Document généré le 6 juin 2025 05:03

Anthropologie et Sociétés

" Être épousée par un naq ". Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (Myanmar)

Bénédicte Brac de la Perrière

Volume 22, numéro 2, 1998

Médiations chamaniques. Sexe et genre

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015542ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015542ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

de la Perrière, B. B. (1998). " Être épousée par un naq ". Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (Myanmar). *Anthropologie et Sociétés*, *22*(2), 169–182. https://doi.org/10.7202/015542ar

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

« Être épousée par un naq ». Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (Myanmar)

En Birmanie, les relations entre les possédés et les naq - les esprits auxquels le culte de possession est adressé - sont principalement conçues comme une relation de mariage entre une femme et un esprit masculin. Les esprits apparaissent comme les preneurs de femme, à l'inverse de ce qui se passe dans l'alliance de mariage qui fonde la relation chamanique. La relation reproduit celle qui lie symboliquement le roi et les communautés locales et qui est à l'origine de l'institutionnalisation du culte des naq. L'englobement des communautés locales dans le royaume est en effet considéré comme la conséquence d'une alliance initiale entre le roi et la sœur d'un héros local qui est ensuite élevé à la position d'esprit tuté-laire de sa région d'origine par le même roi. Aux deux niveaux, l'alliance traduit une domination qui peut être qualifiée plus précisément de subordination réversible et qui a pour modèle la position conférée à la femme dans le mariage. La relation permettant la possession dans le culte birman se démarque aussi du chamanisme parce qu'il s'agit moins pour la communauté humaine de traiter avec la « surnature » que de régler les rapports entre communautés particulières et communauté englobante.

Mots clés : Brac de la Perrière, possession, mariage rituel, naq, Birmanie

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

« ÊTRE ÉPOUSÉE PAR UN *NAQ* »

Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (*Myanmar*)

Bénédicte Brac de la Perrière

La Birmanie est d'abord un pays du bouddhisme theravadin[1]. Mais les bouddhistes birmans rendent aussi un culte à un ensemble d'esprits, les trente-sept *naq*[2]. Les spécialistes hommes et femmes de ce culte, les *naguedo*, sont, littéralement, des « épouses de *naq* » et ont pour fonction d'assurer les relations avec ces esprits. Le surgissement de la vocation chez ces spécialistes, leur transformation en « épouses de *naq* », la phénoménologie birmane de la manifestation des esprits ont été décrits en détail et analysés dans la monographie que j'ai consacrée à ce culte (Brac 1989). Ici, je reprendrai la question de l'alliance comme représentation de la relation avec les esprits du point de vue des relations sociologiques mises en place par la ritualité du culte birman. Mon objectif est de montrer comment cette ritualité est dominée par la possession[3], portant un éclairage nouveau sur le vieux débat non résolu de la distinction entre possession et chamanisme, débat qui a plutôt été traité du point de vue de l'expérience du spécialiste, notamment sur la pertinence de la distinction entre le voyage du chamane et la descente des esprits incorporés par le spécialiste (Condominas 1985).

Le culte des trente-sept *naq*

L'histoire du culte des trente-sept est indissociable de l'installation d'une royauté birmane bouddhiste theravadin, dans la vallée de l'Irrawady avec le début du règne d'Anawratha (1045). Ce pouvoir survécut aux soubresauts de l'histoire

1. Une première version de cet article a fait l'objet d'une communication au Colloque de l'International Society for Shamanistic qui s'est tenu à Chantilly du 1er au 5 septembre 1997. Pour cette version, j'ai bénéficié des commentaires formulés à cette occasion et tout particulièrement de ceux d'Anne Bouchy, de Roberte Hamayon et de Bernard Saladin d'Anglure que je tiens à remercier ici. Évidemment, je suis seule responsable des points de vue développés ici.
2. Le terme de *naq* (*nat*, dans une transcription plus utilisée) renvoie en fait à une catégorie birmane assez large, celle des entités spirituelles en général, des divinités hindoues aux esprits les plus modestes ; cependant, elle évoque d'abord pour les Birmans les destinataires du culte des trente-sept, à savoir des esprits issus de la malemort de héros (*naq seïm*, « *naq* verts ») que la royauté a transformés en *naq*, à proprement parler, en leur instituant un culte local : en les fixant en une représentation installée dans un sanctuaire, là où ces héros ont disparu et en les incorporant au culte général (birman) des trente-sept.
3. Notons cependant que Spiro (1967), qui propose la première interprétation anthropologique du culte birman dans son *Burmese Supernaturalism*, appelle les spécialistes de ce culte des « shamans », dans l'acception large de ce terme.

jusqu'à la colonisation, en 1885. Le culte birman s'est constitué à partir de différents rituels dont on a tiré des esprits de héros locaux, les *naq*, réunis en un panthéon et soumis au bouddhisme. La royauté est intervenue dans ce processus de deux manières. D'une part, elle a juxtaposé sur des figures culturelles particulières les esprits de héros de l'histoire birmane victimes de malemort, les transformant en *naq*, objets des nouveaux cultes locaux. D'autre part, elle a réuni ces derniers en un panthéon unifié, objet d'un culte royal. Les cultes locaux sont donc des cultes particuliers à la fois birmanisés et instrumentalisés en vue d'un culte royal.

