HAL
open science

La production de sens et la notion de " lieu "dans les pratiques des yuta Archipel de Miyako, Okinawa, Japon

.

Simone Mauclaire

To cite this version:

Simone Mauclaire. La production de sens et la notion de " lieu "dans les pratiques des yuta Archipel de Miyako, Okinawa, Japon .. 2012. hal-00756938

HAL Id: hal-00756938

https://hal.science/hal-00756938v1

Preprint submitted on 24 Nov 2012

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.

Simone Mauclaire, CNRS, UMR 8155, CRCAO.

LA PRODUCTION DE SENS ET LA NOTION DE « LIEU »DANS LES PRATIQUES DES *YUTA* ARCHIPEL DE MIYAKO, OKINAWA, JAPON

Résumé

En se fondant sur plusieurs travaux de terrain dans l'archipel de Miyako et sur des sources de la société pré-contemporaine, cette étude analyse la compétence cognito-psychique spécifique des agents de type *yuta* [chaman(es] grâce à la notion de « lieu », laquelle sert d'instrument analytique pour décrire l'expérience et le spectacle de la possession, la pratique divinatoire et la production narrative. Cette notion de « lieu » est également au principe de la construction d'une cosmogonie et de l'espace du vécu – tant de nos jours que dans le passé –, et ce en relation avec une vision vulgarisée du calendrier chinois, acculturée à une tradition vernaculaire de la lecture de la relation espace/temps. Du fait que la pratique chamanique est structurée comme un ensemble de représentations liées, entre autres, à la notion de « lieu », elle peut faire l'objet d'une ritualisation et même d'une banalisation qui transparaissent à travers la forme de la transmission des rituels et le statut d'officiants villageois (majoritairement des femmes) qui ne disposent pas de compétence de *yuta*.

Ryûkyû, chamanisme, *yuta*, cosmogonie, lieux, village, possession, divination.

Summary

Based on several field works in the Miyako archipelago and on historical data from the Early modern period, this paper analyzes the "psycho-cognitive" competence of the *yuta* (usually described as a shaman) in the construction of symbolic representations. The notion of "place" is the key concept of the analysis. It seems to constitute one of the major cognitive tools enabling to grasp the phenomenon of possession both as an **internal** experience and as a **constructed** performance. It is also the notion of "place" that serves as a link associating spirit possession, narratives creation and different practices of divination. The "place" concept is related to a simplified version of the Chinese calendar acculturated to a vernacular vision of the space/time relationship, and contributes to the codification of shamanistic practices (like "the journey") or other spirit possession experiences (like illnesses) in a set of schemata. These schemata determine the form of many collective rituals as well as the ritual roles of many of the village officiants (mostly females) who do not have the talent or the status of a *yuta*.

Ryukyu, shamanism, *yuta*, cosmogony, place (notion of), village, possession, divination

INTRODUCTION*

Miyako-jima – l'un des trois grands groupes des îles Ryûkyû –, est situé entre Okinawa, l'archipel principal, jadis siège de la capitale du royaume de Ryûkyû (1429-1879) et les îles Yaeyama[1]. Tout en appartenant à l'aire culturelle des îles Ryûkyû, la microsociété de Miyako se considère comme dotée d'une identité qui lui est propre[2]. Ce fait se traduit entre autres par la mémoire d'un cycle légendaire contant une histoire antérieure à son appartenance au royaume centralisé de Ryûkyû (1500-1879)[3]. Encore de nos jours, les praticiens de la religion traditionnelle évoquent certaines légendes de héros ou histoires des origines des *utaki*, bois sacrés ou « montagnes »[4], de Miyako, comme s'il s'agissait d'événements s'étant

---

* Les termes originaires des dialectes d'Okinawa sont transcrits pour la plupart en japonais standard.

[1] Circonscription administrative du royaume de Ryûkyû avant son rattachement au Japon en 1879, Miyako finit par devenir une partie de la préfecture d'Okinawa. L'archipel obtient le statut administratif de sous-préfecture en 1926, mais dispose d'une autonomie administrative complète sous la tutelle américaine pendant toute la période de l'occupation d'Okinawa amorcée en 1945. En 1972, lors de la restitution définitive d'Okinawa au Japon, Miyako réintègre à nouveau la préfecture japonaise. On rappellera ici que le royaume pré-contemporain de Ryûkyû n'était pas indépendant. Le roi se faisait investir par la Chine, mais la conquête de Ryûkyû par Satsuma han en 1609, obligeait la Cour à des paiements de taxes très lourdes à Satsuma. Ce fait avait des répercussions très graves sur l'archipel de Miyako qui se trouvait soumis depuis 1635 à une taxation particulièrement élevée.

[2] A propos des Ryûkyû et de la question de multiples identités, cf. Gregory Smits, 1999, p. 1-5. Pour les specificités géopolitiques des Ryûkyû, cf. Patrick Beillevaire 1995.

[3] L'année 1500 est une date importante pour l'avènement d'un royaume centralisé contrôlant l'ensemble des îles Ryûkyû, puisque c'est aussi à cette date que la Cour envahit l'île Kume-jima (cf. Takara Kurayoshi, 1980, p. 198). C'est également vers 1500 que la Cour créa le titre *kashira* pour désigner les chefs responsables des îles Yaeyama et Miyako, légitimés par ses soins. L'origine du grenier public du royaume érigé à Miyako afin d'encaisser les taxes, remonte aussi à cette période (cf. *Utaki yûraiki*, 1705, dans HSS, vol. III, *Shiryôhen* 1, p. 36). Toutefois, c'est seulement durant la seconde moitié du XVIe siècle que Miyako se trouve intégré graduellement au régime des fonctionnaires du gouvernement central, et c'est à partir du début du XVIIe siècle que le régime local y est contrôlé directement par ce dernier. On mentionnera l'importance du premier mesurage administratif des terres, *kenchi* (1611) entrepris suite à la conquête de Ryûkyû par Satsuma (1609), le renforcement de la taxation en 1635 et l'instauration d'un bureau administratif destiné à accueillir un inspecteur envoyé par la Cour sur place (*zaiban*) en 1629. L'instauration d'un système bureaucratique destiné à dissocier les fonctionnaires de la structure des « villages-chefferies » traditionnelle est due aux réformes du ministre confucianiste Shô Shôken ([1666-1673] ; cf. Takara Kurayoshi et al., 2000). Célèbres dans le domaine de l'ethnologie pour leur impact sur les coutumes rituelles traditionnelles de la Cour, ces réformes traduisent de façon plus large la *formation* d'un *régime bureaucratique* plus puissant et rationnel qu'auparavant, notamment pour ce qui est du *contrôle* de la *société* tant sur le plan économique qu'idéologique. Ces réformes marquent dans l'histoire *politique* de Ryûkyû une *rupture définitive* avec la société ancienne (*koryûkyû*) et illustrent son affinité avec l'espace socio-historique japonais de la période de *kinsei*, « pré-contemporain ». Ce qui est significatif, c'est que de cette évolution importante de l'histoire, la *mémoire collective* qui fait partie des représentations mythico-rituelles de Miyako ne nous dit presque rien. Les légendes, qu'on connaît à travers l'oeuvre lettrée et les traditions orales, sont consacrées à des personnages mythiques ou à des héros, y compris quelques femmes, qui auraient vécu principalement entre le XIVe et la première moitié du XVIe siècle. Cette mémoire mythico-rituelle cherche à reproduire un espace social qui a *précédé* la formation du régime bureaucratique pré-contemporain – processus dont l'une des conséquences fut l'apparition d'un clivage socioculturel considérable entre la noblesse des petits fonctionnaires locaux et la catégorie des paysans roturiers. La littérature orale à caractère « politique » est destinée à conférer l'image d'un Miyako indépendant, livré aux guerres entre chefs d'antan avant de devenir une chefferie payant un *tribut* à la Cour de Ryûkyû *en contrepartie* de la *légitimation* de son autonomie interne. La représentation de Miyako comme un « micro état » doté de son espace de lieux saints (*utaki*) que l'on va rencontrer tout le long de l'article est indissociable de cette structure de la mémoire

[4] *Yama*, « montagne », terme que nous allons rencontrer fréquemment dans cette étude, désigne un lieu saint, en général, un peu surélevé par rapport à la plaine et laissé en état de friche. Cet état de friche indique le fait qu'il appartient aux divinités et esprits. Le terme *yama* est identique à *utaki* et souligne le caractère sauvage de la nature originelle du lieu saint.

produits hier[5]. Cet univers mythique coexiste avec les changements des mentalités dus à la progression inexorable de la mondialisation. Ainsi, mes séjours sur le terrain dans le nord de l'archipel (avril 1986 – avril 1999), m'ont permis d'observer des comportements rituels et ritualisés très affectés par l'impact de la mondialisation – notamment sous la forme d'un conflit entre le désir de s'affranchir des interdits anciens et la peur de les transgresser. Ce cadre socio-historique a en particulier attiré mon attention sur l'importance de la mémoire somatisée dans des comportements ritualisés types en rapport avec les repères spatiaux du mythico-rituel. Je désignerai ici ces derniers par le terme, heuristique, de « lieu ». Cette notion me servira de clé, d'une part pour décrire les comportements ritualisés obéissant aux règles et aux tabous de la religion traditionnelle, d'autre part pour étudier la relation entre le complexe possession/maladie et la production des représentations mythico-rituelles – y compris la forme de leur acculturation à l'*onmyôdô*[6]. Le « lieu » contribue à la production de sens sur plusieurs registres complémentaires : a) indissociable du temps, il est un gardien de la mémoire, donc de l'histoire – ou du moins d'une certaine vision fantasmagorique de celle-ci ; b) c'est un instrument de médiation symbolique qui favorise la guérison des pathologies dues à la possession grâce à la reconstruction du rapport entre la personne et l'espace/temps ; c) c'est une donnée épistémique essentielle pour étudier l'organisation du savoir attribué à certains praticiens de la religion indigène. C'est à ce type de savoir et à sa légitimation que l'on doit également la configuration des « lieux » dans l'*uyagan* – un de complexes rituels les plus anciens de Miyako qui a été transmis dans les villages de Karimata, Shimajiri et Ôgami-jima[7]. Sa richesse, entre autre du fait des variations propres à chaque localité, permettra de

[5] Voir note 3. On notera que la mémoire de ce passé légendaire permet de reproduire la représentation mythico-rituelle du village lequel restait le fondement de la religion indigène, et cela malgré les luttes de classes et les troubles sociaux qui ont marqué la période de la transition du régime de la Cour précontemporaine vers celui de l'Etat japonais contemporain. Cette période de transition de la fin du XIXe siècle semble avoir influencé aussi les modalités hiérarchiques de choix des prêtresses dans certains villages.

[6] Il est utile de rappeler pour un non-spécialiste que le terme *onmyôdô* 陰陽道 désigne des théories afférentes aux notions de « yin et de yang » ou des « cinq agents cosmiques » héritées de la Chine. Suzuki Ikkei 2007 distingue la prononciation *onyôdô* des caractères chinois 陰陽道, qui renvoie aux théories et pratiques importées au Japon dans le cadre des institutions de l'Etat de Ritsuryô (milieu du VIIe-début du IXe siècle), et celle d'*onmyôdô*, qui désigne les pratiques reconstruites au Japon durant la période de Heian (principalement à partir de la fin du Xe siècle). *Onyôdô* et *onmyôdô* désignent des domaines ultra savants. Toutefois, le terme *onmyôdô* a pénétré aussi le vocabulaire des sciences humaines au Japon pour désigner un domaine des pratiques religieuses populaires (notamment celles qui intéressent notre étude) qui sont d'origine chinoise ou d'origine sino-japonaise. C'est dans ce dernier sens que le terme *onmyôdô* sera utilisé dans ce texte, et cela pour désigner principalement un symbolisme élémentaire inspiré des douze branches du calendrier chinois. On notera que le *Yosei kyûki* (1724) rapporte une tradition orale relative à des immigrés chinois qui se seraient installés dans le nord de l'archipel à une date inconnue mais antérieure à la période des guerres du XIVe-XVe siècle (cf. p.48). Il existe par ailleurs des preuves relatives à l'existence d'une transmission à Miyako-jima de pratiques relevant d'un *onmyôdô* japonais populaire, due aux rapports avec des « marchands-pirates » japonais durant la fin du Moyen âge, voir Inamura Kenpu, 1957. On peut consulter aussi une étude de la version locale de la légende d'Abe no Seimei (cycle de *Shinotazuma*) étudiée par Minobe Shigekatsu, 1979.

[7] La version du rituel appelé de nos jours *uyagan* du village Karimata figure dans le *Ryûkyûkoku yûraiki*, « Registres sur les origines du royaume de Ryûkyû » (1713, p. 589-590) sous le nom *kami asobi* ; ce terme japonais signifie « rite qui consiste à convier les esprits pour les divertir ». Le texte de 1713 reproduit la tradition orale féminine (les hommes disposent d'une version légèrement différente) de l'origine du rituel. Il indique que le rituel était composé déjà à cette époque des cinq séquences comportant la retraite des femmes dans la « montagne », ce que j'ai pu constater en travaillant sur le terrain (pour la notion de « montagne », cf. note 4). Le texte rapporte aussi une tradition relative au pouvoir miraculeux du rituel qui aurait sauvé l'existence de l'une parmi les grandes prêtresses de Miyako, *ôamu*, lors de son voyage à la Cour de Ryûkyû, à une date inconnue. On notera que l'événement devrait avoir eu lieu avant 1656, date à laquelle le gouvernement mit fin aux visites régulières de la *ôamu* à la Cour de Ryûkyû, visites qui avaient eu lieu auparavant tous les trois ans (cf. Ki.yomura Kônin1927, p. 128). Le texte rapporte encore que malgré la grande renommée du rituel, il fut interdit par Onna Anchi, un émissaire de Shô Shôken, en 1677. On appréciera le fait que malgré cette interdiction et d'autres qui lui succédèrent, le rituel s'est perpétué jusqu'à l'hiver 1996. Les chants divins de

saisir la relation entre le « subjectif » et le « collectif » pour ce qui est de la production du sens commun et son objectivation ritualisée.

Je commencerai cette étude en évoquant le problème de la relation entre la maladie et le corps qui se traduit par le phénomène de la possession. Il s'agira ici de rappeler quelques données élémentaires que la culture de Miyako partage avec bien d'autres.

La maladie et la possession : quelques généralités

Les maladies dues à la possession présupposent un ou plusieurs conflits relationnels avec un ou plusieurs agents « réels » ou « surnaturels » qui s'empare(nt) du corps d'une personne – ou ce qui revient au même, lui arrache(nt) ses forces vitales (*tama*, *tamashii* ou *mabui*). Le travail du thérapeute, en général une femme, consiste à présenter à son patient sous la forme d'une histoire la cause du conflit et l'amener à intérioriser ce récit : il s'agit de faire en sorte qu'il accepte la *réalité* de l'agent ou des agents qui le posséde(nt) et qu'il cherche à se les concilier en recourant à un code symbolique qui lui est dicté par le thérapeute. Mais la maladie peut être aussi le signe de l'élection par un ou plusieurs esprits – voire par une puissance habitant un « lieu » et personnifiée comme un ou plusieurs agents divins – à la vocation de praticien de la religion indigène. Dans un tel cas, le sujet ou les sujets qui avaient persécuté leur victime se métamorphose(nt) en ses génie(s) protecteur(s), en quelque sorte des double(s) subtil(s) de sa personne.

Les thérapeutes de la religion indigène ont de plus en plus tendance à privilégier le cadre individualisé de la famille souche ou de ses ancêtres pour trouver les causes des conflits qui sont à l'origine de la possession. Leur discours n'en contribue pas moins, lorsque sa « véracité » s'appuie sur l'expérience de la souffrance, à réinitialiser les représentations collectives anciennes devenues latentes sous l'impact des changements du monde contemporain.

