : 152). Il peut même souffrir d'une réputation de fainéant, vivant aux crédits de son épouse. De plus, la position d'ordonnatrice du culte qui confère une grande autorité aux chamanes peut s'ajouter aux

réticences d'un potentiel prétendant ; sans compter l'image dépréciative des *mudang* qui leur vaudrait le rejet de la société.

Les stéréotypes liés à la sexualité

La vie sexuelle des chamanes est sujette à de nombreux stéréotypes, souvent considérée comme déviante (Vazeilles, 1991 : 31 ; Perrin, 1995 : 53). Dans certaines sociétés chamaniques, les chamanes possèdent effectivement une sexualité qui diffère de la norme (Stépanoff 2014 : 157). Une sexualité marginale (bisexualité, androgynie, ambiguïté), serait une marque de plus affirmant le statut liminaire de la chamane (Vazeilles, 1991 : 31 ; Perrin 1995 : 54). Pourtant il est hasardeux de concevoir une réflexion essentialiste du sexe, en généralisant des pratiques sur des impressions subjectives et en ignorant l'histoire personnelle des sujets. Ainsi, on ne peut déduire qu'être chamane entraîne de fait une déviance dans sa sexualité (Kendall 1985 : 61). Pour Laurel Kendall, ce raisonnement semble aller de pair avec un imaginaire fantasmé lié au chamanisme féminin : « La question sexuelle se pose d'abord parce que les chamanes sont des femmes. » (Kendall, 1998 : 155).

Le chamanisme coréen n'impose pas de réglementations particulières liées à la sexualité. Les *mudang* ne sont pas perçues comme des êtres à part entière, mais bien comme des personnes ordinaires détenant seulement une relation privilégiée avec les esprits. Il est d'usage qu'une *mudang* fonde une famille, se marie et ait des enfants : la chamane est avant tout une femme (Kim Keum-Hwa, 2015 : 94). Elle se doit de jouer son rôle dans une société coréenne confucéenne qui accorde une grande importance à la maternité (Kendall, 1985).

Parfois, la relation liant l'esprit et la chamane est si fort que certains y voient un caractère amoureux. Certaines hypothèses soutiennent que la vie conjugale compliquée des chamanes est due à la jalousie exclusive d'esprits masculins (Kendall, 1998 : 155). Ils feraient échouer volontairement les mariages des chamanes pour mieux les isoler du monde et de leurs époux. En réalité, rien ne permet de certifier que les chamanes entretiennent un rapport intime avec les esprits. Au contraire, selon la chamane Kim Keum-Hwa, cette idée est fautive est issue d'une incompréhension. Pour elle : « les esprits nous aiment comme leurs disciples chéries, et nous aident à vivre heureuses et épanouies dans ce monde. » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 93). Il est tout à fait possible que certaines *mudang* jouent de cette ambiguïté amoureuse pour se libérer de leur mari et

ainsi échapper aux obligations de couple (Kendall, 1998 : 155).

Certaines femmes peuvent aussi trouver dans la pratique du chamanisme, un moyen de pallier à des problèmes de fécondité. En devenant la mère spirituelle d'une autre *mudang*, ou en adoptant symboliquement ses patients au cours du rituel, les chamanes participent à la création d'un lien filial spirituel. Alexandre Guillemoz évoque la situation de la *mudang* Puch'ae qui avait réussi à convertir sa stérilité biologique en fécondité spirituelle (Guillemoz, 2010 : 170).

b) Pathologie ou normalité ?

Dans une recherche de compréhension des comportements liés à la pratique du chamanisme, les chercheurs ont fait appel à des interprétations médicales et psychologiques (Im Sokchae). Celles-ci ont malheureusement tendance à stigmatiser les chamanes: elles tentent de l'expliquer selon une conception rationalisante issue des sciences dures. Aussi sombrent-elles dans un réductionnisme scientifique : dans nombre de discours, le chaman est un « névrosé », voir ,un « charlatan » (Kendall, 1977 : 217). La santé psychique des chamanes serait la source des phénomènes d'hallucination et de possession. Cette hypothèse de la maladie mentale a longtemps été utilisée pour expliquer l'existence des pratiques chamaniques (Hell, 1999 : 59 ; Perrin, 1995 : 55).

Si les universitaires s'interrogent sur la distinction entre folie et chamanisme, les chamanes elles-même tendent à clarifier la situation. Et contrairement à l'image communément admise d'un culte de possession incontrôlé, il existe une grande différence entre la déraison psychiatrique et la possession spirituelle. Pour commencer, le vocabulaire qualifiant une personne atteinte de folie *michin saram* 미신사람 ou frappée d'une maladie *apeun saram* 아픈사람, diffère de celui employé pour désigner un individu possédé par les esprits et destiné à devenir chamane *mudang naerineun saram* 무당 내리는 사람. Le terme *michin* 미신 ou *michida* 미신다 est le mot utilisé pour qualifier la folie dans un sens général. Or le terme *michin* fait surtout référence à une personne possédée par différents esprits qui ont pris le contrôle de son corps (Kendall, 1977 : 219). Mais les chamanes ne confondent pas une personne atteinte de folie et une future chamane. En effet, les personnes "folles" victimes d'un esprit subissent passivement la possession et en souffrent ; une *mudang* sera quand à elle "choisie" dans le but d'établir une relation professionnelle longue avec l'esprit (Laurel Kendall, 1977 : 219). Si une personne est tourmentée par une esprit, sans que celui-ci n'ai l'intention

d'en faire une chamane, il est alors recommandé de procéder à un rituel de guérison pour personne possédée, le *heoju gut* 해주굿 (Kim Keum-Hwa, 2015 : 69).

c) Une position liminaire qui imprègne toute la vie

La solitude de la chamane

La profession de mudang est lourde à porter. En tant que médiateur au contact de deux mondes opposés, le chamane est une figure liminaire. Sa position particulière la met à l'écart de la société. Cette capacité à traverser la frontière accorde à la chamane une place *à part*, hors des catégories, car elle se situe elle-même hors des réalités et de l'ordre défini du monde réel. Son savoir apporte à la fois réconfort et soutien, mais il peut aussi annoncer le malheur : la parole d'une *mudang* est puissante. Si elle inspire la crainte et le respect, l'obtention de ses pouvoirs la place dans un statut autre : séparée du monde des mortels, elle devient une non-humaine. D'un côté, elle est une médiatrice respectée des esprits ; de l'autre, elle est une paria vouée à la solitude, ne parvenant pas à s'intégrer dans le monde des gens ordinaires où elle n'a pas sa place. Cette souffrance ressort particulièrement à la lecture des récits de vie. Les *mudang* confient toutes à quel point leur existence leur pèse, et combien il est dur de vivre en étant chamane. Kim Keum-Hwa en témoigne : « Je me consume dans les affres afin que les autres retrouvent une existence heureuse, mais en ce qui concerne ma vie personnelle, plutôt solitaire, elle m'a offert si peu de bonheur que j'en ai pleuré des nuits entières » (Kim Keum-Hwa 2015 : 16). C'est aussi que la fonction de mudang laisse peu de place à la liberté personnelle : « Consacrer sa vie à servir les esprits est une tâche âpre et harassante, on ne peut même pas imaginer à quel point il est dur de ne jamais vivre pour soi, selon sa volonté, selon ses envies personnelles. » (Kim Keum-Hwa 2015 : 170).

Une position liminaire jusque dans la mort

De part leur position sociale particulière, lorsqu'une chamane mourrait, les rites funéraires qui lui étaient attribués différaient de la norme (Perrin 1995 : 78). En Corée, les usages ont évolué au fil des âges et certaines pratiques sont aujourd'hui révolues. Les récits de vie nous apprennent que traditionnellement, la mort d'une chamane était

accompagnée d'un cérémonial spécifique (Kim Keum-Hwa ; Guillemoz 2010 : 168). Ainsi, à sa mort, toutes les affaires professionnelles d'une *mudang* devaient être brûlées. Ses accessoires pouvaient aussi être enterrés dans l'optique d'être découvert par une future chamane (Guillemoz 2010 : 168).

Les pratiques chamaniques

a) Le rituel chamanique

Les modalités du rituel

Prononcé *gut* ou *kut* 굿, le rituel chamanique coréen se présente sous la forme d'une cérémonie au cours de laquelle la *mudang* entre en contact avec le monde des esprits et célèbre son rapport avec le monde des humains. Le *gut* constitue l'une des activités principales des chamanes, c'est un marqueur de leur identité. Pour la chamane Kim Keum-Hwa, « une *mudang* qui ne fait plus de *gut* n'est plus une *mudang* » (2015 : 185).

À l'origine, les cérémonies chamaniques étaient des célébrations collectives, intimement liées à la vie sociale du village, destinées à être fêtées par tous. La communauté se rassemblait et festoyait, sous l'autorité de la *mudang* (Kim Keum-Hwa, 2015 : 127). Les *gut* formaient un lieu d'écoute et d'échange où se manifestait la cohésion du groupe. Pour les villageois, « c'était une occasion de rassemblement collectif où ils pouvaient discuter des travaux des champs, des problèmes d'irrigation, de l'élection d'un chef de village, etc » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 127). Peu à peu, le caractère collectif du rituel a été remplacé par une dimension beaucoup plus intimiste, et les *gut* actuels ne concernent souvent qu'une famille restreinte (Kim Keum-Hwa, 2015 : 128). Au cours des siècles, les rituels se sont raréfiés - ils sont aujourd'hui moins longs, et moins développés. Les étapes ont été simplifiées et raccourcies. Et l'espace qui leur était dédié s'est lui aussi réduit. Dans les zones urbaines, l'organisation d'un *gut* est délicate : l'événement est bruyant et peut déranger le voisinage. Le rituel se déroule donc généralement au domicile du client ou dans le sanctuaire de la *mudang*. A défaut, une salle peut être louée.