Ainsi constitué, le culte des trente-sept s'est complexifié, impliquant des pratiques différentes selon les niveaux de segmentation de la société birmane : la maison, le village, la région et la royauté lorsqu'elle existait encore. De nos jours, les spécialistes du culte, les *naguedo*, interviennent principalement dans deux types de rituels : les fêtes de *naq* célébrées dans les régions et les cérémonies aux trente-sept organisées sur initiative privée. Les premières célèbrent annuellement la plupart des membres du panthéon, sur les lieux d'origine de leur culte. Les *naguedo* de toute la Birmanie y participent pour renouer avec les *naq*, fondement de leur pratique de spécialiste. Les secondes sont organisées par les *naguedo* à la demande de leurs clients, afin d'établir le contact avec les entités spirituelles. Le rituel des fêtes régionales se déroule autour de la statue originale d'un *naq*, conçue comme fondatrice de son culte et dans laquelle l'essence de l'esprit est réputée se concentrer pendant la fête. Les fêtes privées nécessitent l'érection d'un pavillon cérémoniel temporaire (*nague'na*) dans lequel les trente-sept *naq* se manifestent à travers les *naguedo* (épouses des *naq*) entrant ainsi en contact avec leurs dévots, clients de ces intermédiaires.

La manifestation des *naq*

Pour les Birmans, le culte se caractérise par ce contact à travers les *naguedo* dans un cadre rituel. Plusieurs expressions désignent la manifestation des *naq*, selon leur personnalité et le contexte. Nous ne citerons que les deux plus courantes[4] : le « *naq* entre » (*naq win-*) qui marque le moment où le *naq* entre en contact avec la *naguedo*, et le « *naq* danse » (*naq ka'-*) sa manifestation subséquente. La première expression indique le tremblement des mains du spécialiste, revêtu des habits du *naq*, lorsque l'orchestre procède à l'appel du *naq*, face aux autels du pavillon temporaire. La seconde désigne les danses et les échanges avec l'assistance — nourriture, offrandes monétaires et protections — qui suivent, sur fond de musiques spécifiques au *naq*. La *naguedo* n'est censée se souvenir de rien de ce qui se passe alors, jusqu'à ce que le *naq* s'en soit retourné, moment marqué par un hommage aux autels et par le retrait du bandeau frontal faisant partie du costume des *naq*.

Pendant toute cette séquence, les Birmans considèrent que c'est le *naq* lui-même, incarné dans la *naguedo*, qui est présent dans le pavillon. C'est lui qui prend l'initiative, qui s'introduit dans le spécialiste à l'appel des musiciens, qui

4. Pour une présentation plus complète de ce vocabulaire, voir Brac (1989 : 95).

danse, qui commerce avec l'assistance et s'en va. Les Birmans disent que le *naq*, esprit issu d'une malemort, nous l'avons vu, prend alors la place du *leïppya*[5] du spécialiste, que le *naq* chevauche le *leïppya* (*leïppya si-*). Laisser le *naq* prendre la place de son *leïppya* est, du fait de la nature de ce dernier, considéré comme périlleux. La *naguedo* doit pouvoir s'y soumettre sur demande, pour les besoins du rituel, aussi souvent que nécessaire et par n'importe lequel des trente-sept *naq* : là réside l'essence de sa spécialisation. Un *naq* particulier peut aussi s'incarner dans n'importe quel adepte de son culte, même non spécialiste, au cours des cérémonies aux trente-sept, après s'être déjà manifesté à travers une *naguedo*. L'incarnation se traduit cependant dans des danses et des figures moins formalistes et par un contrôle moindre. Le spécialiste du culte est donc avant tout un virtuose de la relation aux *naq* qui sait leur laisser la place en suspendant son *leïppya*.

L'établissement de la relation entre le *naq* et la *naguedo*

Cette maîtrise de la relation aux *naq* exige un long processus, mais l'origine même de la relation est ailleurs. Pour les Birmans, elle est la conséquence de l'attirance du *naq* pour le *leïppya* de la personne. Rappelons que le *naq*, étant un esprit insatisfait qui reste après sa malemort, apparaît en fait comme l'équivalent d'un *leïppya* ayant perdu son enveloppe corporelle ; pour s'incarner il doit prendre la place d'un autre *leïppya*. La quête d'un support d'incarnation prend la forme d'une séduction (*naq swè-*), voire d'une attaque (*naq phan-*), en tout cas d'une élection (*naq kauq-*). L'attirance première du *naq* se manifeste par des signes, des maladies, des difficultés de vie, qui sont considérés comme des atteintes du *leïppya*. Pour traiter ces maux, il faut identifier le *naq* responsable — une *naguedo* s'en chargera dans un cadre rituel — puis accepter la relation avec le *naq*, accepter de servir de support à son incarnation en échange de sa protection.

La relation est donc une initiative du *naq* et ce dernier est célébré au cours d'une cérémonie aux trente-sept, pour faciliter sa venue ; le *naq* séducteur (*gaunswè*, littéralement « celui qui s'agrippe à la tête ») est ainsi lié à la personne. Ce rituel, appelé « apposer le *naq* séducteur » (*gaunswè Aq-*), rappelle celui de la consécration des statues de *naq*. Ces consécrations, (« apposer le *leïppya* » [*leïppya Aq-*] ou « introduire le souffle vital » [*Ethèq thwin-*]), permettent d'animer la statue en y introduisant les principes vitaux du *naq* par l'« ouverture » des organes des sens. De la même manière, pour établir une relation avec un *naq*, on fait entrer ce dernier dans la personne qui devient ainsi un support d'incarnation. En fréquentant les cérémonies aux trente-sept de la *naguedo* qui a accompagné les étapes précédentes, la personne élue fait l'apprentissage de l'incarnation en laissant venir en elle le *naq* lorsque ce dernier se manifeste. Les premières incarnations dites « sauvages » (*yaïn-*) se ritualisent ainsi peu à peu.