Quelques données socioculturelles

Il sera utile pour comprendre le discours des thérapeutes de résumer quelques données socioculturelles dont une partie appartient à une histoire longue tandis que l'autre résulte de l'impact des changements récents.

A) *L'inscription du divin dans le sol*

Il s'agit là d'une caractéristique essentielle de la religion traditionnelle. En témoignent les compilations des traditions locales effectuées sur l'ordre de la Cour de Ryûkyû au début du XVIIIe siècle. Bien que les sanctuaires shintô et les temples bouddhiques ou dédiés aux divinités chinoises soient assez nombreux dans l'île principale de Ryûkyû – siège de la capitale Shuri et de la Cour –, partout ce sont les lieux saints des villages qui sont au fondement de la religion locale. Cet ensemble de lieux saints, canonisé par les écrits de la Cour du début du XVIIIe siècle, relevait d'une politique religieuse que l'on peut qualifier de

---

l'*uyagan*, qu'il s'agisse de ceux du village de Karimata ou de la tradition associée au village voisin d'Ôgami-jima, se rapportent à l'origine du pouvoir de Nakasone Toyomiya (né vers 1457-64 (?) et décédé durant la première partie du XVIe siècle). Toutefois, certains parmi les chants et les lieux de culte de Karimata suggèrent que plusieurs formes d'organisations rituelles associant plusieurs villages de l'archipel auraient précédé l'apparition du pouvoir de Nakasone Toyomiya.

« gestion d'une orthodoxie » où des femmes, prêtresses en titre, jouaient un rôle clé[8]. Le contrôle de la Cour sur la religion villageoise était beaucoup plus important dans l'archipel principal de Ryûkyû que dans les « archipels périphériques » (*saki jima*), à savoir Miyako et Yaeyama. Chacun de ces archipels possède ses spécificités socioculturelles. Par ailleurs, malgré les tentatives d'ingérence des administrateurs locaux dans les affaires rituelles du village, celui-ci restait, surtout dans ces « archipels périphériques », une microsociété à vocation politico-religieuse qui conservait une forme d'indépendance interne[9].

B) *Les agents du mythico-rituel*

S'agissant de l'archipel de Miyako, l'organisation des villages repose, comme partout dans les îles de Ryûkyû, sur un dualisme sexuel à caractère rituel[10]. Au nord de l'archipel, le rôle rituel des hommes est, à quelques exceptions près, relativement effacé [11] : on notera l'importance du « maître des chants », *âgu no shu*, et surtout celle du « maître du temps », *pyu nu shu* ou *toki.* Ce dernier occupe une place essentielle dans l'appareil rituel du village car c'est lui qui fixe le jour et l'heure de chaque rite. Lorsque j'ai commencé mes recherches dans le village de Karimata en 1986, l'autorité du *pyu nu shu* semblait être de pure formalité. En revanche, son prédécesseur avait eu un rôle de leader, prenant part avec les prêtresses principales à la prise de toutes les décisions importantes, notamment en matière de rites secrets. Le village, dominé par l'appareil rituel de l'*uyagan,* offrait sur le plan religieux le spectacle d'une société secrète de femmes où les hommes étaient réduits à la position de serviteurs. De ce fait, j'eus longtemps un regard quelque peu biaisé en ce qui concerne le rôle global des hommes dans la religion indigène, en sous-estimant notamment sa dimension socio-historique[12].

Je m'intéresserai ici essentiellement à la complémentarité, non dénuée de tension, de deux rôles, laquelle concerne non seulement le village mais également un champ de relations régionales. Il s'agit d'une part de celui qui consiste à présider aux rituels principaux des

---

[8] Ainsi nous lisons dans le *Haneji no shioki* [p. 159, *Kanbun* 7.4.23 (1667)]) que : « La règle qui doit être appliquée par tous les districts (*magiri*) est la suivante : tout rituel qui ne fait pas partie des rites qui incombent, du fait des instructions administratives, aux obligations (*uke*) de la *noro kumoi* (prêtresse nommée par le gouvernement) est interdit. En ce qui concerne les villages (*mura*) auxquels fait défaut la présence d'une *noro kumoi*, toute mise en place d'un rituel nouveau hormis ceux qui avaient fait l'objet d'une instruction administrative inscrite dans les obligations (*uke*) de la *noro kumoi* du district (*magiri*) est un comportement condamnable. Il en va de même des *nehito,* « notables, chefs des maisons ayant la qualité de remonter aux origines des défrichements » des districts. Pour les mesures entreprises par le ministre Sai On afin de normaliser les rituels ruraux, cf. Gregory Smits 2000, p.110-113.

[9] Cf note 5.

[10] Cf. pour l'île de Tarama Patrick Beillevaire 1982, et pour le village de Hora Kamata Hisako, 1965.

[11] Certains ethnologues (cf. par exemple, Shimono Toshimi 1989 et Yoshinari Naoki 2001) considèrent que pour aussi important que soit le caractère sacré de la représentation de la féminité à Ryûkyû, celle-ci ne serait pas le reflet naïf des traditions archaïques mais comporterait aussi une dimension politique due à l'histoire sociale de l'Etat ancien. Cette question dépasse le cadre de cette étude. On notera toutefois que selon les régions, les femmes détiennent un rôle plus ou moins dominant dans la religion villageoise. Ainsi, dans les îles de Yaeyama, dont Tarama jima (à mi-chemin entre Yaeyama et Miyako), les groupes des hommes peuvent détenir des rôles rituels supérieurs à ceux des femmes, et par suite, un accès réservé à certains lieux de culte ; cf. par exemple, Sumiya Kazuhiko et Josef Kreiner, 1977 ; Patrick Beillevaire 1982.

[12] On peut émettre l'hypothèse que dans le passé, la recherche d'une efficience magique concernait également le choix des officiants en titre masculins. Ainsi, Kubo Noritada (1978, p.469) a relevé dans le village de Hora de Miyako l'existence de la fonction du *san nu nusu*, « le maître qui procède au calcul », dont le critère de choix était le fait de disposer d'une force surnaturelle *shidzu daka* ou *mau daka* (termes équivalents à la notion de *tsudzu daka* ou *sâdaka*, voir infra, p. 14). S'agissant de faits mythiques, on évoquera par exemple le chant de l'*uyagan*, Upuya mabikiriya, (cf. Motonaga Kiyoshi, 1987, p. 526-528). Voir aussi dans la monographie de Patrick Beillevaire (1982, p. 221-222), consacrée au rituel *Sutsu Upunaka* de Tarama, le personnage Uigusku kandunu qui aurait introduit l'usage d'outils métalliques et celui de Kadikalnu Uya, maître dans l'art de construire.

shima, communautés villageoises, et des *mutu,* groupes cultuels à caractère éponyme (où l'affiliation se fait souvent par voie agnatique) ; d'autre part, de celui qui consiste à prendre en charge la maîtrise du destin grâce à un pouvoir de clairvoyance. Le talent qui consiste à « voir » peut découler de pratiques chamaniques ou médiumniques ou encore divinatoires ; en général, ces trois compétences sont considérées comme intimement associées. Pour simplifier, je me référerai à ces deux rôles en utilisant deux termes normatifs du jargon des ethnologues et des historiens : pour le premier, *tsukas*a, prêtresses qui s'occupent de l'organisation rituelle des villages et pour le second, *yuta*[13], spécialistes de la « voyance ». Contrairement aux *tsukasa*, les *yuta* ne disposent pas en général d'une position officielle dans l'appareil rituel villageois. Retenons toutefois que ces deux rôles correspondent à des archétypes du sens commun qui ne reflètent pas la complexité des pratiques[14].

[13] Dans le jargon ethnographique et historique, *tsukasa* désigne souvent toute desservante en titre du village dans les régions de Miyako et de Yaeyama, les « îles périphériques », *saki jima,* du royaume précontemporain. C'est dans ce sens qu'on utilisera ce lexème dans ce travail. Du fait qu'un tel usage n'est pas dénué d'inconvénient, il sera utile de situer le statut sociolinguistique de ces termes dans l'histoire. Le terme *tsukasa*, diffusé dans l'ensemble des îles Ryûkyû (cf. Higa Masao 1983, p. 235- 247), dénote dans les chants rituels de Miyako une femme dotée d'un pouvoir magique exceptionnel, parfois d'origine céleste, et qui est souvent à l'origine d'un culte. Ce fait transparaît aussi dans les noms des divinités des *utaki*, dont bon nombre porte le titre de *tsukasa* (cf. Higa Masao, op. cit et *Miyakojima kyûki* [1707], p. 629). Selon le *Miyakojima kyûki* (livre 1 : *kôshô* 46 [1707]), le culte de l'archipel dans son ensemble s'était déroulé sous la direction de la prêtresse principale, la *ôamu*, assistée de seize *tsukasa* qui représentaient seize *utaki* y compris l'*utaki* principal de Miyako, celui de Harimizu (cf. p. 629-631). Harimizu, dont le nom populaire est Tsukasa ya, « La maison des *tsukasa* », est encore de nos jours l'*utaki* le plus important de Miyako. Il existait toutefois d'autres *utaki*, hormis les seize du culte organisé autour de Harimizu, et ceux-ci étaient reconnus également par le pouvoir (cf. *Utaki yûraiki* (1705-1707), *Ryûkyûkoku yûraiki* (1713) et *Miyakojima kyûki,* livre 2 (*Yôsei* 5 [1727]). Mais quoiqu'il en soit du statut politique des *utaki*, le *Miyakojima kyûki* spécifie que dans **chaque** village administratif (*mura*), il existait vingt à trente femmes qui assumaient les rituels collectifs (cf. p. 631). Quant au lexème *yuta*, il est originaire de la langue d'Okinawa, l'île principale de Ryûkyû. La notion de *yuta* exprime, entre autres, la personnification d'une compétence magique, ce qui peut justifier l'opinion qui attribue à ce terme une étymologie commune avec le lexème japonais d'origine archaïque *ichi* (*itsu*, dans la langue d'Okinawa, cf. Makishi Yôko, 1989, p. 124) qui exprime la notion de « force magique ». Au Japon, le terme *ichi* désigne des femmes aveugles spécialisées dans l'évocation des âmes des morts dans la région du Nord-Est, et des « professionnels de la religion à vocation magique » dans le dialecte du sud de l'île de Shikoku. Une source administrative de 1768 (cf. *Hirarashi shi*, vol. VIII, p.776) atteste que le terme *yuta* (*yota* dans la prononciation ancienne) était utilisé par les fonctionnaires locaux également à Miyako. L'usage populaire de ce lexème doit cependant être bien plus tardif. Ce dernier temps, certains savants, par exemple Okamoto Keishô, utilisent comme générique à la place de *tsukasa* le terme *sasu* . Cet usage reflète une tendance qui consiste à minimiser la différence entre *tsukasa* et *yuta* en considérant les deux comme un type de chaman féminin. *Sasu* est un terme ancien qui figure dans les chants rituels de Miyako où il désigne une femme désignée par le Ciel pour disposer d'un pouvoir magique (cf. Hokama Shuzen et Shinzato Kôshô 1978, p. 18 et p. 39). Pour la terminologie locale pratiquée de nos jours, cf. Kamata 1965 ; Sasaki 1988 ; Takiguchi 1988 ; Shimamura 1993 et Azuma 2006 et note suivante.

[14] Sakura.i Tokutarô 1973 a pu établir dans le domaine des études de Ryûkyû, que les rôles de *tsukasa* et de *yuta* s'inscrivent dans la tradition chamanique indigène. Ainsi, s'agissant de Miyako, il est fréquent que des *tsukasa* cumulent le rôle de chaman, de médium et de devineresse. Ce détail ne peut pas être interprété exclusivement comme relevant de changements hiérarchiques dus aux transformations récentes de la société (cf. par exemple, Kamata Hisako 1965 et Ômoto Norio, 1983). L'existence de personnes disposant des compétences des *yuta* parmi les desservantes en titre des villages a été observée déjà par Charles Haguenauer dans ses notes de terrain de 1930 ; cf. 2010, p. 156 (Haguenauer désigne une « officiante en titre » par le terme *kaminchû* tel qu'il est utilisé à Okinawa, l'île principale de Ryûkyû). Pour aussi importantes que soient ces données, la distinction entre le rôle de prêtresse et celui de *yuta* existe tant dans les représentations que dans les pratiques. On retiendra surtout le fait qu'une prêtresse peut assumer son rôle sans disposer d'une compétence dans l'art de la divination, alors que la pratique divinatoire constitue l'essentiel du rôle d'un personnage dit *yuta*. Par ailleurs, contrairement aux prêtresses villageoises, le *yuta* n'est pas un rôle réservé aux femmes.

C) *Les protocoles de la possession*

Bien que dans l'ethnographie japonaise le terme chamanisme désigne en général tout phénomène de possession qui consiste à manifester un esprit[15], je l'utiliserai ici pour décrire une *expérience* qui implique une relation entre connaissance et déplacement du corps dans un espace dont la représentation a conservé une vision tripartite du monde, à savoir le monde du milieu, le ciel et le tréfonds[16]. Cette expérience est partagée tant par les *tsukasa* que par les *yuta*, mais à des degrés différents. Elle transparaît aussi à travers les descriptions chantées du voyage qui se substituent à l'expérience[17]. Beaucoup de rituels, de comportements ritualisés ou de mythes relatifs à l'origine des rites comportent des motifs chamaniques, comme par exemple la mise en scène d'un voyage dans l'au-delà, parfois accompagné d'une mort symbolique et de l'épisode d'un retour au monde[18].

---

[15] Pour l'importance de la métaphore de la possession dans l'histoire de la religion de l'île principale du Japon, cf. Anne Bouchy 2000, p. 208-210. Bien que j'aie adopté dans ce travail une acception plus large de la notion de chamanisme que celle de Roberte Hamayon, à laquelle Anne Bouchy a recours (cf. p. p. 210-211), je partage le point de vue de Bouchy, à savoir que le fait de traiter systématiquement de « chamans » les praticiens de la religion au Japon, qui pratiquent la possession, fait disparaître ce qui les caractérise dans leur histoire socioculturelle. C'est ainsi que s'agissant de Ryûkyû, le terme « chaman » est devenu dans beaucoup de travaux un synonyme de *yuta (*cf. Lebra 1966, Takiguchi 1988, Smits 2000). Or, il existe des « chamans » qui ne font pas partie de la religion traditionnelle et qui ne peuvent pas de ce fait être considérés comme *yuta*. Un problème se pose aussi pour ce qui est de la relation entre *yuta* et le statut du « chamanisme » dans l'histoire sociale de Ryûkyû. Dans son livre *Visions of Ryukyu*, Gregory Smits identifie le caractère chinois 巫 avec la notion de «femme chamane ». Il considère donc que le mépris que Shô Shôken (1666-1673) témoigne vis-à-vis des pratiques de possession et du rôle central des femmes dans la religion d'une part, et les persécutions des *yuta* par Sai On (1682-1761) d'autre part, s'inscrivent dans les luttes de ces ministres confucianistes contre le chamanisme. Toutefois, le caractère 巫, qui désigne une femme magicienne qui s'apparente à un chaman (ou à un médium), s'utilise aussi dans les textes officiels de Ryûkyû pour désigner les *noro*, les prêtresses fonctionnaires du royaume, et cela sans connotation péjorative. Il s'agit d'un usage fort répandu ; on peut consulter à titre d'exemple le recueil de traditions *Ryûkyûkoku kyûki fuken* (1731) vol. 8 : p. 250-251 ; on notera qu'en sus de l'utilisation du terme *fu* 巫 pour désigner les prêtresses, *noro*, on y trouve (cf. p. 251) le caractère 覡 lu habituellement en la langue de Ryûkyû *toki*, pour désigner des desservantes féminines en titre. En réalité, ce qui est condamné dans le texte de *Kyûyô* (n° 815), cité par Smits pour traduire la notion de « chamanisme », est le domaine de *fujutsu* 巫術, à savoir la « technique » ou la « science », notamment au sens de « magie » et de « sorcellerie » 術 des *fu* 巫 (voir pour ce sens du mot *jutsu* 術 le dictionnaire *Nihon kokugo daijiten*, vol. 10, p. 368 ; cet usage est d'ailleurs conforme au sens de l'idéogramme chinois qui s'applique à la notion de « moyen extraordinaire », notamment au sens de « science », dans le cas des « sciences occultes », d'« astrologie », etc ; cf. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*, par F.S. Couvreur, Kuangchi Press, 1960, p. 820). L'usage du caractère *fu* 巫 pour désigner tant les prêtresses de la religion officielle que les *yuta*, illustre bien entendu la parenté entre les pratiques rituelles communautaires et le « chamanisme ». L'opposition *noro*/*yuta*, et de façon plus large *noro* ou *tsukasa* d'une part, et *yuta (*ou *yota)* et *toki* d'autre part, traduit donc celle entre la religion légitimée par le pouvoir, à savoir la religion des rituels « autorisés » par le régime, et les pratiques magiques rejetées dans l'illégitimité. Cela dit, le terme *jutsu* 術 renvoie à des pratiques maléfiques d'agression magique qui ont été souvent imputées aux *yuta* (cf. Takara Kurayoshi 1989b, p. 238-243). On peut évoquer aussi le terme *ijutsu*, 異術, « techniques magiques hétérodoxes », attribuées à Komarahi devin et sorcier qui aurait vécu à Miyako au XIVe siècle et dont la mémoire est restée gravée jusqu'à nos jours dans les esprits des praticiens de la religion traditionnelle (cf. *Miyakojima kiji*, 1736-1795, HSS, p. 59).