La diversité des rituels chamaniques

On compte une grande variété de rituels chamaniques. Comme il n'existe pas de transmission écrite de la pratique, les rituels ont toujours été en perpétuelle transformation : leurs formes et leurs modalités ont évolué avec le temps. Ajoutons que les rituels comportent également des caractéristiques régionales, d'autres sont effectués selon un calendrier bien précis (Hamayon, 1992 : 60). Enfin, leur nature change selon le type de chamanes qui le pratique (héréditaire ou inspirée).

Sous la dynastie des Yi (*Joseon* 1350-1910), on comptait douze catégories de rituels chamaniques dont certains, aujourd'hui disparus, témoignent de l'importance du rôle tenu par les *mudang* et de l'influence du chamanisme dans la société coréenne (Lee Geum-won). A l'époque où les chamanes n'avaient pas été complètement bannies des offices publiques, de nombreuses cérémonies étaient organisées à la demande de la famille royale. Le rituel national, *nara gut* 나라 décliné sous trois formes selon le lieu d'exécution¹⁹, était célébré par une chamane nationale, la *nara mudang kungmu* 나라 무당 공무. Le roi pouvait aussi demander la réalisation d'un *chonjon gut* 춘전 굿, afin de pallier à la sécheresse ou aux catastrophes naturelles. On comptait aussi des rituels liés au culte des divinités, comme ceux dédiés aux Dieux-dragons de la mer (*yongsin gut* 영신굿), ceux célébrant l'esprit protecteur du village (*todang gut* 도단굿) ou ceux fêtant le départ de l'esprit de la variole (*mamabaesong gut* 마마배송 굿). Tout les aspects de la vie domestique pouvaient être pris en charge par les chamane et l'on comptait une multitude de rituels lié au foyer et à la famille. Parmi eux, le *songjubaji gut* 송주바지 굿 prenait la forme d'une prière pour encourager la naissance d'un héritier mâle, tandis que le *yotam gut* 요담굿 célébrait l'anniversaire des 60 ans de mariage des couples mariés. Le rituel chamanique était aussi destiné à lutter contre la maladie, comme le *pyong gut* 병굿 destiné à la guérison.

S'y ajoutaient les rituels destinés aux clients réguliers : le *chonsin gut* 촌신굿 pour la classe supérieure et le *chaesu gut* 채수굿 pour la classe moyenne et les plus pauvres.

Le rituel, *sillyong kija gut*, dédié à l'avènement d'une nouvelle *mudang* s'effectue en plusieurs temps : l'éloignement des mauvais esprits, *hoju gut*, le rituel de descente, *naerim gut*, et la célébration annuelle des esprits tutélaires, *chinjok gut*.

La temporalité joue un grand rôle dans l'organisation des rituels chamaniques. Ainsi certaines périodes de l'année sont plus propices ou au contraire moins favorables (Hamayon, 1992 : 60). Les grands rituels nationaux ou fêtes collectives se déroulent

¹⁹ Il était nommé *nara gut* dans l'enceinte du palais, *mara jedang gut* dans la capitale hors du palais, et *oebang gut* en banlieue et province.

selon un calendrier précis, qui suit le déroulement des saisons. En Corée, les rites chamaniques s'agencent généralement selon le calendrier lunaire. Des fêtes sont données à des dates-clés, afin d'augmenter les chances de réussite et de bonheur.

Un déroulement organisé

Un rituel chamanique coréen se compose de plusieurs séquences distinctes *geori* 거리, en général au nombre de douze, qui s'articulent les unes aux autres dans un agencement ordonné. Chaque étape correspond à un type d'esprits particulier et les pratiques s'adaptent à leur nature et à leur caractère (Kim Keum-Hwa, 2015 : 145 ; Delaby, 1976 : 131). Ainsi, pour Alexandre Guillemoz, « on observe une véritable dramaturgie de l'organisation spatiale des différents autels » (Guillemoz, 2010 : 163). Leur disposition symbolise la hiérarchie et la nature des esprits célébrés par la chamane. Selon un ordre horizontal, la succession des autels de gauche à droite, indique la présence des esprits végétaliens suivis par les esprits carnivores, puis par les ancêtres, pour finir par les esprits errants situés près de la porte, proche du monde extérieur. En observant l'aménagement rituel, Guillemoz y lit un ordre symbolique ordonné et logique. Dans une perspective verticale, les esprits végétaliens sont les premiers à être servis, tandis que les esprits carnivores sont situés plus bas. Ces divinités si différentes sont pourtant associées pour former une harmonie : « Ce qui établit entre végétaliens et carnivores une forme de dialectique essentielle, c'est la présence de l'Esprit de la montagne, entité assurant du double point de vue symbolique et topographique la jonction entre le ciel et la terre. » (Guillemoz, 2010 : 163).

Tous les esprits ne sont pas les bienvenus lors d'un rituel. Aussi le rituel débute-t-il par le rejet des forces néfastes *hoju gut*. Seuls les bons esprits, ceux qui ont été invités, peuvent se rendre à la fête (Guillemoz, 2010 : 78). Les autres sont nuisibles et doivent rester à l'écart. Il est nécessaire de contrôler leur allées et venues et de ménager leur présence. Il est ainsi crucial d'éloigner les conflits, disputes ou tensions qui pourraient nuire au bon déroulement du rituel (Kim Keum-Hwa, 2015 : 31 ; (Delaby, 1976 : 88).

Le financement du rituel

La dénomination de client sous-entend l'existence d'une dimension économique.

La chamane ne fait pas don de ses services, elle les monnaie. Et selon la complexité et la nature de sa prestation, les prix peuvent augmenter considérablement. L'organisation d'une cérémonie est en effet coûteuse et contraignante. Elle nécessite le financement du personnel (musiciens, chamanes) ainsi que de l'achat de matériel (offrandes, vêtements, nourriture, décoration). Le travail de préparation des offrandes est une tâche considérable qui incombe aux femmes, notamment à la maîtresse de maison (Guillemoz 2010 : 127). Il faut aussi prendre en compte la dépense occasionnée par le don d'argent donnée au cours du rituel. La mise en place d'un rituel fait donc l'objet d'un fort investissement de la part de la famille.

Ce caractère pécuniaire a favorisé la construction du stéréotype de la chamane vénale et cupide, n'hésitant pas à escroquer ses clients et à mentir afin de faire du profit. C'est d'ailleurs un des traits que l'on retrouve le plus couramment attribué aux chamanes dans les œuvres de fiction audio-visuelles. Dans les faits, il existe bel et bien des *mudang* peu scrupuleuses qui exagèrent sur la gravité de certaines situations pour exiger un rituel coûteux là où une prière aurait été plus efficace. Il est bien sûr possible de s'interroger sur leur part d'honnêteté. Mais les témoignages des chamanes s'accordent pour défendre leur intégrité. Pour une *mudang*, il n'est pas question de s'enrichir économiquement, et d'ailleurs, les esprits ne le permettraient pas. Ainsi, une chamane aura tendance à s'adapter à la bourse de son client, privilégiant la sincérité des prières à la débauche financière (Guillemoz 2010 : 223).

b) La communication avec les esprits

La transe chamanique

La transe chamanique est communément admise comme un « état de conscience modifiée caractérisée par une dissociation de la personne » (Vazeilles, 1991 : 13). Le mot "transe" est employé pour qualifier l'état mental du sujet lors des expériences mystiques. Selon le *Penguin Dictionary of Psychology*, il s'agit d'« un état de dissociation caractérisé par l'absence de mouvements volontaires et, fréquemment, par des automatismes dans les actes et les pensées, illustrés par des états hypnotiques et médiumniques » (Lewis, 1977 : 39). Pour Michel Perrin, « dans le langage courant, on qualifie de transe des mouvements désordonnés ou une hyper-agitation. A l'extase sont associés atonie, léthargie ou évanouissement. Transe et extase seraient alors deux

façons parmi d'autres, l'une active, l'autre passive, de marquer l'ouverture au monde-autre. De la marquer et de la vivre, puisque, selon bien des chamanes, il s'agit d'une véritable expérience » (Perrin, 1995 : 43).

Pourtant, l'état de transe de la *mudang* coréenne n'est pas nécessairement suivie d'une altération de la conscience. Au contraire, face au danger qu'une perte de contrôle peut engendrer, une chamane aura à cœur de maintenir son emprise sur son état. La conscience peut être affaiblie par la puissance de l'esprit, mais la *mudang* doit absolument conserver sa lucidité. La présence de l'esprit ne remplace pas celle de la chamane mais vient s'y ajouter (Guillemoz, 2010 : 78). Il est donc crucial que la *mudang* ne se laisse pas déborder par l'entité qui l'habite.

Pour entrer dans cet état de communication active, la chamane se met à danser (Kendall, 1991 : 47). La danse de la *mudang* mobilise tout son corps. Suivant le rythme du tambour et des percussions, la chamane exécute des mouvements de plus en plus rapide et saute les bras tendu vers le ciel, jusqu'à entrer dans un état propice à la transe (Kendall, 1998 : 158). Il s'agit d'un intense exercice physique qui permet de dégager les émotions fortes contenues depuis trop longtemps. Danser équivaut à s'amuser (*nolda*), à se détendre et évacuer les tensions à la fois des humains et des esprits (Kendall, 1998 : 146).

D'après les témoignages de *mudang* recueillis par Alexandre Guillemoz, l'entrée en contact avec les esprits peut se faire de manière horizontale et verticale (2010 : 166). Pour qualifier ces allées et venues, les chamanes emploient les verbes « descendre » et « monter ». Les esprits peuvent littéralement "tomber " sur les *mudang* et entrer dans leur corps. C'est notamment le cas des ancêtres mal-morts, ces esprits indésirables qui cherchent à posséder les vivants. Les esprits usuels, ceux qui sont invoqués par les *mudang* dans le cadre du rituel, circulent plutôt dans un sens horizontal. Ils entrent dans le domicile sur une invitation, festoient et se restaurent, puis repartent en empruntant la porte (Guillemoz, 2010 : 167). A chaque étape du rituel, la chamane ouvre son éventail et agite les sonnailles afin d'appeler sur elle l'esprit. Celui-ci « se faufile par le bout des doigts et pénètre dans le corps. Une fois là, c'est lui qui habite la *mudang*, la faisant bouger à son grès et lui dictant les paroles à transmettre au client » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 45).