5. *Leïppya* qui signifie au sens premier « papillon », a été traduit dans cette acception par « âme-papillon ». On doit cette traduction à Lucien Bernot (1967 : 413 et 514), alors que les anglophones traduisent « butterfly spirit » à la suite de Temple. J'ai par ailleurs montré qu'il s'agissait à la fois d'un principe vital et d'un principe identificatoire (Brac 1989 : 91-94).

Cette étape se conclut avec le « mariage » de la personne au *naq*. Il est célébré par la *naguedo* officiant comme maître de cérémonie, après son incarnation du *naq*-époux. Son statut à ce moment-là est ambigu puisqu'elle est en même temps *naq* et officiant. Le rituel est lui-même ambivalent, car il combine un rituel de mariage et un rituel d'animation (Brac 1989 : 104-111 et Spiro 1967 : 212-217). On installe une couche nuptiale au cœur de l'espace cérémoniel, isolant un espace rituel particulier (*san'khan*, « résidence ») qui donne son nom au rituel (*san'khan win-* « entrer dans la résidence ») ; un trousseau de mariage est fourni, etc. Ce que l'officiant accomplit à l'intérieur de la couche nuptiale relève toutefois d'un autre registre, puisqu'il introduit à nouveau le *naq* dans la personne, comme lors des rituels d'animation des statues. Suit alors une période de réclusion de la nouvelle « épouse de *naq* » (*naguedo*), considérée comme une lune de miel, mais pendant laquelle la personne est traitée comme un nouveau-né qui ne parle pas et qui est materné exclusivement par des femmes. Ce rituel de mariage comportant un rituel d'animation, la relation établie ressortit aux épousailles et à la renaissance.

Le processus de sélection par le *naq*, qui touche le *leïppya*, implique cette dimension de renaissance. La guérison est assurée alors que le *naq* est introduit et intimement associé au *leïppya*. Mais cette renaissance est assimilée à un mariage ; la relation permettant à une personne de devenir le support d'incarnation d'un *naq* est décrite comme une relation amoureuse. Certaines *naguedo* racontent les visites nocturnes de leur *naq*-époux et la manière dont elles s'y préparent, surtout lorsque la relation est encore nouvelle[6]. Cette dimension sexuelle de l'union s'estompe avec le temps alors que se développe la maîtrise de la relation aux *naq*.

À la suite du rituel de « mariage », la personne est définitivement liée à son *naq*-époux et doit lui rendre un culte en lui permettant de s'incarner à travers elle quand l'occasion s'en présente, notamment lors des cérémonies aux trente-sept. Elle ne devient pas nécessairement spécialiste. Pour cela, il faut qu'ayant fait preuve des dispositions nécessaires, la personne apprenne à incarner les autres *naq*. Elle doit de plus recevoir rituellement au cours de sa pratique les statues offertes par ses clients, qui lui permettent de devenir un spécialiste indépendant. La professionnalisation est confirmée par un autre rituel, la « remise de la coupe et du sabre » (*'da phelaq Aq-*), qui constitue une sorte d'investiture. Toutes les « épouses de *naq* » ne deviennent donc pas des spécialistes, mais tous les spécialistes sont appelés *naguedo*, ce qui montre bien que, pour les Birmans, l'union conjugale marque le lien privilégié des spécialistes rituels avec les *naq*.

Cependant, tous les *naq* du panthéon ne prennent pas des épouses parmi les humains. Deux d'entre eux sont responsables à eux seuls de la grande majorité des cas de mariage avec des femmes : le Fameux et le plus jeune des Frères de Taunbyon. Dans l'imaginaire birman, ils sont dotés d'une personnalité de séducteur et on se les représente jeunes ou dans la force de l'âge. Ce sont aussi ces deux *naq* qui se manifestent le plus fréquemment et le plus longtemps lors des céré-

6. Je n'ai cependant jamais entendu dire qu'un enfant ait été conçu par un *naq*.

monies. Leur présence donne lieu aux échanges les plus fournis. D'autres, au contraire, ne font jamais l'objet d'une cérémonie de mariage : ce sont les plus âgés des *naq*, ceux dont l'incarnation, bien qu'indispensable, se produit par obligation, sans grande manifestation. Ainsi, les *naq* ne sont pas tous en mesure de s'engager dans une union conjugale avec les humains, même si cette union caractérise la relation esprits-humains et conditionne la qualité et la quantité des échanges.

Les autres relations que celle d'« épouse de *naq* »

À cette étape, il faut introduire une précision. J'ai jusqu'ici considéré *naguedo* comme un mot féminin, en suivant le sens de *guedo* qui signifie littéralement « épouse », et j'ai décrit le culte de manière assez générale comme si les spécialistes étaient des femmes. Or la situation est plus complexe. Parmi les spécialistes, on compte un grand nombre d'hommes : ainsi sur les 161 spécialistes pour lesquels j'ai constitué des fiches au cours de mes enquêtes sur le culte des *naq*, 99 sont des hommes. Trois de ces hommes répugnent à se faire appeler « épouses de *naq* » et préfèrent l'appellation de *naq sheya*, « maître es-*naq* », c'est-à-dire enseignant versé dans la connaissance des *naq*. Il faut noter que la relation qui sert ici de référence n'est plus celle du spécialiste avec les *naq*, mais celle du spécialiste avec sa clientèle[7]. Cependant la plupart sont quand même appelés des *naguedo*, par extension du terme aux hommes, ce qui pose le problème du statut de ces hommes « épouses de *naq* » dans le culte.