[16] Cf. note précédente. Pour l'importance d'une cosmogonie tripartite dans la religion de Miyako, cf. Motonaga Kiyoshi, 1974 et 1983 ; Okamoto Keishô 1987, p. 338-362 et les descriptions des expériences chamaniques de Madame Nema Tsuruko dans Sadoyama Ankô 1996.

[17] Comparer avec Carlo Severi, 1985.

[18] L'exemple le plus représentatif est le rituel *uyagan* où la nouvelle *uyan* (desservante, notion incluse dans notre générique de *tsukasa*) disparaît dans la « montagne » (l'*utaki*) à l'instar de la fondatrice du rituel de Karimata, Yama no fushirau (il existe d'autres traditions sur l'origine du rituel en relation avec Ôgami jima). Il en va de même de l'héroïne du récit contant l'origine du rituel *kam.uri* des villages (*aza*) d'Irabu et de Nakaji de l'île d'Irabu jima, décrit par Heshiki Yoshiharu 1990. Shibuya Ken, dans une contribution destinée à étayer l'hypothèse de Sakura.i Tokutarô 1973 (op.cit note 14) relative à l'origine historique commune des prêtresse en titre et des *yuta*, rapporte les propos d'une *noro* (prêtresse qui préside au rituel communautaire dans l'île

Il convient ici de dire un mot sur la logique qui préside aux pratiques de la possession mises en œuvre dans le travail de construction de sens où intervient la fonction de « lieux ». Michel Leiris (1958) a montré que la possession peut être au fondement de la **représentation** qui légitime la relation entre un praticien et un ou plusieurs esprits qui l'investissent d'un pouvoir ; à l'inverse, s'il échoue à construire une telle représentation, il risque d'être considéré comme un personnage plus ou moins « dérangé ». Ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que son analyse montre que la possession « culturellement correcte » se traduit par des **protocoles** qui participent du sens commun[19].

Comme W.P Lebra l'avait noté pour l'île principale de Ryûkyû, les séances de guérison des malades durant lesquels le thérapeute entre en « transe authentique » sont plutôt exceptionnelles (1966 : 83). Lors des séances de guérison auxquelles j'ai pu assister, un seul parmi les trois praticiens qui m'ont donné accès à leur cabinet montrait, dans certains contextes, des signes extérieurs manifestant un léger état de possession. Quoiqu'il en soit de l'authenticité de son expérience – donnée invérifiable –, ce cas témoigne d'un protocole de la possession qui diffère de celui de la transe ; en effet, ici il s'agit plutôt ici d'une forme d'« inspiration » réelle ou mimée.

En règle générale, la notion de transe évoque pour nous le phénomène d'une perte plus ou moins importante de la conscience et par suite, de celle de la mémoire. Il est essentiel de noter que cette représentation existe **aussi** dans les protocoles de la possession à Miyako. Les praticiens distinguent entre le phénomène de la transe proprement dite et les états légers de possession qui peuvent s'accompagner par de signes, par exemple d'ordre olfactif, d'une sensation d'un vent, on encore des images, des manifestations des *personae* divines, etc.

En1986, j'ai pu observer un cas de possession accompagnée de transe, qui comportait une perte de l'état ordinaire de la conscience et un risque réel pour la santé lors d'une séance du rituel secret de l'*uyagan* dans l'île Ôgami-jima. Un autre cas d'une possession accompagnée par une forme de perte de la conscience est l'*ukui*, « production de la parole divine », *événement* qui figure dans des récits de vie de *yuta*. S'agissant du rituel *uyagan* à Ôgami-jima, l'état de transe dramatique qui se déroule devant un public est dû, entre autres, à un entraînement assidu que les *tsukasa* devaient consacrer à l'apprentissage de leur rôle[20]. Ce

---

principale de Ryûkyû) recueillis dans le nord de la péninsule. Celle-ci lui décrivit son voyage vers le « lieu » où elle se considérait détenir la vocation de servir comme desservante : appelée par le *kami* à se rendre à son sanctuaire (*miya*) elle y tomba dans un état de *kamdâri*, maladie initiatique. Cet épisode constitua le début de la preuve de son élection divine pour la fonction de *noro* qu'elle avait désirée occuper du fait de ses antécédents familiaux (cf. Shibuya 1991, p. 59). Un autre exemple qu'on peut évoquer à ce sujet est le rituel du *shichi* (*setsu* 節) du village de Sonai de l'île Iriomote qui met en scène le retour de la fille du chef Keraikeda-gusuku (fondateur du lignage noble Kinpô uzu([1457- ?]), disparue dans l'au-delà et revenue au village en tant que divinité de la prospérité, « ressuscitée » lors du rituel. Selon un chant de l'*Omoro sôshi* (n° 454, livre 8 compilé en 1623), qui constitue la source la plus ancienne où figure le lexème *yuta* (prononcé jadis *yota*), ce terme paraît comme l'attribut magique du poète Aka no oetsuki, qui réalise son voyage et son retour de *taniru*, un au-delà situé dans le tréfonds. Il existe deux interprétations de la nature du personnage Aka no oetsuki : la première considère que c'est un poète qui aurait vécu entre la seconde partie du XVe et le début du XVIe siècle (cf. Nakahara Zenchû et Hokama Shuzen 1978, p. 27 ; Ôshiro Morimitsu, 1987) ; la seconde considère qu'il s'agirait plutôt d'un nom ayant le caractère d'un générique désignant le métier de poète (cf. Ikemiya Masharu, *Ryûkyû bungakurô no hôhô*, Tokyo, Sanichi shobô, 1982, p. 184-188, cité par China Teikan, 1994, p. 125, note 29, et Makishi Yôko, 1986, p. 40 et 1991, p.198). L'association entre le métier de poète et la vocation de « chaman-devin », *yuta*, remonte à l'étude de Iha Fuyu, *Yuta no rekishi kenkyû*, parue en 1913 (cf. vol. 9, 1975, p. 342-366) ; nous allons y revenir à la fin de l'article.

[19] Voir à ce propos également Jane Belo, 1976.

[20] Cette dimension de l'apprentissage est en général occultée. En ce qui concerne les peines des débutantes à maîtriser leur rôle de possédées dans l'*uyagan* d'Ôgami jima, cf. Kamata Hisako 1980, p. 114. A Karimata, une officiante âgée m'a décrit comment elle faisait ses débuts en s'entraînant de façon assidue afin de maîtriser son rôle. Pour les styles de possession et leur appréciation par le public, cf. Okamoto Keishô 1987, p. 344-345. En soulignant l'importance du rôle appris, je ne mets pas en doute ni authenticité des symptômes

protocole du « spectacle » était au principe de la légitimation du pouvoir de l'appareil féminin de l'*uyagan* car il constituait une preuve de la « vérité » des chants divins exécutés lors de la transe. Quant à l'événement du *ukui* qui figure dans les récits de vie des *yuta*, il s'agit d'une expérience à caractère privé reconstruite dans le cadre d'un récit hagiographique dont le but consiste également à légitimer un discours de pouvoir. Alors que durant l'*uyagan*, la transe se déroule selon un schéma spatio-temporel codifié *a priori* – s'égarer lors de son parcours rituel est pour les *tsukasa* d'Ôagmi-jima un risque mortel –, le personnage du *yuta*, tout en étant *conditionné* culturellement pour expérimenter le *ukui*, construit le récit qui légitime son autorité de façon *rétrospective*. Mais la présence d'un conditionnement culturel pour expérimenter le *ukui* présuppose l'existence d'une dimension de ritualisation également dans les modalités pour intérioriser le métier de *yuta*, laquelle consiste à réceptionner l'enseignement divin dont le *ukui* est le véhicule. Il n'est donc pas étonnant si peu à peu les *ukui* des *yuta* deviennent, du moins en partie, l'objet d'une production « inspirée » immédiatement « intelligible ». Aussi les paroles que les *yuta* émettent lors des consultations peuvent-elles être perçues, selon le contexte[21], comme des « paroles des dieux ou des esprits », et par suite, comme le produit d'une « inspiration ».

Il existe donc un continuum culturel entre la transe sous sa forme extrême et sa représentation, et ce n'est pas parce qu'un rituel est dépourvu de transes violentes – c'est le cas de la version de l'*uyagan* de Karimata –, qu'il n'appartient pas moins à la représentation de la possession. Le fait que les *tsukasa* revêtues de leurs tenues d'officiantes exécutent un **itinéraire** rituel à travers les **« lieux** » en psalmodiant les chants divins, **suffit** pour leur conférer l'**identité** d'êtres en état de possession manifestant les divinités, *kami.* C'est d'ailleurs ainsi que le rituel est vécu par ces dernières, qui se considèrent comme ayant subi dans les moments forts du rituel une transformation pour devenir des « dieux vivants », *iki gami*. Ainsi, en dépit de la dimension de souffrance qui le caractérise, le phénomène de la possession peut faire l'objet d'un transfert vers un plan sublimé, celui d'un code symbolique capable de s'actualiser comme message : ce dernier se substitue à l'expérience brutale de la transe accompagnée d'une perte plus ou moins importante de conscience.

En somme, la notion de « protocole » de la possession permet d'effectuer un découpage dans cet objet psychosomatique total qu'est la possession et s'intéresser exclusivement à sa fonction de système de significations qui génère une modalité de connaissance du monde et sa légitimation. Ce système de significations permet la construction et même l'invention de narratives qui, dans certains cas, peuvent suffire en tant que moyen thérapeutique. L'objet de cet article consiste à examiner quelle place occupe la notion de « lieu » dans ce système de significations, en particulier pour ce qui est de sa fonction de médiation entre la mémoire, l'expérience de la possession et la pratique divinatoire.

Mais il est temps de nous intéresser à ces agents essentiels dans la construction des représentations collectives que sont les *yuta*.

psychosomatiques qui précédaient jadis les jours du rituel *uyagan*, ni le conditionnement psychologique des praticiennes qui facilitait leur implication dans leur rôle.

[21] Les consultations auprès des *yuta* peuvent être parfois des demandes de conseil qui ne nécessitent pas un état d'« inspiration » surnaturelle. Aussi, les *yuta* décident selon le contexte s'il faut procéder à une divination ou si le bon sens, voire leur connaissance de certains médicaments, semble suffire pour répondre à la demande d'un client.

I. SUR LA NOTION DE *YUTA*

Quelques généralités

La question de *yuta* constitue l'un des mystères les plus fascinants de l'histoire sociale de Ryûkyû. C'est une *persona* du champ religieux dont l'origine ancienne ne fait pas l'ombre d'un doute, mais dont le rôle en amont de l'histoire est difficile à tracer du fait de la rareté de documents. Relégué par le gouvernement de Ryûkyû, suite aux réformes socio-économiques entreprises par Shô Shôken (1617-1675) et Sai On (1682-1761), à une position illégitime, ce *persona* a cependant conservé une vitalité étonnante. La décomposition récente du village et de son appareil religieux a contribué à propulser les *yuta* en position de leaders de la religion traditionnelle à Miyako. Il s'agit majoritairement de femmes. Mais les *yuta* masculins, bien que rares, peuvent avoir une efficacité et une notoriété exceptionnelle. J'ai donc choisi de me référer au personnage du *yuta* en recourant au genre masculin au sens d' « agent » appartenant à communauté d'habitus et à une catégorie professionnelle de praticiens et de ritualistes reconnue par le sens commun.

Précisons toutefois que le terme *yuta,* issu de l'île principale de Ryûkyû*,* semble dénoter essentiellement un personnage de sexe féminin qui, dans l'histoire sociale, est indissociable de celui de *toki*, devin et magicien, son acolyte masculin. On note toutefois des cas de chevauchement d'identités sexuelles dans l'usage de ces deux termes, ce qui complique encore la recherche sur la position de ces agents dans une religion très marquée par la dualité entre les sexes.

Le terme *toki*, au sens de praticien masculin extérieur à l'appareil religieux villageois, a presque disparu de l'usage linguistique actuel[22], de sorte que *yuta* est devenu de nos jours le terme le plus répandu pour désigner ce type de praticiens tant féminins que masculins. A Miyako, les *yuta* sont souvent désignés par le terme local *kamkakriyâ*, « personne inspirée du fait de sa relation privilégiée comme médiateur avec les *kami* ». D'autres termes devenus désuets de nos jours sont *monosu* (*mono shiri* en japonais standard), personne capable de percer la nature secrète des esprits, *hakasho (hakase*) « docteur » ou encore *tokii* (*toki*).

Les identités sexuelles croisées peuvent jouer un rôle important dans la construction de la personnalité des agents engagés dans la voie des *yuta*. Ainsi, N, un *yuta* masculin, considère qu'une personne peut posséder en plus de son sexe biologique un autre sexe sous la forme d'un double à caractère subtil, et affirme disposer parmi ses génies protecteurs d'un alter ego féminin[23]. Un autre *yuta* célèbre de la ville de Hirara, une femme, a un *tsudzu kam* –

[22] Nous reviendrons ultérieurement sur le fait que *toki* désignait une fonction subalterne de « devin-magicien », *toki no ôyako*, dans la Cour ancienne de Ryûkyû. Higa Yasuo rapporte l'existence d'une fonction de *toki* dans l'île de Kudaka, laquelle aurait été abolie, selon son hypothèse, au moment de la suppression de la fonction de la Cour en 1728 (un détail discutable). Il rapporte toutefois que cinq ou six ans avant qu'il n'ait commencé ses recherches sur le terrain, une *yuta* du village vivait toujours dans la maison portant le nom *toki y*a. Il avance donc l'hypothèse qu'elle aurait pu jouer un rôle dans la détermination des jours destinés aux rituels (cf. Higa Yasuo, 1993 vol. I, p. 156). Sadoyama Anko (1996, p. 296) mentionne le fait que le terme *toki* fut utilisé aussi dans le langage local de Miyako comme équivalent de *yuta*.