C'est au cours de la transe que la chamane révèle la force qui la noue aux esprits qui la possède. C'est notamment le cas lors de la séance de *jakdu* 작두 ou épreuve du hache-paille qui est l'un des morceaux de bravoure du rituel. Pour commencer, on

dresse un autel dédié aux esprits des Sept Étoiles *Chilseong* : à la base, une meule et un gros sac de riz, sur lequel on pose une planche où sont disposés des plats, une jarre remplie d'eau pure (dédiée à l'esprit *Yongwang* du Roi-Dragon de la mer) et une mesure de bois. Le tout nécessite d'être stable et d'une hauteur dépassant celle d'un adulte. Le hache-paille y est déposé, il ne doit jamais être posé à même le sol. La *mudang* effectue alors une danse pour appeler les esprits : brandissant les longues épées appartenant aux esprits des Généraux²⁰, elle en vérifie l'affûtage en passant les lames sur ses joues, sa langue, ses bras et ses jambes (Kim Keum-Hwa 2015 : 143-144). Pieds nus et lavés, elle monte ensuite sur le hache-paille et accueille les esprits en elle, par montée graduelle de la possession. Au final, elle délivre des oracles à l'assistance. Pour assurer la réussite de cette étape, les prières de l'assistance doivent être sincères et aucune tension ne doit venir troubler le rituel. Si l'ensemble du groupe n'est pas harmonisé, l'échec est inévitable et la chamane peut courir le risque de se blesser (Kim Keum-Hwa, 2015 : 146). Son caractère spectaculaire témoigne de la force du lien qui unit la chamane aux esprits, ceux-ci lui donnant la force physique nécessaire de monter sur les lames (Guillemoz, 2010 : 78), et de la nécessaire présence des chamanes en tant que protectrices de l'harmonie terrestre. Cette pratique délicate est l'apanage des *mudang* inspirées : seule une chamane initiée, ayant fait son *Naerim gut*, est capable de monter sur les lames. Les chamanes héréditaires, qui n'ont pas effectué de rite initiatique, ne peuvent pas réaliser cette séance (Kim Keum-Hwa, 2015 : 144).

Les oracles ou la paroles des esprits

Le chamanisme est avant tout une question de langage. Il se base sur la communication entre humains et esprits, grâce à l'aide du chamane qui joue le rôle de messenger. La parole, cruciale, se transmet entre les êtres et permet de dénouer les tensions. Énoncer un problème permet d'évacuer plus facilement les maux, en leur donnant un sens. En sa qualité d'énonciatrice, la chamane transmet les dires des esprits. Elle joue le rôle de médium et établit un lien solide entre les mondes. Cette communication s'exprime à travers les divinations 점 et les rituels au cours desquels la chamane, possédée par les esprits, énonce des oracles.

L'oracle, *gonsu* 곧수, est la parole que la *mudang* reçoit de l'esprit pour la transmettre aux humains. Ces oracles sont essentiels au déroulement du rituel. Ils

20 Esprits guerriers destinés à faire fuir les âmes errantes (cf : Partie I)

promettent longue vie et prospérité, d'abord au chef de famille et à la maîtresse de maison qui ont organisé le *gut*, puis à chaque membre de la famille. Plus la *mudang* est généreuse, plus elle transmet d'oracles, même aux personnes de l'assistance qui n'ont pas payé pour le rituel. Ces oracles sont très attendus : toujours positifs, ils permettent de révéler l'avenir des membres de l'assistance et ainsi de les rassurer (Guillemoz, 2010 : 79). Mais il arrive que, pendant la phase oraculaire, l'esprit se montre véhément envers l'assemblée, ce qui comporte des risques de tensions (Kim Keum-Hwa, 2015 : 47).

La chamane prédit le futur à l'aide de différents procédés lui permettant de lire l'avenir à travers un ensemble de signes révélateurs. La divination est employée dans le but d'apporter des réponses. Elle recouvre tous les aspects de la vie quotidienne. Ainsi, « non seulement la divination est mêlée à tous les actes du chamanisme, mais elle s'étend au domaine les plus divers, qu'il s'agisse de la chasse [...], de la guerre, de l'issue d'une maladie ou plus simplement de retrouver un objet égaré ou de prédire l'arrivée d'un bateau impatientement attendu » (Delaby, 1976 : 70). Une chamane peut être consultée pour des questions liées aux affaires domestiques (divorce, adultère, mariage, dispute), aux situations professionnelles (inauguration d'une entreprise, promotion, licenciement) ou aux histoires relationnelles (enfants, parents, amis, collègues).

Toute visite chez une chamane débute par une séance de divination (Stépanoff, 2014 : 126). C'est une étape primordiale qui détermine les événements qui vont se dérouler par la suite. Il s'agit de clarifier les événements, de consulter le patient afin de comprendre avec lui les sources de son problème. C'est à l'issue de la divination que la chamane déterminera si l'organisation d'un rituel est nécessaire ou pas. La consultation se déroule ainsi : un bol d'eau pure est utilisé pour consacrer la table de divination. La chamane adresse alors une prière aux esprits, puis se concentre sur les messages qu'elle reçoit. Elle jette ensuite une poignée de grains de riz sur la table et étudie les résultats jusqu'à obtenir une réponse (Kendall, 1984 ; Kim Keum-Hwa, 2015). La *mudang* peut aussi faire appel aux *saju* 시주²¹, les quatre nombres déterminant l'horoscope et l'adresse du domicile de la personne qui permettent de connaître la destinée. La chiromancie²² 수상술 (ch 手相術) est parfois employée.

L'art divinatoire délivre des messages souvent évasifs, ayant la forme de pistes

21 Les *saju* se composent de l'année, mois, jour et heure de naissance selon le calendrier lunaire.

22 Pratique divinatoire venue de Chine visant à interpréter les lignes et les caractéristiques de la paume de la main.

d'analyse plus que d'affirmations nettes (Yim Dawnhee, 1998 : 159). Il a pour but de rassurer le client et de trouver des réponses à ses questions, sans jamais y répondre clairement, toutefois. En effet, cet art obéit à une stratégie par laquelle la chamane cherche à sécuriser son statut. Il lui est en effet nécessaire que sa parole ne soit pas mise en doute. Il lui faut à la fois maintenir sa crédibilité et ménager ses clients. Les prédictions sont donc souvent imprécises.

Il est, par ailleurs, possible qu'une chamane mal intentionnée joue de son statut pour transmettre de faux oracles. Bien sûr, le consultant n'est pas toujours dupe et il peut tenter de tester les capacités de la chamane. Il mettra en œuvre des procédés destinés à tester les capacités de la chamanes et ainsi d'établir le niveau de véracité des ses dires (Stépanoff, 2014 : 126). Mais la vigilance mesurée des *mudang* répond aussi à un impératif : ne pas aggraver le mal en énonçant des vérités trop brutales. Ainsi, une chamane ne doit pas fournir de réponses trop hâtives mais, au contraire, accompagner le client vers une solution qu'il connaît déjà. En cela, son action ne diffère pas de celle d'un thérapeute, et la séance divinatoire revêt une dimension psychologique. La chamane guide le consultant dans la direction la plus salubre, afin que « la solution apportés soit bonne pour toutes les personnes concernées » et « [d']éviter d'aboutir à des impasses, ou pire, à des vengeances » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 40).

Pour mieux comprendre les troubles rencontrés par son client, la chamane enquête sur les circonstances qui entourent son problème. Elle cherche ainsi à contextualiser la situation et à connaître le origines du mal. Or, souvent, c'est au cœur de l'histoire familiale que naissent les conflits. Les ancêtres décédés peuvent provoquer les maux. Quant à la chamane, « *she circles in on the supernatural source of her client's problems and suggests an appropriate ritual to mollify a greedy god's demands or send a miserable and consequently dangerous soul "away to a good place"* » (Kendall, 1984 :62).

Ainsi, les questionnements de la chamane insistent sur la dimension des racines et de l'héritage familial (Rhi Bou-Yong, 1970 : 212). Oublier l'histoire de sa famille, c'est effacer une partie de son avenir : les événements passés ont un impact sur les actions à venir. Ignorer ses ascendants revient à perdre le moyen de soigner le mal, qui peut alors potentiellement ronger les vivants. Ainsi, la pratique chamannique est fortement liée aux traditions coréennes et à la conception d'attachement familial (piété filiale, vie en communauté, lien entre les membres d'une famille). Or, les *mudang* se trouvent confrontées à une difficulté lorsque des patients sont sans connaissance de leur

histoire familiale Il n'y a alors aucun moyen de savoir d'où vient le mal, et donc pas de possibilité de le traiter (Kendall, 1991 : 62). Il faut alors connaître les fantômes et les ancêtres de sa propre famille.

Visions prophétiques et rêves messagers

Le monde des rêves est proche de celui des esprits. Lorsque la conscience s'endort, la frontière entre les mondes devient plus fine et propice à la diffusion de messages imagés (Perrin, 1995 : 62-63) Les chamanes y sont particulièrement sensibles : « Une *mudang* rêve beaucoup plus qu'une personne normale, et pas seulement la nuit dans son sommeil, mais aussi dans la journée où elle a des visions qui sont comme des rêves. Tous recèlent un sens, et on ne doit en négliger aucun, si bref soit-il » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 100). Le rêve est un moyen utile pour les *mudang* de connaître la volonté des divinités. Mais elles ne sont pas les seules à interpréter leurs songes : l'intérêt pour le langage onirique est partagé par l'ensemble du peuple coréen. Les rêves comportent un ensemble de symboles, qui sont autant de présages, bons ou mauvais, auxquels on accorde une grande attention. Rêver d'un dragon est synonyme de chance. Les femmes enceintes y décernent l'arrivée d'un garçon. Entrevoir son propre reflet dans un miroir annonce une rencontre amoureuse à venir (Kim Keum-Hwa, 2015 : 101).