Cette question a pour corollaire celle de la présence dans le panthéon des trente-sept d'un certain nombre d'esprits féminins, les *natthe'mi*, dénomination tirée des termes « fille » et *naq*. Quelles relations ces *natthe'mi* peuvent-elles établir avec les humains pour trouver à s'incarner ? Une seule d'entre elles épouse un homme pour s'incarner, comme les *naq* épousent des femmes. Il s'agit de la Dame aux Ailes d'Argent dont les épousailles présentent la particularité d'être liées à l'homosexualisation ou à l'efféminisation des hommes qui y sont soumis. Parmi les 68 spécialistes masculins pour lesquels j'ai pu établir l'esprit responsable de la vocation, 13 sont mariés à la Dame aux Ailes d'Argent.

Les Birmans associent cependant de manière plus générale l'état de *naguedo* chez un homme à l'homosexualité ou au caractère efféminé : le terme qu'ils utilisent, *meïmmecha*, implique l'attirance pour un rôle féminin. De fait, sur les 59 spécialistes masculins dont j'ai pu étudier le mode de vie, 36 sont effectivement homosexuels ou efféminés. Parmi eux, certains vivent en couple avec des disciples plus jeunes, en assumant le rôle d'épouse, d'autres vivent dans leur famille d'origine. Certains sont des travestis, d'autres vont jusqu'à féminiser leur nom.

Pendant les cérémonies, les spécialistes rituels sont amenés à incarner des personnages féminins aussi bien que masculins, revêtant un costume sexué par-dessus le leur, ce qui peut bien sûr favoriser non seulement les tendances au travestisme de certains, mais aussi l'association très répandue des spécialistes

7. Le terme de *sheya* vient des langues indiennes et signifie « professeur », « maître », dans un sens très large. En composition, il est utilisé pour désigner de nombreuses professions.

masculins du culte avec l'homosexualité. Mais cela ne suffit pas à expliquer une telle association. Les femmes qui incarnent elles aussi des esprits des deux sexes n'en font pas l'objet et si l'homosexualité féminine existe en Birmanie, elle ne trouve pas à s'exprimer dans le cadre du culte de possession comme celle des hommes. Cela peut s'expliquer du fait que la vocation d'assurer le contact avec les esprits suppose la possession et celle-ci implique une position essentiellement féminine. Idéalement, elle est une vocation féminine, ce que les Birmans commentent en disant que le *leïppya* des femmes (ou des hommes efféminés) serait plus fragile que celui des hommes et plus susceptible de pouvoir laisser la place aux *naq*. D'où l'extension de la désignation « épouse de *naq* » aux hommes spécialistes du culte.

Les autres *natthe'mi* n'ont pas la possibilité de trouver un support d'incarnation en épousant un homme. La plupart d'entre elles se manifestent dans le sillage d'autres *naq*, soit comme mères, soit comme sœurs. Font exception deux des *natthe'mi* du panthéon, la Dame des Eaux Courantes et l'Infante du Hautbois, qui ne dépendent d'aucun *naq* pour leurs manifestations et s'incarnent par le truchement de spécialistes des deux sexes qui sont considérés comme leurs fils ou filles.

En effet, les esprits peuvent nouer d'autres relations aux humains que celle du mariage : celle de frère aîné pour les *naq*, celle de mère pour les *natthe'mi*. Si la conjugalité caractérise la relation du *naq* à ses supports d'incarnation, il existe donc d'autres voies : la filiation et la germanité. Le rituel qui consacre la relation est centré sur l'introduction du *naq* dans la personne — plutôt que sur le mariage. Toutefois, les personnes ainsi liées à un *naq* sont quand même appelées des *naguedo*, ce qui indique que la conjugalité reste la représentation globale de la relation, contenant en quelque sorte celles de germanité et de filiation.

Les *naguedo* — femmes ou hommes — et les *naq sheya* qui ne sont pas « épouses » sont donc soit frères cadets ou sœurs d'un *naq*, soit fils ou filles d'une *natthe'mi*. Malgré ses variations, la relation situe toujours l'esprit dans une position supérieure à celle de l'humain selon le modèle birman de hiérarchie : époux/épouse, frère aîné/frère cadet, mère/enfant. Dans chacun des cas, l'esprit prend l'initiative de la relation par une attaque qui peut prendre la forme d'une séduction. Quelles que soient les relations autres que celle d'épouse de *naq*, cette dernière reste non seulement la référence générale mais aussi le modèle de la relation *naq-naguedo*.

Le *naq* est idéalement masculin et s'incarne parmi les humains en prenant une épouse, leur permettant ainsi de traiter avec lui. En même temps, il entraîne dans son sillon d'autres *naq* et *natthe'mi* du panthéon qui peuvent ainsi s'incarner dans le cadre rituel. Inversement, les spécialistes, hommes ou femmes, épousent un seul *naq* séducteur, mais à la suite de cette relation fondatrice, ils peuvent au cours des cérémonies incarner successivement les esprits masculins ou féminins qui constituent le panthéon des trente-sept. Ainsi la relation maritale que désigne l'appellation doit s'entendre comme celle qui amorce toute relation, tout échange avec les *naq*. Elle est conçue comme la condition initiale de la spécialisation rituelle dans le culte aux trente-sept.