[23] Un *yuta* peut posséder plusieurs *tsudzu kam* et découvrir, au cours de sa carrière, de nouveaux ancêtres divins qui occuperont ce rôle.

un ancêtre divin – masculin[24]. Le cumul d'un autre sexe se perçoit également chez certaines *tsukasa* qui assument des rôles rituels masculins[25].

Ce sont les *yuta* qui jouent aujourd'hui le rôle de principaux gardiens de la mémoire de la religion traditionnelle dans le nord de l'archipel de Miyako où j'ai effectué mes enquêtes[26]. Un tel rôle coexiste avec la propension à « inventer » – qu'il s'agisse de ré-interprétations des croyances existantes ou de l'introduction de nouvelles pratiques religieuses. Le pouvoir d'invention fait partie de l'habitus des *yuta* tel qu'il est connu dans l'histoire sociale. Un extrait tiré d'une interdiction de pratiquer le métier de *toki yota* établie par l'administration de la Cour (sans comporter de date) illustre ce fait[27] :

> « En ce qui concerne les *toki yota* (時よた), alors que depuis longtemps sa majesté a interdit leurs activités[28] en promulguant des sanctions à leur encontre, ces règles ne sont respectées nulle part. Il est parvenu à nos oreilles que ces derniers temps, ils connaissent une grande prospérité et qu'en outre, prétendant pratiquer l'art d'*ekidô* 易道[29], ils ne

[24] Cf. Sadoyama Ankô, 1996, p. 205-212.

[25] Ce fait, constaté lors de mon travail sur le terrain sur plusieurs rituels à Miyako-jima et dans l'île principale de Ryûkyû, a été observé aussi par Haguenauer en 1930 (cf. 2010, p. 178, 161 et 239). Voir aussi le cas de la nouvelle religion *Seiten Kôshin* dans Sakura.i Tokutarô, 1974, p. 330.

[26] Je n'ai pas travaillé dans l'île de Tarama (située à mi chemin entre Miyako et Yaeyama) qui est souvent plus proche, culturellement parlant, de l'aire des îles de Yaeyama que de celle de Miyako.

[27] Cf Takara Kurayoshi 1989 a, p. 250-251. Cette interdiction est adressée à Kumemura, un village près de Naha habité principalement par des immigrés de la Chine dont bon nombre représentait l'élite lettrée de Ryûkyû. Takara avance toutefois l'hypothèse que le texte devrait avoir été adressé également à d'autres fonctionnaires des *magiri*, les circonscriptions administratives du royaume Ryûkyû. En fait, bon nombre des textes interdisant l'activité des *toki yota* sont des décrets conservés dans des archives locales (cf. Takara, 1989 a, p. 229 et p. 246). Takara rapporte d'autres matériaux qui illustrent que les *toki yota* étaient réputés pouvoir manipuler les esprits des morts et des vivants (*ikiryô* et *shiryô*), ce qui correspond aussi aux activités des *yuta* encore pratiquées de nos jours (cf. ibid. 1989 a, b, et tout particulièrement, 1989b, p. 238-243). J'ai pu constater en travaillant sur le terrain que non seulement des *yuta,* mais aussi des desservantes en titre des villages se trouvaient impliquées dans des pratiques de sorcellerie.

[28] Il est question du décret de 1728, qui figure dans *Kyûyô*, vol. 11. Il est dû à Sai On qui a été nommé à cette année à la tête du gouvernement (Takara 1989 b, p. 178). Un décret interdisant l'exercice du métier de *toki yota* destiné aux îles Kume-jima, Yaeyama et Miyako fut promulgué aussi en 1768 (cf. Takara 1989, p. 229 et p. 246). On notera que dans ses études datant de 1989, Takara est revenu sur sa considération de l'histoire des persécutions des *yuta* : dans la rubrique *Toki yuta jajutsu kinshirei* (ODJ, vol. II, p. 925), il dresse une liste d'interdictions qui remonte à *Haneji shioki* (1667), ce qui est inexact. Voir aussi pour la question des persécutions des *yuta* Gregory Smits 2000, p. 113-117.

[29] Selon l'hypothèse de Takara (1989b p. 252), *ekidô* signifierait dans ce contexte *sanjinsô* (*sanzesô* 三世相), un art divinatoire combinant des techniques de l'*onmyôdô* avec une vision karmique de l'existence issue du bouddhisme. Haguenauer, dans ses notes de voyage de 1930, distingue *yuta* et *sanjinsô* ou *ekisha* (cf. 2010, p. 114). Il mentionne également un cas où les consultations d'une *yuta* se déroulaient suite à une divination effectuée chez un *toki* (ou *ekisha*) devin masculin : c'est la *yuta* qui servait dans ce cas d'intermédiaire pour manifester les divinités et les prier (cf. p. 261). Il existait apparemment dans le passé des *toki yota* époux oeuvrant en couple (cf. Takara 1989a, p. 246 et 1989b, p. 176). William P. Lebra distingue toutefois les *yuta*, « femmes-chamanes », dont la divination repose sur l'oracle (il souligne, on l'a vu, que le phénomène de la transe est cependant rare lors des séances de consultation des *yuta*), et les *sanjinsô*, devins masculins dotés d'une certaine érudition et jouissant même d'une considération sociale de la part de certaines personnes cultivées (cf. 1966, p. 86-87). Lebra avance l'hypothèse qu'auparavant, les *sanjisô* auraient joui davantage de l'estime que ce qu'il a pu constater en séjournant à Okinawa. Le plus important pour la lecture de notre texte est l'information rapportée par Lebra comme quoi dans le passé les grands *sansjinsô* étaient dotés d'une véritable érudition ; ils avaient été formés à lire le chinois, et certains semblent même s'être rendus en Chine pour se perfectionner (cf. ibid. p. 87-88). Lebra effectua ses recherches à Ryûkyû dans les années 1955-1957, et la dernière information émane d'une personne qui semble avoir, alors qu'elle était encore jeune, connu Kume-mura. Kume-mura, le village ou le quartier chinois de Naha, était sous le régime pré-contemporain le centre scolaire du royaume. On peut donc postuler qu'*ekidô*, renvoie dans notre texte à la notion d'art divinatoire fondée sur une érudition véritable car lettrée, où les techniques qui participent des théories du *ying* et de *yang* et des cinq agents occupent

cessent de proférer des paroles vides et sans fondements. Les gens égarés par ces « explications sans fondements » (*kyosetsu* 虚 説) pensent témoigner de leur croyance dans les dieux en leur faisant exécuter secrètement de multiples rituels. Les *toki yota* se déplacent aussi à travers les campagnes, et dans les maisons où ils se trouvent conviés, ils organisent des rituels pour les divinités et se montrent d'un appétit insatiable [pour accaparer des richesses] (…) Ces rites sont l'œuvre du mal, une entrave à la juste voie, car pour quelle raison, lorsque maladies ou malheurs se succèdent, les gens doivent-il s'égarer dans les doutes et attribuer ces faits à l'insuffisance des rituels effectués pour faire montre de leur dévotion aux dieux[30] ? Etre frappé de la sorte par des calamités reflète le jugement (*sata* 沙汰) d'un destin insondable (*ji.un* 時運, « le mouvement du temps qui la volonté du Ciel »). Il est fondamental que les gens réalisent profondément cette vérité (…).

Ce texte fournit un certain nombre de données communes à l'ensemble des îles Ryûkyû pour ce qui est du métier du *yuta* tel qu'on peut l'observer sur le terrain: a) le recours aux pratiques divinatoires d'origine continentale ; b) le fait d'exécuter des rituels pour leurs clients, notamment dans leurs maisons, et ce lorsque les dévotions de routine ne suffisent pas pour écarter la mauvaise fortune ; c) le savoir-faire interprétatif destiné à rendre intelligibles des faits qui ne peuvent pas l'être par un entendement humain.

Le décret, qui recommande de substituer à de telles pratiques une croyance inconditionnelle dans les institutions religieuses traditionnelles, laisse entendre que l'opposition des autorités aux activités des *toki yota* répondait, entre autres, à une volonté de faire de l'orthodoxie religieuse le fondement de l'organisation sociale[31]. Il trahit donc une crainte des autorités vis-à-vis des *toki yota* considérés comme détenteurs d'un pouvoir symbolique susceptible de devenir un moteur de remaniement de la hiérarchie. Cet aspect de l'histoire sociale des persécutions de *toki yuta* transparaît dans plusieurs autres textes, mais cette question dépasse l'objectif du présent article[32]. On se contentera de noter qu'il est difficile, au stade actuel des recherches sur l'histoire religieuse de Ryûkyû, d'estimer dans quelle mesure les interdictions d'exercer le métier de *toki yuta* ont fait l'objet d'une application systématique[33].

---

une place centrale, que les *toki yota* prétendent posséder, alors qu'ils en sont ignorants. Takara nous présente d'ailleurs un autre texte rédigé dans ce sens : « Les *toki yota* ainsi que ceux qui empruntent le titre [de spécialiste] d'*eikdô* et qui, proférant des explications vides (…) » ; cf. ibid. 2010, p. 249. Voir aussi Gregory Smits 2000, p.116.

[30] L'attribution de la causalité du malheur à l'insuffisance des rituels effectués pour les dieux et les ancêtres est une caractéristique tant de la religion de l'île principale du Japon que de Ryûkyû, notamment de nos jours. William P. Lebra l'avait d'ailleurs bien soulignée dans son ouvrage classique sur la religion d'Okinawa ; cf. p. 32.

[31] Un autre souci évident est d'ordre économique : les *toki yuta* semblent avoir entraîné leurs clients de toutes les conditions sociales à des dépenses somptuaires ; voir Gregory Smits 2000.

[32] Cf. par exemple, le cas d'Akata no kami, dans *Kyûyô*, livre 9, p.668.

[33] Les études d'Iha Fuyu (1913; cf. *Iha Fuyû zenshû*, vol. 9, 1975) avaient instauré pendant longtemps une tradition historiographique considérant le *yuta* (i.e. les *toki yota*) comme la cible permanente de persécutions politiques. Takara (1989a ;1989b) et Dana Masayuki (1992) considèrent cependant que les interdictions d'exercer ce métier restaient en général lettre morte. Il existe toutefois des traditions orales, par exemple à Tarama-jima, qui suggèrent que des persécutions locales eurent régulièrement lieu durant la période précontemporaine (Tanigawa Ken.ichi, 1994, p .361). On notera par ailleurs, d'une part que la dégradation d'une activité religieuse dans l'illégalité est au principe d'une position vulnérable lors de l'éclatement de conflits sociaux ou de crises, et d'autre part, que la condamnation du métier de *yuta* comme illégal figure dans le droit coutumier des circonscriptions administratives du royaume pré-contemporain (cf. Yonaguni Noboru, *Yuta torishimari,* dans ODJ, vol. III, p. 780 et les accusations de sorcellerie rapportées par Takara Kurayoshi 1989b, p. 238-243). On notera également la violence des mesures prises à l'encontre des *yuta* par l'Etat contemporain, dont l'offre promulguée en 1938 de rétribuer de la somme de 20,000 yen toute personne qui dénoncerait un *yuta* aux

En ce qui concerne notre étude, on retiendra surtout le fait que le décret signifie que les *yuta* sont consultés pour **agir** sur le destin et le **modifier,** ce qui est encore vrai de nos jours et constitue même l'essentiel de leurs activités[34].

> S'agissant de la notion de « destin », la conception traditionnelle de celle-ci repose sur la croyance en Tendô, la Voie du Ciel, (ou encore dans le Ciel, Ten, tout court) indissociable du culte du Soleil (Teda)[35]. Tendô reflète l'ordre légitime des choses, tant pour ce qui est de la hiérarchie sociale que de la destinée individuelle. La personne qui peut agir sur le destin prouve ainsi son élection par Tendô (par le Ciel) en qualité d'agent qui exprime sa volonté. Ainsi, aujourd'hui encore, les *yuta* disent avoir obtenu du Ciel un registre, *chô* 帳, qui matérialise leur investiture en tant que ses agents. Un chant divin ancien de Karimata suggère que l'investiture par le Ciel, Ten, symbolisait de façon générale la vocation des desservantes du culte indigène[36], ce qui expliquerait l'expression « recevoir le *chô* » (au sens d'avoir été désigné par le Ciel) qui était encore employé récemment, notamment par les *tsukasa* de Karimata.

Fiction, invention et « sens commun »

Etre *yuta* implique donc une compétence pour construire une causalité explicative de l'origine de la souffrance et la manière d'y remédier, notamment dans des cas particulièrement tragiques. La vocation de la fiction comme moyen thérapeutique m'a été avouée par N comme « nécessaire ». De façon générale, la construction de récits étiologiques fait partie d'un pouvoir d'invention qui caractérise tout *yuta* digne de ce nom et contribue à rénover en permanence traditions narratives et rituels (Shimamura 1993). Les plus importants parmi les *yuta* disposent d'une part d'un « savoir total» sur leur microsociété, et d'autre part d'un savoir-faire spécialisé qui fait partie d'une « culture intermédiaire[37] ». Mais à côté de personnages dotés d'une perspicacité exceptionnelle et d'une grande « érudition » – qui jouent le rôle d'*auctor* du mythico-rituel dans le champ de la religion traditionnelle –, il existe des *yuta* qui ne connaissent que quelques recettes qu'ils appliquent systématiquement. Par ailleurs, tout *yuta,* même le plus perspicace, invente à partir d'un nombre limité de schèmes d'un savoir commun où peuvent se glisser des représentations sociales nouvelles et « savantes » par rapport aux traditions[38]. Il est par conséquent logique que les grands *yuta*

---

autorités (cf. Yonaguni Noboru op.cit). Selon la monographie de Higa Yasuo, à Kudaka-jima, c'est au début des années de l'ère showa que les représailles à l'encontre de *yuta* deviennent significatives (1993, p. 156-157). Rien n'indique toutefois que les *yuta* aient été marginalisés dans l'ensemble des régions ; leur position semble avoir été particulièrement forte dans le nord de l'île principale de Ryûkyû (cf. Sakura.i Tokutarô 1973, p. 393 et Shibuya Ken 1991) et à Miyako-jima (à l'exception de Tarama) où certains auteurs considèrent que les *yuta* féminins auraient dû toujours faire partie des organisations rituelles des officiantes communautaires, cf. notes 13 et 14.

[34] Je dois cette information à Monsieur Sadoyama Ankô.

[35] Tendô ou Ten tout court, au sens de destin personnifié comme l'ultime agent divin, identifiable avec le soleil, Teda, est une notion de la pensée politique qui précède la nouvelle idéologie confucianiste de Sai On (cf. Gregory Smits, p. 59-6 et p. 94). Il est intéressant de retrouver cette représentation dans la pensée religieuse populaire véhiculée jusqu'à nos jours à Miyako-jima. On notera qu'un *utaki* consacré à Tendô existe à Karimata ; voir aussi note suivante.

[36] Cf. Hokama Shuzen et Shinzato Kôshô 1978, p. 18 et p. 39.

[37] Cf. notamment Watanabe Yoshio 1990.

[38] En dépit du fait que les « prophètes » (au sens de Max Weber reformulé par Pierre Bourdieu 1971) fondateurs de nouveaux mouvements religieux à Ryûkyû présentent le même habitus que les *yuta* (Sakura.i 1973, p. 379-416 ; Shimamura 1992), il nous semble nécessaire de considérer que les *yuta* proprement dit font partie de la religion indigène indissociable du village, tandis que les fondateurs de nouvelles religions prennent leur place dans l'histoire sociale générale du Japon contemporain.

soient à la fois des gardiens de la mémoire et des intermédiaires qui importent dans les milieux populaires des représentations sociales issues des classes dominantes et des religions de la « Grande Tradition » (Dana Masayuki 1992 : 86-94).