Cette capacité à rêver et à analyser les songes dote la chamane d'un excellent talent de précognition. Les rêves prémonitoires lui permettent de connaître l'avenir. Elle peut ainsi deviner les raisons qui poussent une personne à venir la consulter, sans que celle-ci ne lui en ait fait part (Kim Keum-Hwa, 2015 : 27). Cette perspicacité agit comme un gage de véracité. La chamane acquiert aussi une certaine habileté à lire sur le visage des gens. Le chagrin, l'inquiétude, la colère qui déforment les traits sont autant d'indices qui lui permettent d'analyser une situation et de tirer des conclusions. L'observation et l'attention sont des atouts indispensables pour une *mudang*

La capacité d'intuition de la chamane possède une autre utilité. En énonçant le problème à la place du client, la chamane engage la discussion et épargne au consultant l'aveu d'une situation embarrassante. Dans un pays où l'on n'expose pas sa souffrance, où le refoulement des émotions est fort, il est difficile de révéler la nature de son trouble. Avouer son malheur, c'est admettre son échec, sa non-capacité à endiguer les problèmes et ainsi, perdre la face. Un adultère, une situation financière difficile, un

conflit familial ou tout autres drames personnels sont généralement gardés secret. Pour préserver la dignité du client, la chamane met donc en pratique son don d'observation et son intuition (Kim Keum-Hwa, 2015 : 38-39).

Le chamanisme de l'ombre

Dans certaines séries télévisées coréennes, l'on peut voir une *mudang* lancer un sortilège afin de porter préjudice à une personne. Le drama *Hometown Legends* compile plusieurs légendes issues du folklore coréen. (date, scénariste, contexte) Dans l'épisode 2, intitulé *Let's go to Chong Sam, my child* *이가야 정산가자*, et qui se déroule supposément sous l'ère *Joseon*, une mère désespérée par l'agonie de sa fille malade décide de faire appel aux services d'une *mudang*. Dans ce conte sanglant, la *mudang* est dépeinte comme une femme cupide, sans pitié, sournoise et manipulatrice. Son visage, derrière un maquillage appuyé, exprime de la malveillance, que les gros plans de la caméra accentuent. Pour ajouter à son machiavélisme, elle n'hésite pas à faire commerce avec un trafiquant de cadavres, le soudoyant pour obtenir des morceaux de corps humains et des enfants vivants qu'elle tue au couteau, maculant son visage de sang. La chamane est ici dépeinte de façon très négative. Ses pratiques chamaniques sont entachées de maléfices. Elle asperge les maisons de sang de poulet pour créer une barrière mystique, elle fait sécher des doigts d'enfants coupés pour créer des charmes protecteurs. Le mal n'est soigné que par le sacrifice d'êtres innocents. Et les incantations prononcées n'apportent guère la paix.

Selon Cho Hyun-Yun, la coutume de maudire n'existait pas dans le chamanisme coréen avant l'époque *Goryeo* (Cho Hung-Yun, 1991 : 5). Il est apparu pour la première fois sous le règne du roi *Kojong* (1213-1259), et se développa sous la dynastie *Joseon*. La malédiction était proférée dans l'intention évidente de nuire, voir de tuer, et ce, souvent pour des raisons politiques (Cho Hung-Yun, 1991 : 12).

c. Dramaturgie du rituel

La théâtralité

Lors d'un rituel, le corps de la *mudang* est massivement mobilisé et sa mise en représentation est spectaculaire (Perrin, 1995 : 62). La chamane change

continuellement d'identité : elle devient actrice, maître d'orchestre, chanteuse. Elle endosse tous les rôles, y compris celui des esprits, qu'elle incarne lors de la possession. La fonction de chamane demande un immense investissement : « Être une grande *mudang* suppose des compétences profondes et des capacités multiples » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 146).

A l'image d'un chanteur de *Pansori*²³, la chamane exécute, seule sur scène, l'intégralité d'une pièce humaine dont elle est à la fois la conteuse et l'actrice. Accompagnée du joueur de tambour-sablier²⁴, le *jung*, qui devient le chanteur, le *gosu*, du théâtre qu'elle improvise. Elle dramatise le récit des clients, qui assistent à une performance romancée de leur propre histoire familiale (Rhi Bou-Yong, 1970 : 212). Et, comme dans les drames de *Pansori*, le public fait partie intégrante de la pièce (Han You Mee, 2012). Le rituel est le lieu d'un véritable spectacle. On y consomme de la nourriture et des boissons comme lors d'un banquet festif. Le rituel ne se différencie pas d'une fête villageoise, car il en comprend tous les aspects. Seule sa dimension spirituelle diffère : il s'agit d'une célébration en l'honneur des esprits. Les vivants invitent les morts à venir célébrer avec eux la vie et le bonheur.

Ces qualités théâtrales du *musok* se retrouvent dans les rituels chamaniques sibériens. Pourtant, là où le chamane sibérien part à la rencontre des entités surnaturelles, en mimant son voyage par delà les différents mondes, célestes et souterrains (Delaby 1976 : 73), la *mudang* coréenne, elle, reçoit les esprits en elle. Ce sont les divinités qui font le déplacement, et non l'inverse. Mais dans les deux cas, l'émotion ressentie est tout aussi puissante, renforcée par l'ambiance particulière créée lors du rituel : « Le tambour, les sonnailles et les clochettes du costume, le chant du chamane, le refrain repris en cœur, tout cela s'unit en un fond sonore envoûtant. » (Delaby 1976 : 73).

La dimension théâtrale du rituel chamanique peut être un atout permettant aux chamanes de se faire reconnaître en tant qu'artistes privilégiées. La fascination exercée par la spiritualité et la virtuosité de certains rituels, engendre un intérêt certain chez un public néophyte et curieux. Ainsi, depuis les années 80, de nombreuses performances ont été réalisées à travers le globe et les *mudang* se produisent maintenant à l'étranger. Le succès opéré à l'international a permis aux Coréens eux-mêmes de reconnaître la valeur de leur patrimoine culturel et religieux (Guillemoz 2010 : 147).

23 Opéra lyrique traditionnel et populaire

24 Nom donné en raison de son apparence qui ressemble à celle d'un sablier (voir annexe)

Un univers sensoriel

Selon Michel Perrin, « c'est par le chant que les chamanes expriment, de la manière la plus habituelle, leurs relations au monde-autre durant le temps de la cure » (1995 : 52). L'auteur en considère deux sortes : des chants stéréotypés sous la forme de longs récits souvent mythiques, et des chants improvisés qui transmettent les paroles des esprits. Les chants de *mudang* ont été les sujets d'un intense travail de recherche de la part des folkloristes coréens et des chercheurs occidentaux (Walraven, 1994 ; Guillemoz, 1970). On a ainsi pu en répertorier un grand nombre, jusque là transmis oralement. Les chants chamaniques composent un très large inventaire qui transmettent les légendes de l'ancienne Corée. Le caractère chanté fait partie intégrante du chamanisme. L'on soupçonne des origines chamaniques à la plupart des arts traditionnels coréens comme le *talchum* 탈춤 (danse des masques) ou le *pansori* 판소리 (opéra populaire). La mise en récit chanté est un moyen efficace et ludique de transmettre des paroles. En bon orateur, le chamane « multiplie les métaphores. Il vit les mythes, il les met en actes. » (Perrin 1995 : 61). Par les paroles de chamanes, leurs chants, leurs danses, leurs costumes, de nombreux mythes sont transmis.

La musique joue aussi un rôle très important dans le déroulement du rituel chamanique. Les instruments à percussions (tambour-sabliers *janggo*, cymbales, gongs) sont joués par des musiciens professionnels ou par des *mudang* spécialisées. Ils accompagnent la chamane et la guident pendant toute la durée du rituel. Si la *mudang* officiante se trouve en difficulté (oubli des paroles, perte de rythme ou de concentration), le musicien la soutient au mieux, afin de permettre la poursuite du rituel sans interruption (Kim Keum-Hwa, 2015 : 79). La musique permet également à la chamane d'entrer en transe et d'accueillir l'esprit. Le rythme lancinant des tambours conduit progressivement à un état second : « Portée par les sons du tambour-sablier et des petites cymbales, je me suis mise à danser et à sauter de plus en plus vite jusqu'à ne plus voir mes pieds, et plus les étapes se succédaient, plus je me retrouvais plongée dans le monde des esprits » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 32).

Alexandre Guillemoz note à ce propos une caractéristique particulière dans la relation entretenue entre la chamane et le joueur de tambour, qui contredit la distinction faite entre musiquant et musiqué proposée par Gilbert Rouget (1980 : 392). Il explique, en effet, que cette dualité « ne s'applique pas totalement au chamanisme coréen, dans lequel la *mudang*, *a priori* musiquée, puisqu'elle ne joue pas le tambour et semble en

suivre les rythmes, en réalité les dirige, et de manière très ferme, en musiquante aguerrie » (Guillemoz, 2010 : 151). La chamane contrôle en réalité le rythme de la musique par des indications ténues qui témoignent de la grande complicité qui la lie au joueur de tambour. Par un mouvement de tête ou de doigts, elle supervise la cadence et le déroulement du rite.

De plus, c'est par le son des instruments que les esprits sont appelés à venir chez les humains. Selon la chamane Pu'chae, le bruit est destiné à interpeller les esprits : ce faisant, on attire l'attention sur la situation problématique dans laquelle on se trouve (Guillemoz, 2010 : 82). Les instruments de musique sont généralement de la famille des percussions. Le tambour est l'instrument-clé des pratiques chamaniques. Au sein du chamanisme sibérien, « le tambour rituel (tv. *Düngür*, alt. *Iak. Tüñür, khak. Tüür*) est un attribut répandu dans l'ensemble des peuples turcs de Sibérie. Son acquisition marque l'accès de la personne, identifiée comme chamane, au *statut social* de chamane. » (Stépanoff, 2014 : 204). Le tambour revêt une fonction identitaire majeur pour le pratiquant du culte. Le tambour est aussi décrit comme un « instrument musical de sonorité riche et variée s'il est manié par un chamane habile, [il] convoque les esprits au son de ses battements. "Le tambour parle", disent les Toungouses » (Delaby, 1976 : 109). Employé non par la chamane, mais par un joueur professionnel, il est frappé tout au long du rituel. Quoi qu'il arrive, la musique ne doit jamais cesser au cours du rituel.