Alliance et possession

Dans les représentations humaines, les esprits sont considérés comme des preneurs de femmes. D'emblée, on remarquera que ce rapport est l'inverse de celui que l'on décrit dans le cas du chamanisme : un chasseur-chamane qui fait alliance avec la surnature pour y prendre du gibier et une épouse, sous la forme d'une fille d'esprit animal. Ainsi que l'écrit Hamayon : « Une telle inversion de l'alliance entre humanité et surnature, en conférant à la surnature le rôle du preneur de femme, entraînerait la féminisation du chamane et le rapprocherait du possédé tel que le conçoivent maintes sociétés dans le monde : en "épouse" de l'esprit qui le possède, soumise à lui comme à la communauté humaine qui assume le rôle du donneur de femme » (1990 : 735)[8]. Notons que l'auteur fait ici une distinction entre possession et chamanisme, fondée sur l'inversion de l'alliance chamanique homme-esprit féminin.

En fait, le mariage de l'esprit masculin avec une femme a fréquemment été décrit dans le contexte de la possession tant par ceux qui la distinguent du chamanisme que par ceux qui ne le font pas (Lewis 1978 : 57-64)[9]. En Birmanie, on peut dire que la manifestation des *naq* à travers leurs *naguedo*, qui conditionne les échanges entre les humains et les esprits, relève de la possession. On considère que les esprits prennent la double initiative de la relation initiale et de leur manifestation dans le rituel à travers les spécialistes qui les incorporent et les incarnent. Idéalement, les esprits sont masculins et les spécialistes sont féminins. Ces derniers oublient ce qui se passe pendant la possession, réglée rituellement par les musiciens. Aux yeux des Birmans, ce sont les *naq* qui, par le biais des spécialistes, agissent, dansent, acceptent les offrandes, argumentent avec leurs fidèles et distribuent leur protection pendant l'incarnation : ils investissent la personne du spécialiste. Selon la définition simple de Lewis, « If someone is, in his own cultural milieu, generally considered to be in a state of spirit possession, then he or she is possessed » (1978 : 46).

Les spécialistes semblent passifs lors d'une possession, malgré les variantes possibles. Avec l'expérience, ils acquièrent une maîtrise de la relation, ils deviennent des virtuoses, mais sur le plan symbolique, leur rôle n'est pas moins passif. Sur ce point, l'utilisation par Lewis du terme *shaman* — « to mean as Raymond

8. Roberte Hamayon utilise le terme de surnature « [...] pour désigner l'ensemble des instances animant les êtres naturels ou, plus généralement, des instances symboliques associées à la nature [...] » (1990 : 332), c'est-à-dire pour désigner globalement les esprits et le monde avec lequel le chamane traite dans les sociétés de chasse. S'agissant des sociétés de possession, et tout particulièrement de la Birmanie, le terme de surnature ne me semble pas convenir pour qualifier le domaine des esprits-preneurs de femme.

9. Cet auteur précise son emploi des termes *possession* et *shaman* : « Those who practise controlled possession, "mastering" spirits, are in the Arctic known as "shamans". I retain this term for men or women who play a wide repertoire of social roles on this basis » (Lewis 1978 : 64), ayant affirmé précédemment « that the Tungus evidence makes non-sense of the assumption that shamanism and spirit possession are totally separate phenomena, belonging necessarily to different cosmological systems » (*ibid.* : 56).

Firth, a "master of spirits", with the implication that this inspired priest incarnates spirits, becoming possessed voluntarily in controlled circumstances » (1978 : 56) — est discutable, au moins dans le contexte birman : si la *naguedo* finit par maîtriser sa relation aux esprits, elle n'est pas « maître des esprits ».

La position de la *naguedo* paraît donc différente de celle que l'on attribue au chamane, de la même manière que l'orientation générale de l'alliance avec les esprits est inversée, ainsi que l'a écrit Hamayon. La forme de mariage esprit-femme semble bien, dans le cas birman, un corollaire de la manifestation de l'esprit par l'investissement du spécialiste. Cependant la pertinence de la distinction entre des formes de ritualité, quel que soit le label qu'on décide de leur appliquer, me semble plus dépendre des relations sociologiques mises en place par ces ritualités que des expériences vécues (ou non) par leurs spécialistes. Qu'en est-il des rituels de possession en Birmanie ? Pour répondre à cette question, il nous faut revenir sur ce que sont les *naq*.

La relation roi-*naq*

Nous avons vu que les esprits élevés au rang de *naq* par la royauté sont considérés comme ceux de héros plus ou moins légendaires de l'histoire birmane qui ont été juxtaposés sur des figures cultuelles locales. Plus précisément, l'historiographie les présente souvent comme des rivaux potentiels du roi dont il aurait d'abord épousé les sœurs pour les soumettre, avant de les faire supprimer (Brac 1996 : 50-51 et note 11)[10]. Ces épisodes renvoient implicitement à une politique matrimoniale des rois selon laquelle ils auraient acquis des droits sur des domaines en prenant femme dans les communautés locales ou, plus exactement, en épousant les sœurs des chefs locaux. Ceux-ci, devenus beaux-frères du roi, auraient quand même été exécutés ou poussés au suicide. Ces alliances fondatrices n'avaient peut-être pas le même sens pour le roi-preneur de femme, qui se considère de ce fait comme supérieur, et pour les communautés concernées qui refusent la domination, rendue néanmoins possible par la transformation du héros en *naq*[11].