II. L'ESPACE SOCIAL DE LA RELIGION INDIGENE

Complémentarité et antagonisme entre *tsukasa* et *yuta*

S'agissant de Miyako (mais aussi d'autres régions), les *yuta* font partie d'un système – celui d'une religion villageoise et régionale –, où leur rôle de devin est essentiel. Ce rôle peut être occupé par des *yuta* qui œuvrent pour leur village natal[39], mais l'appel à des *yuta* « externes » est fréquent dans un certain nombre de cas[40]. Ainsi, certains *yuta* qui jouissent d'un prestige extra local sont régulièrement consultés en vue de trouver une solution à un problème difficile, voire pour obtenir un arbitrage lors de litiges qui concernent des projets de réforme du culte communautaire. Il existe par ailleurs une coutume très répandue dans l'ensemble des îles de Ryûkyû qui consiste à envoyer en missions des officiantes en titre d'un village pour consulter un ou une *yuta* résidant au loin à propos de ce que sera l'année à venir. La résidence à l'extérieur du village a par conséquent un rôle déterminant pour définir certains profils de consultations des *yuta* que les *tsukasa* effectuent au nom de la collectivité. Le critère territorial est par ailleurs essentiel pour le choix des *tsukasa* qui sont en principe des femmes nées dans le village[41].

Les *tsukasa* et les *yuta* ont en commun le fait d'être *sâdaka*, c'est-à-dire être dotés d'une force spécifique située au sommet de la tête, *tsudzu*, qui appartient à une *persona* divine, le *tsudzu kam.* Dans le cas d'une *tsukasa,* il s'agit de la divinité tutélaire d'un lieu de culte de son village natal, et dans celui d'un *yuta*, c'est en général un « ancêtre » proche ou lointain. On notera toutefois qu'un *yuta* peut se construire au cours du temps plusieurs *tsuduzu kam*, c'est-à-dire « (re)découvrir » des ancêtres nouveaux choisis dans l'histoire légendaire collective[42]. L'appropriation d'un *tsudzu kam* assumant le rôle d'un alter ego présuppose des épreuves préliminaires, *kamdâri*, qui se traduisent par une période pendant laquelle la *persona* divine maltraite son double humain. Le *kamdâri* peut être caractérisé tant par des désordres mentaux que par des pathologies que la médecine ne peut pas soigner[43]. En général, les troubles psychiques sont bien plus violents chez les *yuta* que chez les *tsukasa.* On rappellera que les premièr(e)s sont réputé(e)s « voir » les choses cachées, alors que les secondes sont plutôt censées manifester les divinités lors de certains rituels.

---

[39] Sakura.i 1979 ; Shimamura 1993 ; Azuma 2006.

[40] Noguchi 1972, p. 274-275 ; Ômoto 1983 ; Sasaki 1988 ; Shimamura 1993.

[41] Kamata Hisako 1980 rapporte que s'agissant du rituel *uyagan* d'Ôgami-jima, il existait des postes spécifiques pour des « *uyagan* jeunes » (*uyagan* signifie une divinité disposant du rang de chef suprême du village) qu'on conférait à des femmes nées à l'extérieur du village.

[42] Ce fait est considéré comme émanant de la faculté des *yuta* de remonter le cours du temps. Il existe donc une homologie entre « temps » et « histoire » conçue comme récit – ou plus précisément « histoire » identifiable avec une matrice narrative qui sert de fondement à la production des *yuta*.

[43] Le récit hagiographique de Yonaha Mega (la fondatrice du culte de l'*utaki* de Banko yama à Miyako), ne mentionne pas de période de maladie initiatique. Okamoto Keishô, qui avait recueilli ce récit, fait allusion à un autre type de mauvaise possession traduite par des pertes successives des enfants lors des accouchements. Yonaha Mega subissait ces pertes d'enfants désirés tant qu'elle n'avait pas accompli sa mission auprès des *kami* (cf. 1989, p. 555).

Une véritable interdépendance caractérisait dans le passé les relations entre *yuta* et *tsukasa,* et ce avant que les candidates pour les postes de prêtresses villageoises ne se fassent de plus en plus rares. C'était les *yuta* qui entérinaient le choix des *tsukasa* – parmi les candidates désignées par les villageois – en recourant à la divination[44]. Mais ni la guérison progressive des *yuta* de leur *kamdâri*, ni l'aboutissement de leur parcours initiatique ne peut s'accomplir sans prendre le chemin du pèlerinage, notamment vers certains *utaki* incontournables situés à Miyako[45]. Or, les *utaki* sont, pour la plupart, des lieux de culte villageois confiés aux *tsukasa* auxquelles on doit s'adresser comme intermédiaires pour effectuer prières et dévotions d'usage.

Une telle dépendance à l'égard des *tsukasa* caractérise toute l'existence d'un *yuta* ordinaire. Toutefois, les grands *yuta* cherchent à s'affranchir dès qu'ils le peuvent de cette tutelle, ce qui n'est pas toujours réalisable dans les cas des *utaki* redoutés pour leur force.

Les *yuta* célèbres ont tendance à tenir un discours méprisant sur les *tsukasa* qui se contentent de leur rôle de ritualistes héréditaires sans détenir ni pouvoir magique ni l'intelligence de la nature cachée des choses (Takiguchi 1988). De nos jours, un grand nombre de *yuta* féminins finissent par occuper des postes de *tsukasa* ; cette trajectoire ne semble pas refléter exclusivement le déclin des institutions villageoises, mais aussi une donnée structurale qui pourrait expliquer, entre autres, la profusion des titres anciens des officiantes villageoises (précisons à nouveau que le terme *tsukasa* nous sert de générique conformément à un certain usage dans la littérature savante). J'ai pu recueillir une information qui va dans ce sens à Karimata : lorsqu'une femme s'avérait posséder des dons chamaniques et médiumniques exceptionnels, elle finissait par rejoindre le corps des desservantes, et ce malgré la dominance du facteur de l'hérédité

[44] La pratique qui consiste à confier l'élection d'une desservante en titre à une décision divine en recourant à la divination s'observe dans l'ensemble des îles Ryûkyû, notamment pour ce qui est du cas des *noro*. Miyagi attribue l'origine de cette pratique aux changements sociaux dus à l'annexion des îles Ryûkyû à l'Etat japonais (cf. pour la *noro* et les desservantes en général, 1979, p. 204-209, et pour la question de *tsukasa* ODJ, vol.II, p. 811-812). Il semble toutefois qu'il faut distinguer entre la modalité d'élire les *tsukasa* de façon « démocratique », entrée en pratique à Miyako-jima après son rattachement à l'Etat japonais (voir l'exemple d'Ikema-jima, décrit par Noguchi Takenori, 1972, p. 214), et le procédé d'élire une *tsukasa* grâce à la divination. La succession à une position par voie héréditaire n'est pas contradictoire avec la divination lorsque le droit héréditaire ne repose pas sur une succession linéaire mais bénéficie à plusieurs souches ou lignages. Miyagi rapporte plusieurs cas de cette configuration de l'hérédité concernant la succession à la position de *noro* dans l'île principale de Ryûkyû (cf. 1979, op.cit., p. 204-215). Or selon Tomiyama Kazuyuki (1998, p. 68-71), dans certains villages de Ryûkyû, la succession à la position de *noro* s'effectuait déjà durant la période du royaume pré-contemporain sous forme d'élection de la candidate parmi certaines souches des ayants droit. De nos jours, Shibuya Ken a observé le même phénomène sur le terrain dans le nord d'Okinawa ; cf. 1984, p. 53-63. S'agissant des villages de Karimata, d'Ôgami-jima et de Shimajiri à Miyako-jima, pendant toute la période où j'ai effectué des recherches sur le terrain les positions des desservantes en titre y restaient réservées à un certain nombre de maisons ; cela n'empêche qu'un *yuta* était consulté avant la nomination d'une desservante divine. On peut conjecturer que le recours à la divination avait parfois un caractère purement rituel, à savoir que la divination aurait consisté à légitimer une décision déjà prise, notamment lorsqu'il n'existait qu'une seule candidate possible (c'était le cas de Ôgami-jima, une toute petite île, mais aussi de Karimata, lorsque les candidates aux rôle des desservantes en titre ont fini par se faire rares). En fait, le rôle du *yuta* consiste non seulement à jouer celui d'arbitre en cas de conflits entre plusieurs ayants droit (cf. Miyagi, Tomiyama, Shibuya, op.cit), mais encore de caution : le jugement divinatoire doit garantir que la candidate a été réellement choisie par le *kami* pour devenir sa desservante attitrée et bénéficie donc de sa protection. On notera qu'accéder à une position de *tsukasa* (ou de *noro*) sans avoir été désignée au préalable par le *kami* pour accomplir une telle fonction est une entreprise dangereuse, punie sévèrement par la divinité et qui peut se solder par la mort de la personne. Le rôle du *yuta* pour décider du choix de desservantes des *kami* a été observé aussi par Haguenauer : cf. 2010, p. 100.

[45] On peut citer Ôharazu (Uparazu), Harimizu (Tsukasa–ya), Banko yama, Akazaki.

pour la succession aux fonctions rituelles[46]. On rappellera cependant que le fait d'être née dans le village était essentiel pour occuper un rôle dans l'*uyagan* de Karimata[47].

La lecture des chants de la tradition orale en rapport avec les grands rituels anciens de Miyako, et en particulier de ceux de l'*uyagan* des villages Karimata, Shimajiri et Ôgami, indique que certaines positions-clés féminines de la religion communautaire devaient leur origine à un archétype qui participe de la *persona* de *yuta* disposant de pouvoirs exceptionnels[48]. En fait, *l'uyagan* d'Ôgami-jima a été fondé par une *tsukasa* chamane dite la « *tsukasa* métaphorisée comme un bateau », dont les pérégrinations rappellent les récits de certains *yuta* qu'on peut recueillir encore de nos jours. L'histoire de la fondation de *l'utaki* de Banko en 1930 illustre comment Yonaha Mega, une femme qui disposait d'un habitus de *yuta*, devint l'ancêtre fondateur d'un nouveau culte ; elle avait « découvert » l'*utaki*, ainsi que les puissances divines qui l'habitent, lors de voyages nocturnes effectués en compagnie de deux esprits qui s'étaient présentés comme ses divinités gardiennes. Banko yama a été intégré au panthéon des *utaki* de l'archipel, y occupant une place majeure en tant que « lieu » de médiation avec l'au-delà. Quant à Yonaha Mega, elle a fait l'objet d'une déification en tant que *tsukasa kam* – divinité ancestrale d'une lignée féminine dont les héritières portent le titre *tsukasa*[49].

Un autre détail illustrant la complémentarité entre les rôles de *yuta* et de *tsukasa* est la mémoire d'un magicien légendaire, Komarahi (Kubara pâdzu dans le dialecte local), qui aurait vécu au XIVe siècle, partagée par les praticiens de la religion traditionnelle. Selon la légende, ce chef local[50] tua le fils d'un magicien rival du Japon venu à Miyako, mais il finit par mourir du fait d'un rite en retour accompli par ce dernier. Suite à un conseil prodigué par une *yuta* du village au début du siècle dernier, l'emplacement de la maison que Kubara Pâdzu est censé avoir occupé à Karimata a été érigé en lieu de culte. Beaucoup de prophéties à propos de l'avenir de Miyako sont attribuées à Kudara pâdzu. L'une d'entre elles, de tradition orale[51], relative à l'apparition de sept cargos qui marqueront la fin de l'archipel, m'a été contée sous forme de chant en 1987, lorsque j'étais sur le terrain. L'informatrice qui faisait partie du groupe des *tsukasa* de l'*uyagan* effectuait aussi des rituels de guérison dits « privés » dans les maisons des habitants du village. La continuité entre les rôles de *yuta* et de *tsukasa* s'observe donc dans les deux

---

[46] Cf. note précédente.

[47] Il s'agissait toutefois à l'origine d'un rituel ouvert aux femmes de « bonne condition » extérieures au village ; cf. *Ryûkyûkoku yûraiki*, « Registres sur les origines du royaume de Ryûkyû » (1713), p. 589-590. Par ailleurs, le registre associé à la carte de Miyako-jima dressée sur l'ordre de Satsuma (Miyako, Yaeyama ryô shimaezuchô (1644), HSS, vol. III, *Shiryôhen* 1, p. 601), indique qu'en 1644 Karimata n'était pas un simple « village administratif », *mura*. Il existait une circonscription administrative, *magiri*, portant le nom Karimata. Celle-ci comportait : a) deux *mura* Karimata et Nema (devenus ultérieurement le « village », *mura*, Karimata, tel qu'on le connaît de nos jours) ; b) trois autres *mura* Shimajiri, Ôgami et Ikema. Autrement dit, Karimata désignait jadis un « village », *mura*, chef-lieu du *magiri* portant le même nom. Ce chef-lieu dit le *mura* Karimata était bien distingué de l'autre partie, le *mura* Nema, du village actuel. Se pose bien entendu la question de savoir de quelle période daterait le village actuel, mais ce problème dépasse notre propos. En tout cas, une reconstruction de l'*uyagan* et des chants qui lui sont associés devrait tenir compte davantage de l'histoire politique.

[48] Hokama Shuzen, Shinzato Kôshô, 1978, *Kârabâru no fusa*, p. 172-176.

[49] On notera toutefois que de nos jours, le terme japonais *kaminushi* est utilisé souvent à la place de *tsukasa* ; c'est ce qui est rapporté par Okamoto (1989, p. 555) et c'est ce que j'ai pu constater lorsque j'ai interrogé la petite fille de Yonaha Mega en 1997. La fondatrice (ou dans d'autres cas, le fondateur) d'un culte devient un *kami* d'un type spécifique qui ne doit pas être confondu avec les *kami* originaires du « lieu » et de ceux ont choisi d'y apparaître « plus tard ».

[50] Selon le *Miyakojima kiji* (1736-1795), Komarahi serait originaire du village Tsuken de l'île principale de Ryûkyû. Il était venu à Miyako avec sa sœur pour s'installer dans le village de Shirakawa et serait venu à Karimata pour s'y réfugier lors des guerres qui ravageaient alors Miyako (cf. HSS, p. 59).

[51] Pour l'ensemble de prophéties attribuées à Kubara pâdzu, cf. Taira Shinryô, 1989, p. 1-20.

sens : de même que les *yuta* peuvent devenir des *tsukasa*, de même beaucoup de ces dernières officient aussi en tant que guérisseuse privées[52]. En principe cependant, les *tsukasa* qui pratiquent le métier de guérisseuse n'ont pas l'efficacité des grands *yuta* – surtout en matière de divination : leurs services se bornent à effectuer des rituels de guérison qui concernent des cas de possession bénins[53]. Enfin, ajoutons que tant les *yuta* que les *tsukasa* sont engagés par des clients pour assumer les rituels de routine du culte domestique et accomplir des prières adressées à certaines divinités protectrices de la maison.