Les sonnailles sont composées de grelots *bangul* 방울, reliés entre eux en un ensemble tenu à la main ou fixé sur un bâton (auquel on ajoute un bout de laiton pour augmenter le son). A l'origine, on dénombrait quatre-vingt-dix-neuf grelots. Avec le temps leur nombre a diminué (environ une trentaine) (Kim Keum-Hwa, 2015 : 157). Lors du *gut*, la *mudang* ne lâche jamais les sonnailles qu'elle tient fermement dans sa main gauche, tandis que de l'autre main, elle manie un grand éventail. Le son métallique provoqué par le tintement des grelots est abondamment utilisé au cours des rituels. Lors du chant d'appel des esprits, *cheongbae* 정배, la chamane est secondée par son assistante qui joue des sonnailles afin d'enchaîner avec un chant en réponse, le *mansebaji* 민세바지. Lors des séquences d'accueil des esprits de la Montagne, *sangsanmaji*, celles destinées à écarter les mauvais esprits *chobujeong*, ou celles invoquant le grand esprit *Chogamheung*, la chamane place les sonnailles dans les cymbales. Il s'opère alors le *soe yeonda* « l'ouverture de la voie de métal » qui permet la descente de l'esprit via le chemin métallique créé par la sonorité des instruments (Kim Keum-Hwa, 2015 : 158). L'ouïe est abondamment sollicitée au cours d'un rituel, et

l'amoncellement de bruit provoqué par tout ces instruments peut vite se révéler assourdissant. On comprend mieux pourquoi les lettrés confucéens ont si violemment rejeté ces pratiques qui différaient tant des cérémonies ordonnées et silencieuses dont ils avaient l'habitude.

Les accessoires

La communication avec le monde-autre est mise en gestes et matérialisée par une multitude d'objets utilisés par la chamane. Ces artefacts sont à la fois des outils indispensables, mais aussi des informations indiquant au public le cheminement du voyage ou de l'échange qui se déroule sous leurs yeux. Tous ces accessoires peuvent être classés selon leur fonction. De part leur nombre, je ne vais pas tous les énumérer mais seulement en citer certains.

Les éléments de décoration du sanctuaire de la *mudang*, le *shindang* 신당, composent l'espace propice au contact spirituel. L'autel peut être décoré avec des fleurs en papier confectionnées à cet effet (comme les *seoriwha* « fleur de givre », symbole de pureté qui ne se fane pas, même sous la neige). Les peintures rituelles²⁵, *maji* ou *musindo* 무신도, sont dressées les unes à côtés des autres sur toute la largeur de l'autel. Inspirées des œuvres peintes bouddhiques, elles sont les portraits des différents esprits servis par la *mudang*. Ces images peuvent être offertes par la mère spirituelle ou bien commandées à un peintre spécialisé, qui réalisera un portrait en suivant la description des visions et des rêves faits par la chamane (Yi Chisan, 1991 ; Kim Keum-Hwa, 2015). Le miroir, *myeongdo* 명두, est à la fois le cœur et le visage des esprits. Il s'agit d'une pièce en laiton poli, ronde et convexe, d'environ 20cm de diamètre qui figure le miroir des dieux. Il est dédié à l'esprit protecteur de la *mudang*. Ces miroirs sont accrochés les uns après les autres, à l'intérieur du sanctuaire de la chamane (Kim Keum-Hwa, 2015 : 157).

Les armes blanches forment les accessoires les plus impressionnants, destinés aux séquences du *gut* les plus spectaculaires. Les épées *kal* 칼 et les lances *chang* 창, directement inspirées des équipements des guerriers sont destinées à repousser les esprits impurs. Comme dans une bataille, les forces néfastes sont combattues par la force, les armes maniées par la *mudang* personnifiant la puissance de l'esprit guerrier qu'elle incarne. Cette dimension offensive est partagée par d'autres sociétés

25 Voir annexe

chamaniques. Ainsi, « les chamanes mandchous employaient fréquemment ces sabres pour dégager le chemin à l'âme du mort en combattant les mauvais esprits » (Delaby, 1976 : 114).

En dehors de leurs fonctions guerrières, les objets sont utilisés dans le cadre de situations mettant en scène le hasard comme élément de réussite ou d'échec. En effet, la *mudang* va jouer sur l'indétermination pour poursuivre son rituel. Par exemple, lors de la séquence du *tasal* sacrificiel 티살굿, un cochon est embroché sur un trident qui doit tenir en équilibre pour représenter la satisfaction des esprits. De même, lors de la fin du rituel, pour savoir si les esprits sont satisfaits, la chamane lance un couteau en l'air. Si la lame pointe vers l'extérieur, les esprits sont rassasiés et peuvent partir en paix.

Les costumes, *shinbok* 신복, sont indispensables au déroulement du rituel (Vazeilles, 1991 : 49 ; Delaby, 1976 : 93, Stépanoff, 2014 : 228). Le vêtement permet d'identifier l'identité et la fonction de la personne qui le porte. Chez une chamane, il marque à la fois la profession exercée et la nature de l'esprit qui l'habite. Le costume est comme une peau qu'elle enfle pour incarner l'esprit. Il en existe une grande variété : ceux des divinités, des rois et reines, des princes et princesses, des ministres, des généraux. Chaque type d'esprit possède un habit qui lui est propre et qui se reconnaît par un ensemble de caractéristiques. Les vêtements portés peuvent être masculin et féminin (Rhi Bou-Yong, 1970 : 209). La chamane revêt aussi les vêtements des morts qu'elle personnifie et humanise (Delaby, 1976 : 108). Faisant partie intégrante du costume, l'éventail *buchae* 부채 est un accessoire primordial. Utilisé au cours des séances dansées du rituel, la chamane l'utilise pour mimer certains gestes. Elle fait ainsi venir le bonheur ou la fortune en l'agitant. Il en existe de nombreuses sortes, dédiées chacune à un esprit particulier (Kim Keum-Hwa, 2015 : 158)..

Il est nécessaire de prendre soin du matériel. Ainsi, avant un *gut*, la *mudang* nettoie et prépare ses accessoires. L'objet n'est pas efficace sans l'impulsion de la chamane. C'est à force d'utilisations et de temps qu'il se patine et gagne en puissance : « Tous ces outils du rituel n'ont en réalité aucune valeur en eux-même : ils n'acquièrent leur vrai prix que par les soins que l'on met à les charger du plus possible de force spirituelle ; alors, ils deviennent des intercesseurs actifs et efficaces entre la volonté des esprits et les hommes auxquels ils la transmettent » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 159).

CHAPITRE III -

Le rôle social du chamanisme

Les caractéristiques du féminin – mariage, grossesse, enfantement – sont des éléments majeurs du chamanisme coréen, qui célèbre la vie et la reproduction.

1) L'utilité sociale des chamanes

a) Un action protectrice

Un rempart contre les maux invisibles

L'action de la *mudang* protège les humains contre les influences néfastes du monde des esprits. Comme nous l'avons vu plus haut, les mal-morts ou esprits insatisfaits sont des entités malfaisantes qui peuvent se montrer particulièrement menaçantes. Les situations instables comme les déménagements, les divorces, les enterrement, les naissances ; tout les événements qui suggèrent le passage d'un état à un autre, sont propices à une mise en danger. Ce sont des instants de désordre momentanés qui permettent l'apparition d'émotions négatives (peur, angoisse, colère, tristesse) (Laurel Kendall, 1977 : 220). Lorsqu'une situation devient oppressante et insoutenable, la solution la plus simple est de faire un *gut*. Pour Laurel Kendall, un *gut* revitalise le foyer (1984 : 64). La chamane purifie les lieux et éloigne les impuretés, et invite ensuite les dieux et les ancêtres à venir. Par son action, les membres de la famille sont exorcisés de la maladie ou des malheurs. Tout au long du rituel, les esprits apparaissent sous l'action de la chamane et expriment leurs griefs, transmettent des oracles, offrent leur bénédiction à toute la famille (Perrin, 1995 : 69 ; Lewis, 1977 : 174). Pour clôturer la séance, les esprits errants sont repoussés au delà du seuil de la porte, hors des limites de la maison

En cela, les rituels funéraires jouent un grand rôle car ils permettent aux personnes endeuillées qui accompagnant l'âme du défunt, de participer à un processus d'acceptation de la mort. Ils expriment leur peine directement au défunt et peuvent dire leurs adieux définitifs (Howard, 1998 ; Guillemoz, 1998). Le rituel instaure le pardon et aide à la réparation des liens brisés. En cela, l'action pacificatrice de la chamane transforme un état de tension en une situation bénéfique. Pour Lim Jae-hae, « toutes les

cultures populaires ont pour objectif de permettre à un nombre plus important de personnes de profiter d'une vie plus libre et plus prospère » (1991 : 14). Dans cette optique, le *gut* agit dans le but de limiter l'influence des dieux et des esprits sur les activités humaines. Les pratiques chamaniques permettent ainsi de guérir les maladies, de ménager la prospérité économique, de maintenir un équilibre stable dans la vie quotidienne (Lim Jae-hae, 1991 : 14).

Préservation de l'ordre social

Contrairement à ce qu'affirmait les lettrés confucéens de l'ère *Joseon* et les autorités politiques de l'époque moderne (Kim Yong-Ile, 2005 ;), une chamane n'est pas une source de désordre. En effet, le chamanisme recrée l'ordre social dans lequel il s'inscrit. Comme nous l'avons vu plus haut, la grande capacité d'adaptation du chamanisme coréen lui a permis de perdurer au sein d'une société coréenne en pleine mutation (Guillemoz, 2010 : 106). Pour préserver son statut et son utilité sociale, le chamanisme a dû s'adapter aux restrictions que lui ont imposé les différents pouvoirs politiques. Pour ce faire, le discours des *mudang* s'est aligné à celui communément admis par la société. Ainsi, « une *mudang* aura à cœur de guider les comportements selon les normes sociales dominantes, à savoir la consolidation de l'ordre social patrilinéaire régnant » (Guillemoz, 2010 : 118). Elle évitera donc à ses clientes de sexe féminin de commettre des actions illicites comme des adultères ou des divorces, qui pourrait provoquer des troubles non désirés. La *mudang* est donc la garante de l'équilibre (Lee Geum-won).