10. Les exemples explicites sont celui du Seigneur de la Grande Montagne dont la sœur, Face Dorée, fut épousée par le roi pyou de Tagaung avant que ce dernier ne le jette sur un bûcher, celui du Seigneur des Neufs Villes dont la sœur, Poulèyin fut épousée par Anawratha, celui de la Mère des Eaux Courantes, elle aussi épousée par Anawratha, qui périt avec son frère. Notons que dans tous ces cas, le *naq* est associé à sa sœur, elle-même *natthe'mi*, périssant avec son frère ou à sa suite. Ils forment donc une paire frère-sœur d'esprits tutélaires d'une région. D'autres exemples, dont les légendes ne figurent pas dans l'histoire birmane, impliquent vraisemblablement le même schéma, celui des paires frère-sœur d'origine ethnique minoritaire qui se succèdent dans les cérémonies lors des incarnations par séries.

11. Il faut noter qu'en milieu birman, nous sommes dans une société indifférenciée sans règle positive de mariage : l'alliance n'y est pas nécessairement liée à une hiérarchisation des preneurs de femme par rapport aux donneurs. Le mariage hypergamique du roi est de ce point de vue tout à fait isolé, comme le soulignent ces légendes qui indiquent que les populations concernées n'acceptaient pas le sens que la royauté donnait à l'alliance. Cette situation fait penser à celle que décrit Leach (1977) dans les États kachin voisins où cohabitent Shans et Jinghpaws et où l'inversion de la signification hiérarchique donnée à l'alliance par ces populations (les premiers

Cette relation roi-*naq* est fondatrice du culte lié à l'unification de la Birmanie. Elle implique que le roi, après avoir supprimé son opposant, le rétablisse sur le plan symbolique, en tant que *naq* installé comme esprit tutélaire d'un domaine. Le roi est donc celui qui « fait » les *naq* et celui qui les rassemble en un panthéon. Cette fonction du roi lui est attribuée par *Thi'dja*, le chef des trente-sept *naq*, et par le protecteur du bouddhisme, qui n'est autre qu'Indra, le roi des dieux védiques, dans sa version bouddhiste, celle de Sakka. *Thi'dja* est aussi celui qui confère la souveraineté sur la Birmanie, avec le patronage du bouddhisme et la maîtrise des esprits locaux, en fonction de la légitimité karmique du roi (Brac 1996).

Le *naq*, en tant qu'esprit tutélaire d'un domaine, jouit d'une souveraineté locale, ce qu'indique bien le vocabulaire utilisé : on désigne aussi le *naq* à l'aide du mot *'min*, c'est-à-dire « roi », « souverain » ; le terme d'adresse est *chin*, « seigneur », les autels sont des « palais » (*'nan*), les statues, des « formes royales » (*pondo*), etc. Il est censé faire respecter la coutume locale et sanctionner ses fidèles en cas d'infractions ou de manquements à son culte et recourt pour cela aux épidémies ou aux disettes. Il reste cependant soumis à la souveraineté du roi, dont dépendent la prospérité générale du pays et l'harmonie cosmologique. Le seul « maître des esprits » n'est donc pas la *naguedo*, mais le roi. Mais si le roi perd sa légitimité karmique, le potentiel subversif du *naq*, jusqu'alors contenu, peut se retourner contre lui.

Le mariage comme modèle des relations hiérarchiques

Le *naq* apparaît quant à lui comme un maillon de la chaîne symbolique de l'autorité sur le territoire birman. Sa relation avec les humains relève de la domination ; dans sa forme la plus caractéristique, elle commence avec le mariage qu'il contracte avec une femme, mariage qui lui permet de s'incarner dans une communauté précise et d'y agir[12]. Cette relation renvoie à celle que le roi a établie à l'origine avec les communautés en épousant la sœur d'un héros local, avant d'éliminer ce dernier et de l'installer comme esprit tutélaire du domaine qui était le sien et désormais incorporé au royaume.

---

hypergamiques comme les rois Birmans de ces légendes et les seconds hypogamiques) a pu jouer un rôle dans la subordination des seconds par les premiers. Les légendes de *naq* font du mariage hypergamique du roi un mariage fondateur. Dans l'histoire, les rois épousent plutôt dans la famille royale, de manière isogamique donc, selon le modèle du mariage *tebin'dain*, avec une demi-sœur, permettant de garder « la lignée une ». Par ailleurs, pour donner tout leur sens à ces remarques, il faudrait analyser en détail le rôle des épouses royales dans la légitimité des rois birmans.

12. Il convient ici de préciser que la nature de la communauté concernée a varié dans le temps : si elle était probablement définie surtout en termes de localité à l'époque de la royauté, comme les habitants du domaine sur lequel un *naq* particulier exerçait sa fonction tutélaire, elle prend plutôt de nos jours la forme de la clientèle d'une *naguedo* particulière. Cette évolution accompagne le développement d'une catégorie particulière de rituels, celle des cérémonies privées aux trente-sept *naq*.

Du point de vue symbolique qui nous occuppe ici, les rapports de domination sont, de manière caractéristique, instaurés par la prise de femmes. Sous cet éclairage, le mariage birman apparaît donc marqué par une dimension hiérarchique qui ne correspond pas à sa réalité sociologique. En 1934, dans le texte de l'*Indian Constitutional Reform*, les femmes birmanes étaient déclarées « complètement émancipées et considérées par les hommes comme leurs partenaires à égalité dans les domaines domestiques, économiques et politiques » (cité par Maung Maung 1963 : 49). Cependant, si légalement hommes et femmes bénéficient des mêmes droits, si la femme jouit d'une autonomie potentielle certaine, sur le plan économique le statut des femmes dans le mariage apparaît plus complexe.