Un problème essentiel est celui des rapports des *tsukasa* et des *yuta* avec le culte des morts. Du moins dans les localités où j'ai travaillé, les *tsukasa* devaient observer la plus grande distance vis-à-vis des morts récents. Par exemple, il leur était interdit d'assister aux funérailles et ce même lors du décès d'un proche. Il en va de même de certains *yuta,* alors que d'autres sont au contraire des médiums spécialisés dans la communication avec les morts (Takiguchi 1991 :19). Il existe également des *yuta* qui peuvent rendre un culte à tous les esprits, ceux des *kami* (« divinités vivantes ») comme ceux des morts (*rei* ou « *kami* morts »). Mais les tabous vis-à-vis de la mort qui concernent les *tsukasa* n'empêchent pas que s'agissant d'un rituel comme l'*uyagan* (pratiqué à Karimata jusqu'en 1996), la relation entre les morts et les ritualistes féminins occupait une place centrale. Se pose donc le problème de savoir quelles auraient pu être les modalités anciennes de culte des ancêtres collectifs et/ou de l'exorcisme des esprits jugés maléfiques dans cette partie du nord de Miyako. Le concept de *sorei* 祖霊 de l'ethnologie japonaise (il désigne des morts qui acquièrent au cours du temps un caractère purifié, évoluant vers l'état d'ancêtres collectifs à caractère indifférencié) ne peut servir d'outil interprétatif que pour une infime partie du rituel *uyagan.* Il s'agit de la séquence appelée *yukui* – prière pour l'abondance des récoltes – qui se déroulait devant une grotte contenant des ossements située au bord de la mer. D'autres types de morts faisaient leurs apparitions dans d'autres séquences de l'*uyagan* : des esprits maléfiques et des revenants, dont ceux de naufragés, et les âmes des *tsukasa* n'ayant pas pu se réincarner dans une personne vivante. Ces dernières étaient rejetées hors de l'espace de l' « habité »[54], dans un « lieu » situé au sud du village portant le nom d'Oksunâbida, « Rivage au large de la mer ».

Ajoutons que les *yuta*, même ceux qui répugnent d'ordinaire à tout contact avec les esprits de morts, doivent se rendre à Banko yama, « lieu » visité, entre autres, par des esprits de *mal morts.* Une *yuta* appartenant à cette dernière catégorie m'a décrit une expérience vécue alors qu'elle effectuait une réclusion rituelle à Banko yama pendant toute une nuit. A cette occasion, elle put dialoguer (tout en laissant fermée la porte du bâtiment où elle séjournait) avec l'esprit démoniaque d'un chef du « milieu » (*yakuza*) tué dans un accident de voiture. Plus tard, la mère de ce dernier vint la consulter dans son cabinet au sujet des démarches à entreprendre afin d'apaiser l'esprit de son fils. Un autre *utaki* où doivent se rendre en pèlerinage – au moins une fois dans leur vie –

[52] Sadoyama (1996 : 268-269) indique que sa grand-mère maternelle était une *yuta* spécialisée dans des pratiques médiumniques ainsi que dans l'accomplissement des rituels qui touchent aux âmes des morts (*masai munu*), alors que sa grand-mère paternelle avait détenu la fonction d'officiante en titre de *yu-zasu*. Il existait donc des relations de parenté entre familles dotées d'un pouvoir spécifique, détail que j'avais remarqué aussi à Karimata. Ainsi, l'une de mes informatrices, une *yuta*, était issue d'une souche qui comportait plusieurs maisons qui détenaient des rôles héréditaires dans l'*uyagan*. Elle se considérait, au même titre que les desservantes en titre, comme investie d'une vocation d'oeuvrer pour le bien collectif du village.

[53] Cf. aussi Azuma Mokoto, 2006.

[54] Je fais ici allusion au célèbre texte de Martin Heidegger, « Bâtir, Habiter, Penser » : « Habiter, est être mis en sûreté (…) », cf. p. 176, dans la traduction française de Jean Beaufort.

l'ensemble des *yuta* et des *tsukasa*, et où transitent des esprits de morts, est celui d'Uparazu situé à Ikema. Il s'agit d'un *utaki* considéré comme la « porte » menant vers l'au-delà pour les malades condamnés à mourir. En conclusion, malgré les tabous qui entourent la mort et le fait que seuls certains *yuta* peuvent accomplir des rites nécessitant un contact direct avec les morts, tous les praticiens de la religion indigène sont impliqués d'une façon ou d'une autre dans des « moments » ou des « lieux » où figurent des esprits de morts, lesquels peuvent être démoniaques.

Le rituel de l'ensemencement des *kôra*

C'est le voyage vers les « lieux » où résident les esprits (*kami*, divinités et/ou génies) qui est au fondement de la puissance des *yuta* – qu'il s'agisse d'un parcours chamanique effectué en rêve ou d'un pèlerinage effectué physiquement pour se rendre aux *utaki* du « monde réel ». On notera que la configuration de l'espace parcouru en rêve est intimement liée à son inscription dans la réalité physique. Exception faite de l'*utaki* de Banko, tous les autres « lieux » de pèlerinage appartiennent à des *shima*, villages, et leur culte repose (ou reposait jadis) sur l'appareil communautaire des ritualistes locaux présidés par les *tsukasa*[55].

L'un des éléments qui scelle la relation entre l'espace chamanique et l'espace des *utaki* est le rituel de l' «ensemencement » du *kôra*, l'encensoir, exécuté lors des pèlerinages des *yuta* vers les *utaki* (ou les *mutu*). Le feu allumé dans le *kôra* condense la force du *yuta*, donc son *tsudzu*. Le *tsudzu* est une puissance qu'il faut appréhender, tel le *mana*, c'est-à-dire à la fois comme diffuse et comme capable de prendre la forme d'une ou plusieurs *persona* détenant un pouvoir magique, (le(s) *tsudzu kam*). Le rituel effectué lors d'un pèlerinage vers un lieu saint consiste à recevoir dans le *kôra* du *yuta* le feu du *kôra* de la *tsukasa* de l'*utaki*, c'est-à-dire à recueillir une émanation de la force, *tsudzu* de la *tsukasa* et de l'*utak*i. Autrement dit, le *kôra* contient, outre le *tsudzu* propre au *yuta* et personnifié comme son ou ses génies tutélaires, les *tsudzu* de tous les *utaki* où le *yuta* s'est rendu en pèlerinage durant sa vie. Chaque visite à un lieu saint augmente ainsi la force initiale de la personne.

Il existe dans l'idéal une image d'un Miyako qui constitue un espace symbolique composé des *utak*i[56], dont le schème générateur est dû probablement à la formation de « micro-champs » de type mythico-rituel et politique lors de l'apparition au cours du XIVe siècle, des chefs unificateurs dans l'archipel[57]. Cela n'empêche pas de nombreux *yut*a

[55] On notera que selon la tradition rapportée par Yonaha Mega (Okamoto 1989), l'*utaki* de Banko yama daterait des origines de Miyako. Un village Pizai aurait été situé à l'ouest de l'*utaki*, à une distance de trois cents mètres environs de celui-ci. Ce village aurait été dévasté par des crabes, *yadokari*, suite à un porc sacrifié comme offrande : « les *kami* considéraient le fait de leur avoir offert une telle offrande sanglante comme un manque de respect et quittèrent le village qui fut envahi par les crabes ». Les habitants effrayés étaient partis alors à Yaeyama pour y fonder le village portant le même nom de Pizai. On notera que la coutume de sacrifier des porcs est répandue à Miyako (et à Ryûkyû en général), notamment dans les fêtes collectives consacrées à Ryûgû ; il existe en revanche un interdit de consommer du porc durant les cinq mois durant lesquels se déroule le rituel de l'*uyagan* à Ôgami-jima. Il est donc difficile de savoir si l'interdit de sacrifier un porc est une invention de Yonaha Mega ou si son histoire contient un germe de vérité qui se rapporterait à des coutumes très localisées. En tout cas, Yonaha Mega a réussi a créer une organisation rituelle autour de l'*utaki*, avec des desservantes, *sasu*, dont le profil correspond probablement à l'archétype que nous qualifions dans ce texte par le générique *yuta*. Lorsque j'ai interviewé sa petite fille qui a hérité de sa fonction de *tsukasa* (ou de *kaminushi* dans le langage actuel) ce culte existait toujours.

[56] Les contours de cet espace d'*utaki* varient selon les *yuta*, voir un exemple d'un tel espace dans Takiguchi 1988 : 30-40.

[57] Le *Miyakojima kyûki* (1707) mentionne, on l'a vu, l'existence d'une organisation politico-religieuse à l'échelle de l'archipel, comportant seize *tsukasa* des seize *utaki* avec en tête l'*utaki* de Harimizu (= Tsukasa-ya). Toutefois, les chants des rituels de tradition orale suggèrent l'existence d'autres configurations de l'espace des

d'effectuer régulièrement des pèlerinages à l'extérieur de Miyako et d'introduire des divinités étrangères dans leur culte. Mais le «lien mystique», *tsunagi*, entre leur personne et les lieux saints que leurs parcours contribuent à construire comme **un** espace symbolique matérialisé par le feu du *kôra* doit se nouer obligatoirement dans l'*utaki* de Tsukasa-ya (dont le nom officiel est Harimizu jinja) consacré à Ryûgû.

Ryûgû, le « palais du roi dragon », est un terme d'origine japonaise qui occupe la place de la **constellation** symbolique la plus importante à Miyako, du moins dans le nord de l'archipel[58]. L'image de ce « lieu souterrain » et des êtres qui lui sont associés regroupe une multitude de significations et des associations parfois contradictoires : a) le « palais » signifie la détention d'un pouvoir royal sur l'océan, pouvoir indissociable de celui du maître du sol ; b) Ryûgû est un avatar de la métaphore du « pays de la racine », à savoir du « lieu de l'origine » de la vie, de la terre, et de la nourriture dont les cinq grains – notion pour laquelle la langue indigène dispose d'une foison d'images et d'expressions dialectales[59] ; c) Ryûgû s'identifie à tout ce qui est maritime, qu'il s'agisse de l'eau, des poissons, des naufragés, donc des mal morts ; certains êtres maritimes comme les requins ou encore les naufragés peuvent le manifester, c'est-à-dire avoir le rôle de messagers ; d) Ryûgû peut être personnifié comme un serpent-dragon et il est intimement lié à l'image de la féminité. Le feu est réputé aussi être originaire de ce palais souterrain ; e) symbole du voyage, de la communication et du rapport avec l'extérieur, Ryûgû est la « divinité » à laquelle on s'adresse pour solliciter la sécurité en mer, mais il représente aussi le pouvoir de déplacement chamanique ; f) Ryûgû est

---

utaki de Miyako où Harimizu, réputé dans le *Miyakojima kyûki* être à l'origine de Miyako, ne figure pas (cf. Hokama Shuzen, Shinzato Kôshô, 1978, p. 89-92 ; p. 195-198).

[58] L'origine de la popularité de la notion de Ryûgû et les modalités de la diffusion de ce terme à Miyako ne sont pas bien connues. Pour ma part, j'aurai tendance à associer Ryûgû au culte de Kinmamon, la divinité principale de Ryûgû (et d'Okinawa) selon Kaichû Shônin (*Ryûkyûshintôki*, p. 108). L'existence d'une divinité portant le nom Kinmamon n'a pas été repérée à Miyako ; mais Makishi Yôko rapporte qu'une épée offerte par Nakasone Toyomiya au roi Shô Shin au début du XVIe siècle porte ce nom (cf. 2001, p. 89-90). L'*utaki* de Harimizu (=Tsukasa ya) dont la fondation est attribuée à Nakasone Toyomiya était consacré selon le *Miyakojima on.utaki yûraiki* (1705) au culte de Benzaiten, une forme de doublet de Kinmamon (cf. Makishi op.cit. , p. 110). La plus ancienne trace du terme Ryûgû que j'ai pu trouver dans des textes relatifs à Miyako-jima est la relation de *koneri matsuri*, dans le *Miyakojima Kyûki* livre 2 (*Yôsei* 5 [1727), p. 638 ; il s'agit d'un rituel associé au lieu dit Amakawa saki du complexe rituel ancien de Harimizu ; voir note suivante.

[59] Ryûgû, notion importée du Japon, peut fonctionner comme l'équivalent de la notion indigène de "pays de la racine", *nirai* (de *nirai kanai*), indissociable de l'expression archaïque japonaise *ne no kuni*. Ryûgû figure dans des complexes métaphoriques où le tréfonds peut être représenté également comme un univers parallèle au Ciel, le mouvement du soleil jouant le rôle de médiateur entre les deux, parfois sous deux formes : le soleil levant et le soleil couchant, à savoir celui des morts. Cette relation symbolique entre le tréfonds et le Ciel est particulièrement importante dans la tradition mythique de Miyako : on peut citer par exemple la légende de Yonaha sedo Toyomiya Masaki qui, selon une tradition légendaire reconstruite au XVIIIe siècle, fut le premier chef de Miyako qui rendit hommage à la Cour de Chûzan (« le Royaume du milieu » à laquelle s'était rattaché Shôshishô (en 1406) dont le fils Shôhashi parvint à unifier Okinawa en 1420). Selon la légende, Yonaha sedo se rendit dans le pays du tréfonds *niira* où il fut ressuscité par Niira Teda ganashi, le « Soleil du tréfonds » ; il fut investi par celui-ci du mandat de chef fondateur de Miyako (cf. Hokama Shuzen et Shinzato Kôshô, 1978, p. 163-165 ; voir encore ibid. p.123, pour Ryûgû et p. 124 pour *nirai* ; cf. aussi Okamoto Keishô, 2001, p. 2). Pour la notion de Ryûgû dans l'œuvre *Ryûkyû shintôki* (1603), cf. Komine Kazuaki 2006-2007. On trouvera beaucoup de sources ethnographiques relatives à la notion de Ryûgû, notamment en ce qui concerne Miyako dans Maruyama Akimori, 1993, p. 125-161. On notera cependant que Ryûgû n'est pas un « synonyme exact » de la notion de *nirai* et que les complexes mythico-rituels locaux ont conservé souvent, tant à Karimata qu'ailleurs, la terminologie vernaculaire, entre autres, pour distinguer les rites entre eux et surtout les fonctions sociopolitiques et les statuts qui leur sont associés. Par ailleurs, Ryûgû, personnifié comme sujet divin, est l'objet central lors de rites pour solliciter la bonne pêche ainsi que de compétitions rituelles de bateaux réservés aux hommes (cf. notamment les abondants matériaux ethnographiques rapportés par Shimono Toshimi 1989 et Yoshinari Naoki 2001). Lorsque nous nous référerons au complexe de Ryûgû en rapport avec la notion de « pays de la racine », cela sera dans le souci de simplifier notre texte en recourant à un générique. Un travail plus approfondi devrait tenir compte du terme spécifique qui figure dans chaque rituel ou texte.

indissociable du Ciel et du Soleil, symboles d'un pouvoir légitime et de l'ordre des choses dicté par Tendô (la Voie du Ciel) ; on y reviendra[60].

Des *utaki* consacrés à Ryûgû se trouvent dans tous les villages, mais celui de Tsukasa-ya constitue le symbole de l'espace de l'archipel – au sens d'un ensemble territorial assimilable à un petit « état », *kuni* (dans l'imaginaire)[61]. Aussi, le « lien » noué auprès de Tsukasa-ya consacre l'union de tous les autres « liens » obtenus grâce aux nombreux actes d'« ensemencement des *kôra* » dans les *utaki*, voire dans les sanctuaires ou les temples lointains visités. La religion traditionnelle se caractérise ainsi par un compromis intéressant entre l'enracinement dans le sol et l'ouverture vers l'extérieur.

La place des *yuta* dans le marché des thérapeutes actuels

A Miyako les gens disent très souvent qu'ils ont fait appel à un ou une *yuta*, leur pathologie ayant mis en échec toutes les tentatives pour soigner leur mal. En effet, lorsque la médecine officielle échoue à remédier à une pathologie, ou encore lorsque la maladie s'accompagne d'autres malheurs, la victime en conclut qu'il s'agit d'une possession dont l'agent est un esprit, d'un vivant ou d'un mort. Il convient de distinguer toutefois entre les pathologies graves et certains syndromes psychosomatiques imputés à la possession que l'on peut interpréter soi-même, voire en consultant un praticien de peu d'importance dans le voisinage (Azuma 2006). Ce sont généralement les cas de possession graves qui font l'objet d'une consultation auprès des *yuta* célèbres. Ces derniers traitent souvent des pathologies qui requièrent des soins prolongés, dont la constitution d'un registre, *chô* 帳, où se trouve inscrit le programme annuel des rituels célébrés pour le patient et sa famille. Le but de ce *chô* est de reconstruire le destin.