De façon générale, la chamane joue le rôle d'un éclaireur à l'écoute de ses concitoyens (Delaby, 1976 : 71 ; Vazeilles, 1991). Elle possède un pouvoir décisionnaire majeur qui influence les comportements. Le contrôle qu'elle opère sur les entités invisibles se répercute sur les membres de sa société. Il agit sur les actions et les prises de décisions - qu'elles soient personnelles ou collectives. La *mudang* est donc pourvue d'une double influence : celle des esprits qui parlent à travers elle, et celle que lui confère sa position particulière d'officiante du culte.

b) La chamane et le soin

L'effet thérapeutique du chamanisme

En dramatisant la vie de ses patients, la *mudang* met à jour les problèmes qu'ils rencontrent et leur permet d'y faire face et de les surmonter. Elle peut ainsi répondre à une grande variété de maux. Au cours de la consultation divinatoire, elle cherche à comprendre la nature des troubles, elle écoute, elle conseille.

Le rituel chamanique, *gut* 굿, est la seule forme rituelle qui permet d'entrer en communication avec les esprits. Elle assure la possibilité d'un échange et d'une négociation de l'infortune, ce qui est impossible avec le bouddhisme ou le christianisme (Hamayon, 2005 : 36). Cet instant de communion entre les êtres est propice à l'épanchement des sentiments. L'assistance participe, chante, crie, pleure. A travers les larmes, c'est le *han* qui s'exprime. Le *gut* extériorise les émotions qui explosent avec intensité. L'impassibilité est impossible car c'est par l'excès émotionnel que le rituel devient efficace. De façon générale, les cérémonies chamaniques ne laissent pas le spectateur ou le consultant indifférent. D'ailleurs, la motivation et la participation du patient est essentielle au bon déroulement du *gut* (Guillemoz, 2010 : 139). Pour Michel Perrin : « le chamane offre à son patient un discours et un spectacle. Il substitue à un état de peine et d'angoisses, conscientes ou inconscientes, un tableau fantastique qui submerge le malade. » (1995 : 69). La musique et la danse peuvent aussi favoriser l'apaisement du patient prit dans le rythme des percussions et les mouvements de son corps (Regourd et Vargyas, 1993 ; Walraven, 1996 ; Delaby 1976 : 24-25).

Le rituel chamanique est avant tout une fête collective dédiée au partage et à la détente. Elle joue le rôle d'un défouloir, accueillant en son sein des éléments de désordre afin de rétablir l'équilibre social. Sous la forme d'une célébration populaire, le *gut* réconcilie les vivants comme les morts. Il atténue les tensions. Il est « une fête où se réunissent dans la même cour les humains et les esprits comme le feraient des amis, comme le feraient des parents avec leurs fils et leurs filles » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 129). C'est au cours du rituel chamanique que l'origine du trouble est déterminée et que les solutions peuvent être apportées (Hamayon, 1992 : 60 ; Vazeilles, 1991 : 15). A l'issue de la cérémonie, le mal est sensé être dissout. Le désordre est combattu, c'est toujours l'harmonie qui est recherchée. La chamane est donc très importante dans l'existence des individus. Son action a une influence positive sur l'équilibre de la communauté (Kim Keum-Hwa, 2015 : 118). La chamane aide, par exemple, à surmonter le traumatisme opéré par la déchirure du pays lors de la Guerre de Corée. Des personnes séparées de leur famille, dont les membres sont restées en Corée du

Nord après la Libération, consultent les *mudang* afin de s'assurer de la bonne santé de leur proches.

Chamanisme et médecine

Selon Roberte Hamayon, les termes de « cure de maladie » ou de « séance de guérison » sont les plus couramment employés pour désigner les rituels chamaniques (Hamayon, 1992 : 60). Mais son utilisation induit également une certaine « médicalisation » du chamanisme, qui explique sa dévalorisation, car alors il « revient à le réduire à une pratique privée circonstancielle et à lui faire perdre sa dimension de phénomène socio-culturel, voire de forme religieuse » (Hamayon, 1992 : 61).

On peut avoir recours au rituel chamanique lorsque la médecine moderne a échoué à guérir une maladie (Bouteiller, 1950 ; Collot et Hell, 2011). Ainsi, « la *mudang* est comme un médecin, à ceci près que le médecin guérit le mal physique, et la *mudang* le mal spirituel, *shinbyeong*. Un médecin guérit de manière tangible des maux précis, tandis que la *mudang* doit aller chercher dans les moindres replis du corps du malade les maux qui y sont cachés.» (Kim Keum-Hwa 2015 : 108).

Les chamanes coréennes ne sont en général pas opposées au traitement médical. La pratique chamanique a tendance à s'articuler sur les autres formes de soins de façon complémentaire, il n'y a pas de rejet mais, au contraire, une incorporation des méthodes modernes de traitements. Le chamanisme et les techniques de soins modernes ne sont donc pas incompatibles. Il se peut pourtant que, dans certains cas, la chamane conteste l'implication des médecins dans le soin accordé au patient. Lorsqu'une personne est atteinte de possession par un esprit et se retrouve incapable de maîtriser son affliction, la prescription de médicaments calmants et de tranquillisants peut être critiquée par la chamane. Ceci en raison de effets provoqués par le médicament qui, a défaut de soigner le malade, se contente de l'affaiblir et de le rendre plus vulnérable encore à la tyrannie de l'esprit (Laurel Kendall 1977 : 220-221).

La mission de la mudang

En tant qu'intercesseuse entre les humains et les esprits, la chamane se voit confier un rôle de messenger qu'elle doit tenir. Les discours des *mudang* sur leur profession insistent sur l'importance de leur rôle et de leur utilité. Une *mudang* crée le

lien, répare, renoue. Elle transmet aux hommes la volonté des esprits, tout en déchiffrant les signes prédisant l'avenir. Conscientes de leur utilité sociale, les chamanes se destinent à cette profession avec un mélange de résignation et de fierté. La chamane Pu'chae affirme dans ce sens : « Ma vie, c'est d'être au service des Esprits. Où que j'aïlle, je n'emporte pas de vêtements. Je n'emporte que les vêtements des Esprits. Je n'ai jamais eu de soucis, où que je sois allée, puisque je sers les Esprits » (Guillemoz, 2010 : 55). Selon la chamane Kim Keum-Hwa, « C'est ça, être *mudang*. Danser et chanter jour et nuit pour servir les esprits jusqu'à ce que mon dos soit complètement cassé, prier et prier encore pour réjouir les esprits afin qu'ils daignent protéger les gens qui font appel à moi. Même fourbue, épuisée, malade, jamais je n'ai oublié quelle était ma mission » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 45). Comme si elles n'avaient pas voix au chapitre, les chamanes suivent docilement la volonté des esprits qui, eux, décident et orchestrent le cheminement de l'existence humaine : « Mon destin hors du commun a voulu que je vive en contact avec les esprits, et que je puisse offrir du bonheur à ceux qui vivent dans ce monde. Telle est ma mission, telle est la voie que je dois suivre » (Kim Keum-Hwa, 2015 : 15).

2) La dimension familiale du chamanisme coréen

a) Une clientèle principalement féminine

Les pratiques chamaniques on investit des domaines laissés de côté par le pouvoir masculin. Si l'autorité officielle était conférée au pouvoir politique central, les chamanes, relativement libres de leur action, ont pu exercer leur influence parmi les couches sociales les plus délaissées : le peuple et les femmes.

En Corée, la position sociale des femmes les poussent à assumer une fonction subalterne, celle de mère et d'épouse (Yi Song-Mi, 2007 ; Kim Young-Ile 2005 : 213). La distinction des rôles sexuels confèrent aux membres d'un couple des tâches domestiques bien différenciées. Selon cette division, le chef de famille détient le pouvoir à l'intérieur de son foyer, il est le responsable légal du culte des ancêtres. La maîtresse de maison règne sur le territoire féminin et préserve l'ordre et l'harmonie dans la vie familiale. Son statut d'ordonnatrice lui confère la charge des tâches domestiques, de l'éducation des enfants, du soin de leur mari et de leur belle-famille (Kim Young-Ile, 2005 : 137). La femme se définit par sa capacité à prendre soin des autres. ce qui se

répercute dans les pratiques chamaniques : la mère de famille est responsable de l'équilibre familial, elle consulte donc la *mudang* de sa propre initiative pour assurer la paix de son foyer.

L'une des principales caractéristiques du chamanisme coréen est donc l'importance tenues par les femmes, qu'elles soient chamanes ou consultantes (Yi Song-Mi, 2007 ; Kendall, 1984 : 58 ; Rhi Bou-Yong, 1970 : 206 ; Guillemoz, 2010 :). La communauté de patients se composent avant tout de femmes, et notamment des mères de famille et de ménagères. Les sujets abordés lors d'une consultation portent en général sur les affaires domestiques.