Au chapitre des valeurs, la femme est incontestablement vue comme inférieure. Dans l'idéologie bouddhiste, dominante en Birmanie, le fait de naître femme implique un mauvais karma, c'est-à-dire une position inférieure sur l'échelle de rétribution des actes méritoires déterminant le cycle des renaissances ; cette position interdit notamment l'ordination dans l'état de religieux, le plus prestigieux de la société ainsi que l'exprime sa désignation, *'phon'dji* : « grande gloire ». Par ailleurs, dans leurs rapports avec les hommes, les femmes sont soumises à des interdits visant à préserver ce même *'phon* dont les hommes sont tous dotés, alors que les femmes en seraient dépourvues (Spiro 1993 : 317)[13]. Les femmes sont donc considérées comme dangereuses pour les hommes (*ibid.* : 328), ainsi que le formule Valeri dans un autre contexte, c'est-à-dire « supérieures aux hommes en termes de pouvoir destructif et [...] c'est pour cela qu'elles sont considérées [comme] inférieures à eux en termes de valeur positive » (1990 : 243). Le mariage birman apparaît comme une prise de contrôle du pouvoir féminin par l'autorité masculine, ce qui lui confère bien un caractère hiérarchique.

À l'origine des relations hiérarchiques mises en place par les différents niveaux du culte des *naq*, on trouve une relation de mariage : les rapports de domination y sont instaurés par la prise de femmes. Dans le cas du roi comme dans celui du *naq*, l'alliance initiale permet à l'entité ainsi appropriée, communauté locale ou *naguedo*, de préserver une marge de manœuvre. Le *naq* « récupéré » garde sa force subversive qui en faisait un rival potentiel du roi et lui permettait de se retourner contre ce dernier dès qu'il perdait sa légitimité. La *naguedo* épousée est censée subir la possession, mais en fait, elle acquiert la maîtrise de la relation aux esprits, c'est-à-dire qu'elle finit par susciter les incarnations à volonté, lorsque cela est nécessaire pour les besoins rituels. Dans les deux cas, la position conférée est ambivalente ; il s'agit moins d'une soumission que d'une subordination hiérarchique (donc relative), comme dans le mariage ordinaire.

13. Toutes les femmes n'adhèrent cependant pas à ce point de vue masculin rapporté par Spiro. La différence de position indique bien que le *'phon* est au cœur de la différenciation des genres en Birmanie.

Un culte de possession englobé dans une société bouddhiste

Cette subordination permet d'utiliser des forces qui ne relèvent pas à l'origine du système de valeurs bouddhiste et qui sont considérées comme négatives si elles s'exercent en dehors de ce cadre. Elle consiste à englober le particulier, ou selon d'autres formulations, la liminalité ou encore la marginalité, dans la société bouddhiste que constitue la Birmanie. Du point de vue historique, on peut considérer que le culte des *naq* fut un facteur de l'intégration symbolique de l'espace birman, et il le reste, malgré la disparition de la royauté, ainsi qu'en témoigne la persistance d'un cycle homogène de rituels locaux, les « fêtes de *naq* ». Ces rituels instaurent une subordination du local au central. Le cycle qu'ils constituent apparaît désormais comme la matrice de la reproduction du culte des trente-sept en l'absence du patronage royal qui est à son origine (Brac, à paraître).

Cependant, la dynamique contemporaine du culte, dont la pratique va dans le sens d'un foisonnement, n'est pas la simple poursuite d'une tradition de la royauté : elle renvoie à d'autres ressorts. En effet, elle est liée au développement relativement récent des cérémonies privées aux trente-sept (*naguena bwè*), catégorie de rituels qui demande la présence des spécialistes de la possession et qui représente la principale activité de ces derniers en dehors des périodes de célébration des rituels locaux. Ce développement accompagne en fait la professionnalisation des spécialistes autrefois dépendants du patronage royal. Le foisonnement de cérémonies privées semble surtout répondre à des impératifs économiques : un particulier formule auprès d'une *naguedo* le vœu de financer une cérémonie aux trente-sept si un *naq* déterminé lui accorde la réussite dans une entreprise ; le cas échéant, il charge le spécialiste d'organiser la cérémonie dans un pavillon temporaire installé le plus souvent chez lui ; il fournit les fonds nécessaires à l'organisation et il est le principal donateur lors des échanges au cours de la célébration (trois jours le plus souvent) ; les sommes circulant à cette occasion peuvent être considérables, mais les donateurs estiment qu'ils ne font que redistribuer aux *naq* une partie des bénéfices dont ils leur sont redevables. Les *naguedo* qui reçoivent l'essentiel de ces sommes disent que les *naq* les entretiennent, et les montants plus modestes répartis dans l'assistance sont réputés offerts par ces derniers. Essentiellement, ce qu'on attend désormais des *naq* c'est la réussite dans une économie de marché à laquelle la Birmanie s'est récemment ouverte.

Dans ce contexte relativement nouveau, le culte des trente-sept reste un opérateur symbolique, qui concerne l'importance croissante accordée à l'argent dans le système de valeurs bouddhiste, toujours dominant. L'argent et son corollaire, la réussite individuelle, donnent lieu en effet à des représentations ambivalentes. Valeurs mondaines par excellence, elles sont aux antipodes des valeurs bouddhistes de détachement. Mais la réussite est conçue par ailleurs comme résultant d'une position karmique favorable ; de plus, elle permet d'améliorer encore cette position si elle est convertie en actes méritoires, tels que les donations religieuses. L'argent qui circule dans les cérémonies aux trente-sept relève donc de deux ordres de valeurs : obtenu grâce au pouvoir des *naq*, il est redistribué sous la forme d'offrandes qui leur sont faites. Cette redistribution peut être simplement un moyen de gagner encore plus d'argent, dans un circuit fermé où s'échangent

pouvoir et argent. Mais on peut aussi la considérer comme un acte méritoire, d'autant plus que le bénéfice karmique en est alors partagé avec les *naq*, ces êtres désincarnés qui dépendent des hommes pour accumuler des mérites et progresser dans la voie karmique. Dans ce cas, argent et pouvoir sont tous deux transformés en mérites. Dans ses manifestations contemporaines, le culte des trente-sept est donc encore un moyen de composer avec des forces ambivalentes dans le système de valeurs bouddhiste.