En 1986, lorsque j'ai commencé mon travail de terrain, Miyako était (en particulier dans les villages) relativement imperméable aux religions extérieures, qu'il s'agisse du bouddhisme, du shintô ou du christianisme. Malgré l'influence croissante de la *Sôkagakkai*, les agents qui procuraient des soins paramédicaux étaient surtout les *yuta,* et dans les cas bénins, les desservantes villageoises, *tsukasa*, qui se faisaient payer moins cher. Il n'en va pas de même de nos jours. Les victimes d'une possession disposent d'une panoplie bien plus importante de soins en provenance de professionnels, qu'il s'agisse de témoins de Jéhovah, de magnétiseurs, de médiums et (ou) de chamans, lesquels ne se soucient guère de la religion traditionnelle. Dans ce contexte, la clientèle des *yuta* se compose, d'une part, de clients occasionnels ou de fidèles des institutions communautaires ; d'autre part, de nouveaux convertis qui, du fait de l'amélioration de leur état de santé, reviennent, du moins ponctuellement, à la religion traditionnelle lors de l'exécution des rites inscrits dans leur registre, leur *chô*.

[60] Voir aussi note précédente.

[61] *Kuni* ne signifie pas dans le discours de nos informateurs « Etat » au sens moderne du terme, mais une forme de « communauté imaginaire » qui se substitue à l'Etat administratif ; cf. le concept d'« imagined communities » de Benedict Anderson utilisé par Gregory Smits, 2000, p. 1-5 pour décrire la structure des identities à Ryûkyû.

III. LES « LIEUX »

Je voudrais commencer en décrivant l'attitude envers l'espace mythico-rituel à Karimata avant la suppression du rituel *uyagan* en 1996. Voici un passage type tiré des mes notes de terrain :

« Demain, c'est le jour du cheval, elles (les *tsukasa*) vont faire des préparatifs. Elles vont cuire le riz et préparer des *nigiri*. Ma fille est *mizu nu nusu,* le « maître de l'eau », c'est pourquoi je le sais [donc, tout cela est secret]. Le 24, le jour du singe, c'est Matugaya. Le 30, le jour du tigre, c'est Âbuga ; c'est le chemin de Noda. Elles vont jusqu'à la « montagne » ; passent plus loin près de l'École, et après avoir travaillé là-bas [il s'agit du rituel exécuté à l'endroit portant le nom Âbuga], elles retournent à leur maison, font des préparatifs, cuisent du riz et vont à Upugufu mutu ; puis elle se rendent à la « montagne ». »

C'est ainsi que se présentent environ 80% de mes notes de terrain concernant le rituel *uyagan.* Upugufu et Matugaya sont des noms de maisons[62] ; Âbuga est le nom d'un puits situé à la frontière du village vers l'orient sud-est. Le chemin suit un itinéraire complexe codifié par le passage devant des « lieux » qui sont à l'origine du village, « lieux » où il ne reste parfois aucun vestige, pas même la trace d'une maison ou d'un monument. La « montagne » (*yama*) est le « lieu » le plus sacré du village dont l'extrémité nord-ouest sert de retraite pour les *tsukasa* durant les cinq séquences de l'*uyagan*. Cet *utaki* est entouré (ou était alors entouré) des plus grands interdits.

Chacun des itinéraires renvoyait à un jour spécifique du calendrier d'origine chinoise. Il existait une adéquation entre l'animal de chacune des douze branches du calendrier, donc le jour, l'emplacement symbolique des principaux « lieux » d'un itinéraire rituel, et souvent aussi l'heure.

La routine rituelle

Le rituel collectif était (et reste) conçu comme un travail (*tsutomu*) – plus précisément comme un travail qui consiste à remplir une charge, une fonction (*tsutome*) –, du fait de l'existence d'*un lien irrévocable* entre le « lieu », la divinité principale qui y est vénérée (ou la puissance associée à cet endroit) et ses desservantes attitrées[63]. Pendant les grands rituels, les prêtresses principales représentent le double humain de cette divinité ou de son « lieu ». L'acte qui consiste à vénérer une divinité et (ou) un « lieu » qui ne sont pas les siens sans se faire accompagner par sa desservante attitrée, est considéré comme une transgression susceptible de causer une maladie grave, voire la mort. Selon la même logique, les *yuta* (féminins) qui réussissent à pénétrer dans ces « lieux » sans subir de sanction font ainsi la preuve de leur élection par Tendô (la « Voie du Ciel » ou par le « Ciel », Ten, tout court) et se posent en concurrentes des *tsukasa*.

Le temps constitue un autre protocole sévère : c'est la date symbolisée par l' « animal-signe » du calendrier d'origine chinoise qui définit les moments pendant lesquels on peut se

[62] Upugufu ne constitue plus une maison associée à une famille, mais un *mutu*, une « maison d'origine », à savoir un lieu de culte comportant un sanctuaire, un lieu de réunion des hommes assorti aussi d'un autel, et un *utaki*. Il existe un groupe cultuel qui porte ce nom de *mutu*.

[63] On rappelle ici que chaque « lieu » a une desservante attitrée. Dans les cas des *utaki* importants, celle-ci est dotée d'une ou d'un certain nombre de suivante(s) qui peu(ven)t l'assister sans pouvoir s'y rendre seule(s), du moins officiellement. La crainte de certains *utaki* à Karimata était telle que la rumeur disait que certaines desservantes en titre payèrent leurs adjointes pour s'y rendre à leur place.

rendre à un « lieu » sans subir un châtiment (sous forme de possession négative, i.e. une maladie), et ce à condition de respecter un itinéraire prescrit à l'avance.

Le « lieu » ou le « repère spatial » est souvent plus important que les noms spécifiques des *kami,* divinités, qui peuvent changer au cours du temps. En fait, la mise en scène rituelle ou la vision chamanique associe les « lieux » et les apparitions des *personae* d'une façon qui rappelle le théâtre du Nô[64]. Le « lieu » peut être en outre une réalité supérieure à toute divinité spécifique et constituer une puissance indéfinissable : c'est le cas de la « montagne » sacrée du rituel *uyagan.* La logique spatiale prime sur les ambiguïtés de sens. L'espace fonctionne comme un signe univoque qui doit transcender toute forme de contestation. Ainsi, à Karimata, chaque point cardinal est défini à partir de l'emplacement des bureaux du gouvernement pré-contemporain (*bunmya*), « lieu » considéré de ce fait comme le centre qui détermine les orients et les emplacements des « lieux » ou des « zones » correspondant aux douze « animaux-signes » du calendrier d'origine chinoise. Maisons et familles vaincues lors des luttes politiques dans le passé réapparaissent dans les rituels à travers ces traces que sont les « lieux ». Ce que la mémoire ordinaire, à l'exception de celle de certains *yuta*, a oublié est inscrit dans la matérialité de l'espace, elle-même inscrite dans sa relation au calendrier, ce qui permet la condensation des Histoires lesquelles peuvent être différentes et même contradictoires[65].

Certains *utaki* subsument la puissance à laquelle le *shima*, la communauté villageoise, doit son existence. Aussi, une dette illimitée est contractée vis-à-vis de la terre natale et de l'eau du (ou des) puits du village. Parmi les divinités de la maison, on doit mentionner le *jitô-gami*, le souverain de la terre avant la construction de la maison, dont l'acolyte est la divinité qui personnifie l'espace délimité par la construction, le *tokuru gan*. Le *jitô gami* reflète la mémoire relative au fait que la terre n'est pas la propriété de l'homme. Jadis, disent les *yuta*, lorsque les humains et les *kami* ne faisaient qu'un, il n' y avait pas de « propriété ». La croyance indigène porte ainsi le poids d'une « mémoire » relative à ce temps originel caractérisé par l'absence de différenciation entre hommes et *kami*, ce qui est symbolisé notamment par la rencontre entre deux contrées vierges, l'« océan » et la « montagne ».

L'ordre social ancien a été (et reste en partie) somatisé, ancré dans la logique de la possession et de la maladie. Ainsi, tout édifice « marqué » par son occupation dans le passé par des officiantes divines ou des chefs déifiés, est une maison qui reste « habitée » par les *kami*, et par suite, un « lieu » qui provoque maladie et mort. Des interdits sévères empêchent de transférer un lieu de culte, d'y apporter la moindre modification, de toucher à l'ordonnancement des ustensiles de culte ou des offrandes – sauf lorsque les divinations effectuées par un *yuta* et souvent vérifiées auprès des *yuta* collègues convainquent du bien fondé d'un tel changement. Le complexe « lieu »/temps/*kami* opère par le truchement de l'ambivalence du sacré et repose sur le paradigme associant la maladie et la mort d'une part, la puissance ambivalente mais réparatrice du divin d'autre part.

---

[64] Les divinités ou les esprits se trouvent dans les « lieux » qui leur appartiennent. Lors du rituel *uyagan*, leur apparition est théâtralisée par le déguisement grâce à un « chapeau » (*bôshi*) composé de feuillages qui couvrent la plus grande partie du visage

[65] Sur le caractère spatial de la temporalité, notamment sous la forme de la transcription de changements historiques à travers la cosmogonie des lieux saints de la société villageoise, cf. la monographie consacrée à l'île Tarama de Patrick Beillevaire 1998.

La relation des *tsukasa* et des *yuta* aux « lieux »

Les *tsukasa* et les *yuta* ont un lien intime, inné, géré par le destin, avec les « lieux » qu'elles sont appelées à servir. Elles ou ils y sont appelés par le rêve, par les voix des esprits. Dans le cas des *yuta* qui sont aussi des chaman(e)s, le *kamdâri* s'accompagne d'appels répétitifs invitant à partir vers cette aventure où s'estompe la frontière entre le lieu mental, objet du rêve, et le lieu physique. Mais l'organisation de l'espace/temps selon la correspondance entre jour et « lieu » domine aussi cette expérience, car les *utaki* importants de Miyako (et/ou des village où ils se trouvent) occupent des emplacements associés à certains animaux originaires du calendrier chinois. « Pendant des années », dit AK, « le *kami* d'Uparazu[66] du village d'Ikema (associé au point cardinal du rat, *ne,* à savoir le nord-ouest) s'adressait à moi : 'viens le jour du rat', et comme pour faire exprès, je n'y allai pas. J'ai fini par y aller. Il fallait trouver le chemin, celui qui lie l'*utaki* d'Uparazu à Nakamani[67] (il s'agit d'un lieu de culte du village natal d'AK revenu à l'état de friche). J'ai vu l'endroit en rêve, mais (re)trouver le chemin, ça c'est autre chose. On n'y va pas simplement. Le *kami* d'Ikema a envoyé un signe : sur une feuille fendue en trois d'un arbre, j'ai vu une libellule enveloppée dans la feuille. Personne parmi les gens qui m'accompagnaient, ma mère, mon frère cadet et sa femme ne l'ont vue… »

Le départ vers le « lieu » (re)découvert grâce à la libellule *marque le début* de la guérison d'AK – à savoir « la sortie du monde de rêve » de la période du délire et « le retour au monde réel ». Cet événement a été célébré par la « voix » par laquelle un *kami* parle de la bouche d'une personne, le *ukui* qui **traverse** le **temps** et produit un lien direct, *chokkei* 直系, entre la divinité et la personne grâce à la force, *tsudzu,* située au sommet de la tête de cette dernière. Le *ukui* se produit sous une forme dite « inconsciente ». La trajectoire d'AK se caractérise par d'autres signes. Elle m'a décrit en particulier son voyage vers l'île Ôgami-jima. *L'uyagan* d'Ôgami-jima est connu pour être à l'origine du culte partagé par Karimata et Shimajiri et le rituel est étroitement lié à la fondation du pouvoir politique à Miyako par la lignée issue de Meguromori Toyomiya (qui aurait vécu au XIVe siècle) et de son descendant Nakasone Toyomiya ((né vers 1457-64 (?) et décédé durant la première partie du XVIe siècle). Aussi le culte de Ryûgû[68] à Ôgami occupe-t-il une place particulièrement importante dans le panthéon de l'archipel, et ce malgré le fait que ce soit *l'utaki* de Tsukasa-ya qui détienne officiellement la place de « Ryûgû principal ». En partant à Ôgami, AK avait comme tâche de nouer le « lien », *tsunagari*, entre Ikema, son village natal, et le Ryûgû d'Ôgami-jima – autrement dit, de rétablir l'ordre de l'itinéraire des *utaki* tel qu'il existait dans le passé lointain (du moins à ses yeux). Avant d'atteindre Ôgami, elle put « voir » que la *tsukasa* principale était atteinte d'une maladie grave et prit contact en urgence avec les autres officiantes pour recommander son hospitalisation. Lorsqu'elle arriva dans l'île, l'ensemble des desservantes se rendit à la plage pour l'accueillir. Un oiseau blanc aux pattes noires – symbole de l'âme chamanique – accompagne AK dans tous ses déplacements. Il était aussi perché sur le bateau qui l'amena à Ôgami-jima. (Vu la ressemblance entre ce récit et certains chants et mythes associés à l'*uyagan*, il n'est pas exclu qu'AK ait introduit quelques lectures dans son discours).

---

[66] Ôharazu dans la prononciation à la japonaise.
[67] Cf. pour cet *utaki* Nagamoto Kiyoshi, HSS, vol. VII, p. 299-302.
[68] Nakasone Toyomiya et ses descendants entretiennent un lien mystique avec Ryûgû personnifié par le requin qui aurait sauvé la vie de l'ancêtre matrilatéral de la maison ; c'est cette légende qui est chantée durant l'*uyagan* d'Ôgami-jima. Il est fort probable que nous ayons là affaire à des croyances locales qui auraient précédé la diffusion du lexème Ryûgû.

Les « lieux » assurent le lien avec une histoire mythique et politique, laquelle est vécue comme ressuscitée grâce au corps en état de possession de la personne productrice du *ukui*. Le *ukui* que AK vécut comme une expérience de l'état de transe peut être comparé à la **représentation** de la relation entre les chants de transmission divine, les *fusa*, et la possession lors du rituel *uyagan*. « Dès que l'on prononce ces paroles » – dont certaines ne sont pourtant que des narrations des épisodes du passé –, on est « saisi par les *kami* » (*kam gakari*), m'a-t-on dit à maintes reprises. Il m'a donc été interdit d'avoir sur moi, durant les séquences de l'*uyagan* auxquelles j'ai pu assister, le livre de Hokama Shuzen et Shinzato Kôshô (1978) où figurent bon nombre des *fusa* chantés durant ce rituel[69].

Destruction et reconstruction des « lieux »

On a vu que l'association entre les « lieux », les « esprits » (ou les « puissances ») qui les habitent, et les *fusa* (chants divins) traduit une vision de l'histoire. Il est donc logique de considérer que détruire un « lieu » est une attitude qui fait preuve de mépris à l'égard d'une mémoire qui avait été jadis au fondement de l'identité locale. C'est une transgression qui exprime la volonté de refaire l'histoire, d'entrer de plain-pied dans la mondialisation, de devenir un citoyen du « global village » en s'affranchissant du passé, du village natal, des chaînes invisibles qui lient le destin au sol. Ce fait explique la destruction systématique des « lieux » dans les villages jadis les plus traditionnels. Mais par ailleurs, il est évident que la modernisation de Miyako ne peut s'effectuer qu'en sacrifiant certains d'entre eux pour des intérêts économiques et que par suite leur « sauvetage » est souvent tributaire de l'intervention des autorités qui les transforment en patrimoine culturel. Toutefois, dans ce processus de formation d'une nouvelle histoire des mentalités, la mutilation des « lieux » peut s'accompagner d'une attitude de dénégation et de réajustement des signification, lesquels sont des indices qui permettent de réévaluer la puissance des croyances traditionnelles.