Bien sûr, certain.es patient.es consultent pour des raisons plus personnelles. Il peut parfois s'agir de femmes dévalorisées par leur situation matrimoniale, ou encore de personnes en détresse (financière, sociale, familiale, physique ou psychologique). Il n'existe pas de profil type, au contraire, des individus de toutes catégories sociales peuvent venir consulter. Une personne consultant une chamane peut tout autant être nommée "patient" ou "client", selon le rapport qu'elle entretient avec l'officiant et les raisons de sa visite. Le client, *tan'gol*, est adopté par l'esprit qui le choisi et décide de le prendre sous son aile créant ainsi une « relation de filiation à laquelle la *mudang* participe.» (Guillemoz 2010 : 124).

b) la prise en charge du domaine domestique

Mariage

A l'origine de la formation d'une famille, le mariage occupe une place très importante dans la société coréenne. Il est recommandé de jouer son rôle de membre actif de la société en fondant un foyer (Kim Keum-Hwa 2015 : 93). Il en va de la respectabilité de l'individu. Traditionnellement, les futurs mariés devaient se conformer aux choix des parents car le mariage avait « pour but de continuer à célébrer le culte des ancêtres de la famille et de perpétuer la lignée familiale » (Kim Young-Ile, 2005 : 94). C'est pour cela que même les personnes mortes avant d'avoir pu se marier ont droit à une cérémonie nuptiale. Il est ainsi possible de fiancer les âmes des morts en procédant à un *heojaebi gut*, le rituel des poupées. À cette occasion, des poupées de pailles sont confectionnées à l'effigie du défunt. La *mudang* s'attache alors à lui

chercher un bon parti en étudiant l'harmonie des saju, et organise la cérémonies de nocés, à l'image de la procédure effectuée pour les vivants (Kim Keum-Hwa 2015 : 93).

Fécondité

Dans la société coréenne traditionnelle, enfanter un fils représentait le devoir et la vertu d'une femme. A l'inverse, donner naissance à une fille engendrait la honte et la culpabilité car l'absence d'héritier mâle remettait en cause la continuité de la lignée familiale. La hantise d'échouer dans leur rôle dévolu de procréatrice a poussé les femmes à avoir recours à des spécialistes des forces surnaturelles, dans le but de favoriser la conception et la naissance d'un fils (Kim Eun-shil, 1997 ; Kendall, 1984 : 59 ; Guillemoz, 2010 : 28). C'est pourquoi, la procréation qui relève traditionnellement du domaine féminin et la mise au monde d'une descendance est prise très au sérieux par les femmes coréennes. Le domaine de la maternité a donc été particulièrement investi par les chamanes, d'où la présence de nombreux rite liés à l'enfantement (Kendall, 1984 : 63 ; Delaby, 1976 : 60).

Ce sont les esprits *Samsin* 심신 qui permettent la conception des enfants et qui en choisissent le sexe (Guillemoz 2010 : 105). Parmi ces esprits, la Grand-Mère des naissances, Samsin Halmoni 심신 할머니, est caractéristique de la maternité. Célébrée autrefois dans tout les foyers, elle détermine la vie de chaque individu, de sa naissance à sa mort. Les *mudang* lui vouent un culte respectueux car cette divinité est à l'origine de toute vie, c'est l'une des plus importantes (Kim Young-Ile, 2005 : 125).

Autrefois, les femmes s'assuraient la sécurisé de leur enfants en effectuant des offrandes régulières aux esprits. Les esprits des Sept Étoiles, célébrés le septième jour du septième mois lunaire, revêtaient une grande importance dans l'accomplissement des rituels de protection (Kendall, 1984 :63). La chamane, à l'origine des ces cérémonies, nouait un fort lien spirituel avec l'enfant, en devenant sa mère adoptive. Aujourd'hui encore, le nouveau né est lié aux esprits au travers du pont de vie, le *myong tari*, symbolisé par une longue bande de tissu blanc sur lequel on inscrit le nom de l'enfant et sa date de naissance (Kendall, 1984 :63 ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 114). Si les prières se révélaient inefficaces, l'on pouvait faire appel à des objets doués de pouvoirs magiques. « ceux qu'une femme avait utilisés lors de l'accouchement d'un garçon étaient censés donner un garçon à d'autre femmes par leurs pouvoirs magiques » (Kim Young-Ile, 2005 : 127) : pantalon taché de sang de l'accouchée, veste longue du nouveau né. La

future mère pouvait aussi demander la confection de talismans à un devin afin d'attirer la force de Grand-mère *Samsin* ou de renforcer le Yang (force masculine). Des signes prémonitoires peuvent être perçus et aider à révéler le sexe de l'enfant, comme par le moyen d'apparitions oniriques (tigre, fragon, ours pour un fils ; serpent, épingle à cheveux, lotus, bague pour une fille) (Kim Young-Ile 2005 : 125). Une fois l'accouchement accompli, le domicile où réside le nouveau né est isolé du monde extérieur à l'aide d'une corde tendue devant la porte d'entrée (Kim Eun-sil, 1997 ; Kim Keum-Hwa, 2015 : 113). Cette barrière symbolique a pour fonction d'interdire aux esprits errants de venir perturber la vie de l'enfant. La mort, source de souillure, est soigneusement évitée et les personnes en deuil ont pour recommandation d'éviter tout rapprochement avec le nourrisson (Kim Keum-Hwa, 2015 : 114).

Depuis les années 60, la société coréenne contemporaine a connu de profonds changements dans le fonctionnement et la perception de la vie familiale. Le déclin de l'influence des rites ancestraux et de l'autorité parentale, ainsi que la diffusion de la mentalité occidentale ont engendrés une nouvelle conception de la famille (Yi Eunhee Kim, 1998 : 98). La prise d'indépendance des jeunes générations vis à vis des traditions de leurs aînés ainsi que la défense des droits féminins, et l'ouverture toujours plus grande à la mondialisation, bouleversent les valeurs jusque là défendues (Kim Eun-shil, 1997 ; Yi Eunhee Kim, 1998). Les femmes, qui composent maintenant la majeure partie de leur assistance, sont maintenant libres de travailler, d'étudier ou encore de divorcer, et ne sont plus cantonnées à leur rôle de mère de famille (Kim Young-Ile, 2005 ; Yi Eunhee Kim, 1998 ; Guillemoz, 2010:118).

Les femmes chamanes, devenues plus nombreuses que leurs homologues masculins, ont joué un rôle déterminant dans le maintien du chamanisme coréen (Rhi Bou-yong 1970 : 206). Mais en dehors de ces cérémonies programmées, des cures peuvent être demandées pour diverses raisons, et sans que cela ne soit planifié à l'avance. Pour guérir un malade, ou améliorer une situation sans issues, pour commémorer un événement ou simplement pour renouveler un rite non effectué depuis longtemps afin d'éviter des problèmes à venir (Hamayon, 1992 : 60).

Conclusion

Le rituel chamanique est intimement lié aux arts populaires coréens. Plus qu'une religion, il est un moyen d'expression employé par le peuple pour extérioriser un discours d'ordinaire étouffé par les pouvoirs dominants (Lim Jae-hae, 1991 : 20). De ce fait, les différentes dimensions du chamanisme quelles soient religieuses, artistiques ou politiques, ne dénaturent en rien son essence car l'effet escompté reste inchangé : améliorer les conditions de l'existence (Lim Jae-hae, 1991 : 25).

C'est en partie pour cela que le chamanisme s'est institué de façon à toujours préserver l'ordre et l'équilibre. Éloigné du centre névralgique du pouvoir, les chamanes s'est se sont tournées vers d'autres cellules sociales ignorées ou rejetées, et ont ainsi investit le domaine familial. Les éléments non pris en charge par le confucianisme, qui ne pouvait répondre aux angoisses spirituelles des hommes, ont donc été pris en charge par les chamanes. Le chamanisme a donc pu préserver sa place de guide spirituel, tout en la partageant avec les autres religions (bouddhisme, puis christianisme et islam).

L'on peut s'interroger sur les effets qu'une patrimonialisation massive du chamanisme peuvent engendrer. Le risque d'une folklorisation destinée à un chamanisme où la dimension artistique serait valorisée eu détriment de sa dimension spirituelle. Entraînant la fragmentation progressive entre un *musok* populaire déprécié, pratiqué par une minorité, et le succès des cérémonies destinées au grand public, vidées de leur essence.

Si les apports de la société moderne ont facilité la communication et la médiatisation des *mudang* coréennes, cela réside plus comme une adaptation nécessaire que comme un parjure aux chamanisme originel. Il faut aussi rappeler que le chamanisme initial relève plus d'un mythe que d'une réalité car les pratiques n'ont cessé d'évoluer au cours du temps, à l'image de la société dans laquelle elles se développaient.

Malgré les changements sociaux orchestrés par la modernisation du pays et l'exode rural qui en résulte, les pratiques chamaniques ne disparaissent pas mais au contraire, se réinventent continuellement. Les nouvelles formes de pratiques chamaniques, issues de l'adaptation et du syncrétisme religieux, offrent de multiples pistes d'analyses à explorer. Une nouvelle génération de *mudang* parvient à vivre, en proposant à leurs patients un discours inventif adapté au monde moderne et à une

nouvelle clientèle (Guillemoz 2010 : 137).

Pourtant, la pratique de certains rituels est vouée à disparaître, faute de transmission. Mais c'est aussi l'image d'une époque qui s'éteint. Avec la modernisation de la Corée, de nouvelles pratiques sont apparues. Le chamanisme ne peut être constant, il est en perpétuelle transformation. Suivant les évolutions de la société dans laquelle il s'inscrit, il en adopte les changements, s'adaptant continuellement aux nouveautés.

Une chose est sûre, le chamanisme coréen n'est pas en voie de disparaître. Bien qu'il reste ignoré et souvent méprisé par une partie de la population, sa présence rassurante capable de pallier aux situations les plus désespérées lui assure une continuité et la fidélité d'une communauté de patients toujours renouvelée.

Bibliographie

Articles et ouvrages

AUBIN, Françoise, DIOSZEGI V., Hoppal M., « Chamanisme en Sibérie. Shamanism in Siberia », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 51/2, 1981, pp223-224. [En ligne] à l'URL : <http://tinyurl.com/p22yp78>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 06 octobre 2014.

AUBIN, Françoise, DELABY, Laurence, « Chamanes toungouses », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 46/2, 1978, pp239-240. [En ligne] à l'URL : <http://tinyurl.com/nvr9xmm>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 06 octobre 2014.

BIDET, Éric (trad.), *Traditions, rituels, croyances, anthropologie coréenne*. Paris : Les Indes savantes, coll. « Monde coréen », 2005, 269p.

– KENDALL, Laurel, « Entre ancêtres et esprits ». *Korea Journal*, vol 17, n°8, août 1977.