Ainsi, les rituels de possession contribuent à la mise en place des relations d'englobement constitutives de la société birmane dont l'expression la plus manifeste est le mariage fondateur. Leur caractéristique est d'inscrire l'action des *naq* dans des communautés précises, dans la matérialité contemporaine, et de jouer sur les relations concrètes de la société. Ce que règlent les *naq*, ce sont les rapports entre le local et le central, le particulier et le général, le pouvoir et l'autorité. La gestion du cosmos relève quant à elle de l'interdépendance fondatrice de la société bouddhiste, celle qui lie les institutions politiques et l'ordre bouddhiste. L'inversion de l'alliance qui démarque la possession du chamanisme semble donc impliquer aussi, au moins dans le cas birman, son englobement dans la société ; l'alliance n'est pas contractée directement avec la surnature, mais avec les *naq* qui relèvent de la société birmane même.

Références

BERNOT L., 1967, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental : l'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés marma (Mog).* Paris et La Haye, Mouton.

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

———, 1996, « Les *naq* birmans entre autochtonie et souveraineté », *Diogène*, n° 174, avril-juin : 40-52.

———, à paraître, « Le cycle des fêtes de *naq* en Birmanie centrale : une circumambulation de l'espace birman », *in* P. Pichard et F. Robinne (dir.), *Études birmanes.* Paris, École Française d'Extrême-Orient.

CONDOMINAS G., 1985, « Quelques aspects du chamanisme et des cultes de possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » : 215-232, *in* R. Bastide, G. Balandier, J. Poirier et F. Reveau (dir.), *L'autre et l'ailleurs, hommages à Roger Bastide.* Paris, Berger-Levrault.

HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien.* Nanterre, Société d'ethnologie et Université de Paris X.

LEACH E. R., 1977, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure.* Londres, London School of Economics (1re édit. 1954).

LEWIS I. M., 1978, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* New York, Penguin Books (1re édit. 1971).

MAUNG MAUNG U., 1963, *Law and Custom in Burma and the Burmese Family.* La Haye, Martinus Nijhoff.

SPIRO M., 1967, *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*. Londres, Prentice Hall International.

———, 1993, « Gender Hierarchy in Burma : Cultural, Sociological and Psychological Dimensions » : 316-333, *in* B. D. Miller (dir.), *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge, Harvard University Press.

VALERI V., 1990, « Both Nature and Culture Reflections on Menstrual and Parturitional Taboos in Huaulu (Seram) » : 235-272, *in* J. M. Atkinson et S. Errington (dir.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, Stanford University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

« *Être épousée par un* naq ». *Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman* (Myanmar)

En Birmanie, les relations entre les possédés et les *naq* — les esprits auxquels le culte de possession est adressé — sont principalement conçues comme une relation de mariage entre une femme et un esprit masculin. Les esprits apparaissent comme les preneurs de femme, à l'inverse de ce qui se passe dans l'alliance de mariage qui fonde la relation chamanique.

La relation reproduit celle qui lie symboliquement le roi et les communautés locales et qui est à l'origine de l'institutionnalisation du culte des *naq*. L'englobement des communautés locales dans le royaume est en effet considéré comme la conséquence d'une alliance initiale entre le roi et la sœur d'un héros local qui est ensuite élevé à la position d'esprit tutélaire de sa région d'origine par le même roi. Aux deux niveaux, l'alliance traduit une domination qui peut être qualifiée plus précisément de subordination réversible et qui a pour modèle la position conférée à la femme dans le mariage. La relation permettant la possession dans le culte birman se démarque aussi du chamanisme parce qu'il s'agit moins pour la communauté humaine de traiter avec la « surnature » que de régler les rapports entre communautés particulières et communauté englobante.

Mots clés : Brac de la Perrière, possession, mariage rituel, *naq*, Birmanie

« *To Be Taken as Spouse by a* Naq ». *Implication of a Marriage with a Spirit in the Burmese Possession Cult* (Myanmar)

In Burma, the relationship between « spirit-mediums » and *naq* spirits who are the object of the possession cult is mainly thought in terms of a marriage between a female human and a male spirit. The spirits appear to be « wife-takers », contrary to the marriage alliance which is described as the basis of the shamanistic relationship.

This relationship is similar to one that symbolically links the king with the local communities, the origin of the « institutionalization » of the *naq* cult. The bringing together of various particular communities in the kingdom might well be conceived as the consequence of an initial union between the king and a local hero's sister — a hero who is afterwards appointed by the king as a local tutelary spirit. At both levels, the marriage alliance expresses a domination one may qualify more precisely as a « reversible subordination », modeled according to the position conferred to the woman in marriage. The relationship which allows « possession » in the Burmese cult differs also from the shamanistic one because it is not dealing with « surnature » for the human community but with regulating links between particular communities and the greater whole.

Key words : Brac de la Perrière, possession, ritual marriage, *naq*, Burma

Bénédicte Brac de la Perrière
LASEMA-CNRS
22, rue d'Athènes
75009 Paris
France