– KIM Eun-shil, « La femme et la culture entourant la grossesse et l'accouchement ». *Korea Journal*, vol 37, n°4, hiver 1997.

– MOON Okpyo, « Conflits rituels entre tradition confucianiste et christianisme dans la Corée contemporaine ». *Korea Journal*, vol 38, n°3, automne 1998.

– RHI Bou-yong, « Aspects psychologiques du chamanisme coréen ». *Korea Journal*, vol 10, n°9, septembre 1970.

– YI Eunhee Kim, « Femmes, travail et famille dans la classe moyenne coréenne ». *Korea Journal*, vol 28, n°2, été 1998.

– YOON Soon Yong, « Magie, science et religion sur l'île de Jeju ». *Korea Journal*, vol 16, n°3, mars 1976.

BOUTEILLER, Marcelle, *Chamanisme et guérison magique*. Paris : Presses universitaires de France, 1950, 379p.

BOUCHY, Anne, *Les oracles de Shirakawa, Vie d'une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XXe siècle*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, coll. « Les Anthropologiques », 2005, 256p.

COLLECTIF, *Korean Shamanism, Revivals, survivals, and change*. Séoul : The Royal Asiatic Society Korea Branch, 1998, 258p.

– GUILLEMOZ, Alexandre, « What do the Naerim Mudang from Seoul Learn ? ».

– HOWARD, Keith, « Korean Shamanism Today ».

– HOWARD, Keith, « Preserving the Spirits ? Rituals, State Sponsorship, and Performance ».

– KENDALL, Laurel, « The Shaman's Journey : Real and Ideal in a Living Folk Tradition ».

– KIM, Janice C. H., « Processes of Feminine Power : Shamans in Central Korea ».

– KIM HOGARTH, Hyun-key, « 'Trance' and 'Possession Trance' in the Perspective of Korean Shamanism ».

– KIM Seong-Nae, « Problems in Defining Shaman Types and Local Variations ».

- KIM Tae-gon, « What is Korean Shamanism ? ».
- WALRAVEN, Boudewijn, « Interpretations and Reinterpretations of Popular Religion in the Last Decades of the Choson Dynasty ».

COLLOT, Édouard, HELL, Bertrand, *Soigner les âmes, L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique*. Paris : Dunod, coll. « Tendances Psy », 2011, 307p.

CHO Hyun Soul, « La mythologie coréenne », Keulamdang, n°26, pagination inconnue. Article du 8 avril 2014. [En ligne] à l'URL : <http://www.keulmadang.com/blog/la-mythologie-coreenne-dossier-traditions-3/>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 29 septembre 2015.

CHO Hung-Youn, « Chamanisme coréen et religions importées », Diogène, 1999-2000, n°187, pagination inconnue. [En ligne] à l'URL : <http://search.proquest.com/openview/a66d10806c72cadbe57f4289e8199fd7/1?pq-origsite=g scholar>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 12 mars 2016.

COYAUD, Maurice, LI Jin Mieung, *Aubergines magique, contes érotiques de Corée, avec d'autres contes et des descriptions de fêtes populaires de Corée*. Paris : P.A.F., coll. « Document P.A.F. », 1980, 131p.

COYAUD, Maurice, LI Jin Mieung, *Contes et légendes de Corée*. Paris : P.A.F., coll. « Documents pour l'analyse du folklore. Série Corée », 1990, 255p.

COYAUD, Maurice, *Tigre et kaki, et autres contes de Corée*. Paris : Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1995, 217p.

DAYEZ-BURGEON, Pascal, *Histoire de la Corée, des origines à nos jours*. Paris : Tallandier, 2012, 478p.

DELABY, Laurence, *Chamanes toungouses*. Nanterre : Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative-Université de Paris X, coll. Études mongoles et sibériennes, 1997, 245p.

DOMENECH DEL RIO, Antonio J., « Le gut, rituel chamanique coréen », *Keulmadang*, n°26, pagination inconnue. Article du 8 avril 2014. [En ligne] à l'URL : <http://www.keulmadang.com/blog/le-gut-rituel-chamanique-coreen-dossier-traditions-1/>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 29 septembre 2015.

ELIADE, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », (1951) 1964, 407p.

GUILLEMOZ, Alexandre, « En chamanisme coréen. *Kut* pour le mort? pour les vivants? », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 79, n° 2, 1992, pp317-358. [En ligne] à l'URL : <http://tinyurl.com/lmorjun>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 13 novembre 2014.

GUILLEMOZ, Alexandre, *La Chamane à l'éventail, Récit de vie d'une mudang coréenne suivi de La chamane et l'ethnologue*. Paris : Imago, 2010, 202p.

GUILLEMOZ, Alexandre, « La vie et les croyances d'un village de pêcheurs-agriculteurs coréens. » *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, tome 88, 1979, pp513-514. [En ligne] à l'URL : <http://tinyurl.com/l4w5t83>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 13 novembre 2014.

GUILLEMOZ, Alexandre, « Séoul, la veuve et la mudang. Les Transformations d'un chamanisme urbain », *Diogenes*, avril-juin 1992, n°158, pagination inconnue.

HAMAYON, Roberte N., « Chamanisme coréen, Le paradoxe culturel. Korean Shamanism, The Cultural Paradox », *Archives des sciences sociales des religions*, 2005, 248p. [En ligne] à l'URL : <http://assr.revues.org/3175>. Mis en ligne le 29 novembre 2006, consulté le 25 novembre 2014.

HELL, Bertrand, *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion, 1999, 392p. [En ligne] à l'URL : <http://assr.revues.org/20315>. Mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 29 septembre 2014.

IM Sok-jae, HEYMAN, Alan C., *Mu-ga : The Ritual Songs of the Korean Mudangs*. Fremont (California) : Asian Humanities Press, 2003, 376p.

KIM Hye-Gyeong, « Voyage dans l'imaginaire coréen. Légendes, mythes et contes de Corée », *Impressions d'Extrême-Orient*. [En ligne] à l'URL : <http://ideo.revues.org/187>. Mis en ligne le 02 février 2010, Consulté le 13 avril 2016.

KIM Keum-Hwa, *Partageons le bonheur, dénouons la rancœur. Récit de la chamane aux dix mille esprits*. Paris : Imago, 2015, 263p.

KIM Young Ile, *Vertu et servitudes de la femme coréenne*. Louvain-la-Neuve : Academia Brylant, coll. « Thèse de sciences humaines », 2005, 290p.

LEE Mee Jeong, VEILLON, Frédéric, *Le pansori, art lyrique coréen*. Paris : Centre de recherche sur la Corée, 2002, 125p.

LEWIS, Ioan Myrddin, VERDUN, Pauline (trad.), *Les religions de l'extase, étude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1977, 232p.

LI Ogg, *La mythologie coréenne et son expression artistique*. Paris : le Léopard d'or, 1995, 147p.

LI Ogg, *Histoire de la Corée*. École pratique des hautes études, 4e section, Sciences historiques et philologiques, Annuaire 1977-1978, pp. 1187-1189. [En ligne] à l'URL : http://reseau-etudes-coree.univ-paris-diderot.fr/sites/default/files/article_ephe_0000-0001_1977_num_1_1_6473.pdf. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 24 mars 2016.

MATHIEU, Rémi, « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L'Homme*, Janvier-mars 1987, tome 27, n°101, pp10-34. [En ligne] à l'URL : http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1987_num_27_101_368764. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le : 12 mars 2016.

MAKARIUS, Laura, « Le mythe du "Trickster" », *Revue de l'histoire des religions*, 1969, vol. 175, n°1, pp17-14. [En ligne] à l'URL : www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1969_num_175_1_9394. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 12 novembre 2016.

NARBY, Jérémy, HUXLEY, Francis, *Anthologie du chamanisme, Cinq cents ans sur la piste du savoir*. Paris : Albin Michel, coll. « Espaces Libres », 2009 (2002), 347p.

PERRIN, Michel, *Le chamanisme*. Paris : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », n° 2968, 2001, 127p.

PERRIN, Michel, *Les praticiens du rêves, un exemple de chamanisme*. Paris : Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », (1992) 2001, 285p.

REGOURD, Anne, VARGYAS, Gabor (éd.), « Paroles de chamanes – Paroles d'esprits. », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 98, n° 1, 1993, pp109-111. [En ligne] à l'URL : <http://tinyurl.com/o7vakdt>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 03 novembre 2014.

ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard, 1980, 498p.

SAUVAGE, Julien, « Mythologie coréenne », *Keulmadang*, pagination inconnue. Article du 11 mars 2011. [En ligne] à l'URL : <http://www.keulmadang.com/blog/la-mythologie-coreenne-julien-sauvage/>. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 29 septembre 2015.

SETH, Michael J., Une histoire de la Corée, de l'Antiquité à nos jours, *An History of Korea, From Antiquity to the Present*. Lanham (Maryland) : Rowman & Littlefield, 2011, XI-573p.

STEPANOFF, Charles, *Chamanisme, rituel et cognition, chez les Touvas (Sibérie du Sud)*. Paris : Maison des sciences de l'homme, 2014, 413p.

VAZEILLES, Danièle, *Les chamanes maîtres de l'univers, persistance et exportations du chamanisme*. Paris : Cerf, coll. « Bref », n° 33, 1991, 123p.

WALRAVEN, Boudewijin, « Songs of the Shaman. The Rituel Chants of the Korean Mudang », *L'Homme*, 1996, tome 36 n°140. pp. 133-134. [En ligne] à l'URL : http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1996_num_36_140_370171. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 28 mars 2016.

YI Chisan, « Sur les peintures chamaniques », *Cahiers d'Extrême-Asie*, année 1991, vol. 6, n°1, pp. 111-114. [En ligne] à l'URL : http://www.persee.fr/doc/asie_0766-1177_1991_num_6_1_977. Mis en ligne à une date inconnue, Consulté le 28 mars 2016.

YI Song Mi, *Raffinement, élégance et vertu : les femmes coréennes dans les arts et les lettres*. Gémenos : Autres temps, coll. « Le temps de la pensée », 2007, 154p.