On prendra comme exemple le cas de la destruction/reconstruction d'une des parties essentielles de l'espace sacré de Karimata lors de la suppression du rituel *uyagan* en 1996, rituel qualifié de superstition par nombre d'habitants. Cette partie du village était composée de deux espaces d'*utaki* contigus situés dans l'orient nord-ouest. Le premier constituait la partie de la « montagne », *yama*, où les *tsukasa* se retiraient dans des maisonnettes ; le second, consacré à Ryûgû, était un *utaki* situé dans le prolongement de la « montagne » vers la plage. C'est devant ce dernier qu'une énorme estrade – qui a l'apparence d'un blockhaus – a été construite. Cette estrade, destinée aux touristes, permet de contempler la mer qu'elle surplombe sans approcher de l'*utaki* qu'elle dissimule entièrement. Jadis, cet *utaki,* qui fait face au large, était la « passerelle » au moyen de laquelle Ryûgû et les innombrables esprits des morts qui lui sont associés montaient depuis la mer pour pénétrer dans la « montagne ». (Des falaises avec des cavités naturelles contenant des ossements se trouvent également dans le prolongement de la côte où se trouve l'*utaki*). C'était aussi dans cet *utaki* que se déroulait pendant l'*uyagan* un rituel consistant à ériger une barrière symbolique destinée à protéger le village pendant un an des *mal morts* en provenance de l'océan. D'autres *mal morts*, incarnations des *tsukasa* du passé, étaient également présents dans la « montagne » – tout au moins, le soupçonnait-on au moindre incident imputé à une mauvaise possession. Une vieille informatrice m'a raconté (en 1986) que lorsque les *tsukasa* séjournaient dans la montagne,

[69] On a fait remarquer déjà la similitude entre l'expérience du *yuta* et la ritualisation de la transe dans l'*uyagan*, en précisant d'ailleurs qu'à Karimata et à Ôgami-jima, le protocole de la transe n'était pas le même (cf. supra, p. 8-9).

c'était comme si elles étaient au milieu des *guso* (les morts) : « On était effrayé au point qu'on n'osait pas s'appeler par nos noms et on utilisait à cette fin les dénomination des animaux [*neko*, chat, *inu*, chien] ; on avait surtout peur de faire les grands besoins » (du fait de l'impureté des excréments – ou que ceux-ci, associés aux latrines, évoquent la présence de Ryûgû?).

Cette peur n'était pas connue des hommes qui n'avaient pas le droit de contempler durant le rituel les *tsukasa* (sauf à certains moments privilégiés), et *a fortiori*, de connaître le monde de la « montagne ». L'*uyagan* était alors un rituel qui reposait (en grande partie[70]) sur une organisation secrète des femmes selon une modalité de transmission héréditaire. Leur séjour dans la « montagne » était une épreuve qui leur valait une estime entourée de crainte – sinon de terreur. C'était la réussite du rituel, à savoir le retour sain et sauf de la « montagne » dans le monde des vivants, qui assurait aussi la sécurité des villageois. Ainsi, à défaut de l'écran constitué par l'activité rituelle où les femmes avaient assuré la médiation avec l'Autre, le village a choisi d'élever un « mur » entre la mer et la montagne, « mur » susceptible aussi de protéger les touristes du danger des « lieux ».

Lieux, ossements et « névrose »

Le rejet du passé est indissociable de l'importance accrue de la cellule familiale et de la lignée agnatique au détriment du collectivisme qui caractérisait dans le passé la catégorie sociale des roturiers. Cette dénégation du passé se perçoit, entre autres, dans l'attitude à l'égard des anciens tombeaux collectifs érigés jadis sans souci de l'identité personnelle[71]. En fait, dans bon nombre de villages, les roturiers pauvres ne jouissaient guère d'une mémoire *post mortem* individualisée, et ce jusqu'à une époque relativement récente[72]. Selon Monsieur Okamoto Keishô, prêtre du temple bouddhique de Hirara, la popularisation des rites bouddhiques pour les morts s'est produite une dizaine d'années après la fin de la seconde guerre mondiale. Ces derniers temps, beaucoup de tombeaux collectifs ont été démolis, les ossements brûlés, et les cendres transférées dans des tombeaux individuels nouveaux[73].

---

[70] Le groupe des hommes, présidé par le *pyu nu shu*, le maître du temps, avait aussi un rôle durant le rituel *uyagan*. Sur le caractère dualiste de l'organisation des rituels villageois, à Miyako cf. supra, p. 5 et note 10.

[71] Apparemment, malgré l'adoption des coutumes funéraires sino-japonaises par les familles des fonctionnaires (donc des nobles) de Miyako déjà au cours du XVIIe-XVIIIe siècle, les morts issus des gens du commun ne faisaient pas l'objet d'un culte *post mortem* individualisé avant une période récente. Ce fait figure clairement dans le *Miyako shiden* (1927, p. 166-167). Pour les tombeaux collectifs et leur histoire (peu connue), cf. Saka.i Usaku 1987, p. 454-458, et pour leur description voir aussi Sakura.i Tokutarô 1973 p. 84-92. Les deux auteurs s'accordent sur le fait que l'abandon des corps aux intempéries sans soins *post mortem* (*fûsô* 風葬) avait été pratiqué jadis à Miyako. J'ai pu recueillir encore des informations à ce sujet en travaillant sur le terrain. Charles Haguenauer dans *Okinawa 1930*, avait eu la perspicacité de noter l'importance de la *dimension historique* d'un culte d'ancêtres individualisé qui cachait des croyances plus anciennes où les morts auraient constitué plutôt un collectif (voir, p. 174). Dans un autre passage (cf. 2010, p. 114), il s'interroge si à l'origine, les cadavres n'auraient pas été abandonnés aux pieds des falaise sans faire l'objet d'un lavage d'ossements, comme c'était la coutume dominante dans l'île principale de Ryûkyû lorsqu'il y effectua son séjour en 1930. Pour une typologie de tombeaux à Ikema-jima dans le nord de Miyako, cf. Noguchi Takenori 1965, p. 221-223. L'importance relativement ancienne du culte *post mortem* effectué par des « familles ordinaires » dans l'île de Tarama au sud de Miyako-jima est attribuée par Saka.i Usaku à l'influence exercée sur la société locale par les nombreux exilés de Ryûkyû pendant la période précontemporaine (cf. ibid. p. 456). On trouvera une description de ces rites *post mortem* à Tarama-jima dans Patrick Beillevaire 1982 et 1986 (rééd. en 1998).

[72] Cf. Kamata Hisako 1965, p.189 et Noguchi Takenori 1965, p. 221-223 op.cit.

[73] Cf. aussi Okamoto Keishô 2004, p. 35. Pour les tombeaux collectifs, cf. note 71. Dans le cas des tombeaux collectifs récents, où les ossements des morts n'ont pas été retirés afin d'être déposés au fond du tombeau, l'identification du mort est possible. Il n'en va pas de même de morts anciens dont les ossements ont fini par se

Lors d'une journée d'observation effectuée dans le cabinet de consultation de N, un *yuta*, j'ai pu constater l'importance d'un mal qu'à Miyako on appelle « névrose ». C'est une possession violente où le corps et l'esprit sont écrasés par des agents mécontents. Ce type de « névrose » peut avoir comme cause le transfert des restes des morts. Dans un tel cas, N ne peut pas remédier au mal sans réinitialiser toute la relation ancienne à l'espace villageois. N explique : « On n'a **rien** transféré car les ossements furent brûlés et le t*amashii*, l'âme, reste maintenant flottant, sans lieu fixe ». Pour que le transfert dans le nouveau tombeau soit **réel**, il faut d'abord solliciter l'accord de tous les *utaki* du village. Ensuite, il faut aller au bord de la mer pour adresser des prières à Ryûgu et lui demander le droit de ramasser quarante-neuf galets. Le chiffre quarante-neuf, qui correspond à la période liminaire du destin *post mortem* selon la tradition bouddhique, renvoie ici essentiellement au nombre des ossements du corps[74]. Suit un rituel d'appel des âmes que N devra effectuer : il s'agit de demander à Ryûgû de laisser les âmes des morts venir résider dans les galets, lesquels, en leur qualité de substitut des ossements, servent de support pour transférer les *tamashii* dans des jarres portant les noms des défunts. Les jarres sont alors déposées dans le nouveau tombeau[75].

On voit qu'il s'agit d'un rituel destiné à fixer au sol des esprits qui sont conceptualisés à la fois comme étant errants et comme appartenant à Ryûgû, et ce par le truchement de galets représentant les ossements. Ce cas montre comment un *yuta* transforme un tombeau en un « lieu » intégré à la symbolique de l'espace villageois. Ryûgû métaphorise la notion de « lieu ultime », origine du monde et de la vie, mais aussi « lieu » d'aboutissement des âmes et/ou (selon les villages et/ou les contextes) des *mal morts*[76]. Mais il représente également l'autre moitié, aquatique, des maîtres du sol villageois dont les *utaki* se trouvent dans des «lieux» de « rencontre » entre la mer et la «montagne ». Les galets ramassés au bord de la mer métaphorisent cette « frontière » impossible à tracer entre l'eau et la terre du village. On notera aussi que le tréfonds symbolise la « terre originelle », dont les *utaki*, terres à l'état sauvage situées sur les hauteurs des falaises, représentent la mémoire de son émergence des eaux.

Ajoutons que les galets sont également associés à la fermeté de la pierre, laquelle est un moyen usuel pour récupérer un *tamashii* perdu ou égaré, notamment de vivants qui ont été agressés par un agent malveillant[77]. Il existe donc une adéquation entre pierre et ossements, considérés dans l'ensemble des îles Ryûkyû (ainsi que dans beaucoup d'autres cultures),

---

mélanger aux autres. Vu la situation délicate dans laquelle je me suis trouvée lors de cette consultation qui en principe devait se dérouler en privé, je n'ai pas pu interroger les patients sur l'état des corps.

[74] Cf. aussi Sakura.i Tokutarô, 1974, p. 123.

[75] Le rituel qui consiste à faire venir les âmes des morts de Ryûgû par le moyen des galets et à leur ériger un « tombeau fictif » est pratiqué aussi bien à Miyako que dans l'île principale de Ryûkyû. Ce rite qui est destiné à apaiser des *mal morts* s'effectue, entre autres, pour des naufragés ou des victimes de la guerre, à savoir des personnes qui ont connu leur mort à l'extérieur du village et dont les ossements ne pouvaient pas être récupérés. Voir aussi Sakura.i 1974, p. 123, op.cit., et Charles Haguenauer 2010, p. 117.

[76] N m'a souligné que Ryûgû est l'origine de la vie, ce qui est certes conforme à toute une littérature tant traditionnelle que savante, mais en pratique, sa thérapie consiste à répondre à la peur de ses clients des esprits errants, à savoir des esprits devenus des *mal morts*. Or il importe de souligner que très souvent Ryûgû est représenté d'une part comme la *personnification* d'une multitude de *mal morts* particulièrement dangereux et associés tant à l'eau de l'océan qu'au tréfonds, et d'autre part comme le maître de ceux-ci, en sa qualité du souverain de l'océan (on rappelle que le palais du tréfonds est un « lieu » qui incarne la souveraineté de Ryûgû). Une telle ambivalence entoure aussi les lexèmes formés autour de la notion de « pays de la racine », *ni* : ainsi *nirraya-za* est un lieu d'aboutissement des *mal morts* à Ikema-jima (cf. Noguchi Takenori 1965, p. 208), alors que dans d'autres contextes *nira* paraît comme le « lieu » de l'origine des *kami*, génies de la fertilité, qui se manifestent lors de certains rituels. Voir aussi Ryûgû nigai dans OkamotoKeishô, 2001, p. 29.

[77] Il s'agit d'une coutume très répandue à Miyako. Cf. notamment Charles Haguenauer, *Okinawa 1930* (2010, p. 69-70) : pour récupérer un *tamashii* ou un *mabui* évadé du corps on ramassait une pierre ou un peu de terre.

comme la partie immortelle du corps[78]. Le lexème « ossement » *funi* (*hone* en japonais standard) comprend celui de « *ni* », « racine », notion-clé de la symbolique qui renvoie aux origines – dont le tréfonds – comme source légitimant l'usage collectif de la terre et des eaux par les « habitants en titre » d'un village. On a vu d'ailleurs que les ossements déposés dans une grotte à la lisière de la mer peuvent servir de médiation pour solliciter la fertilité, *yu*. Ryûgû, qui cumule les significations de « lieu » d'origine et d'un « pouvoir de déplacement » associé aux eaux, semble donc être le maître qui dispose à la fois des *mal morts* et des « lieux de l'*anima* », à savoir les galets, substituts des ossements, qui permettent de recueillir les âmes et mettre fin à leur errance.

Le rituel de l'appel des âmes pour venir dans les galets est destiné, selon N, à rétablir l'« identité » des esprits des défunts. Ceux-ci, du fait de la perte de leur « lieu de l'*anima* » où ils demeuraient avant qu'on ne réduise leurs ossements en cendres, se trouvent réduits à l'errance et s'associent à d'autres esprits. N parle d'un « mélange entre esprits différents » qui crée une situation de « contamination » entre eux, ce qui ne fait que renforcer l'agression magique que subit la victime de la possession. Ainsi, les esprits des ancêtres appelés par le *yuta* pour qu'ils regagnent leurs ossements, i.e. les galets, sont censés retrouver leur « identité » : ils peuvent prendre corps comme ancêtres individualisés grâce à l'inscription de leurs noms sur les jarres dans lesquelles on a déposé leur nouvelle dépouille.

Toutefois, un tel culte *post mortem* de la personne va à l'encontre de la logique du tombeau collectif et N n'a pas hésité à me dire franchement que, concernant ce dernier point, son interprétation relevait de la « fiction ». (Il a été fier de son talent d'invention, considérant la « fiction » comme un moyen indispensable pour adapter la thérapie à la réalité sociale du présent)[79]. N maîtrise la connaissance des coutumes anciennes des villages : les fichiers, *chô*, de ses patients sont rangés dans des classeurs selon les localités, car « il faut connaître les coutumes de chaque village pour préconiser un traitement ». Il récite devant moi la liste des villages de Miyako où les morts n'avaient pas joui jusqu'à ces derniers temps d'un culte *post mortem* digne de ce nom (« on les traitait sans beaucoup d'égards », *somatsu ni shita* 粗末にした)[80]. De façon générale, selon lui, la relation ancienne entre morts et vivants aurait transité essentiellement dans le passé par les groupes de parenté éponymes affiliés aux « lieux » dits *mutu* : d'une part, par le truchement du nom du nouveau-né, choisi par le procédé de la

[78] Les ossements représentent dans l'ensemble des îles Ryûkyû (comme ailleurs) la partie immortelle du corps. Peut-on supposer que les ossements auraient été considérés jadis comme un type d'énergie qui devait retourner à la terre, donc à a « racine », *ni*, symbolisé par Ryûgû en sa qualité de maître originel du sol ?

[79] Les tombeaux collectifs n'étaient pas un lieu de « culte » mais un lieu de dépôt des corps : j'ai entendu à leur égard le terme *sute baka* (cf. aussi Sakura.i Tokutarô 1973, p. 84-92 et surtout Saka.i Usaku, p. 454-458). Dans certains cas, leur raison d'être était la recherche d'économiser de la terre arable (cf. encore Sakai, op.cit. p. 457). Bien que depuis les années cinquante on note l'introduction des éléments du culte bouddhique des morts chez les paysans du nord de Miyako, le seul témoignage de respect vis-à-vis de ces tombeaux collectifs restait pendant longtemps (comme j'ai pu le constater à Karimata en 1986), le nettoyage annuel de leurs alentours y compris l'arrachage des mauvaises herbes. Ce nettoyage était effectué lors la fête de Tanabata, au milieu de l'ancienne septième lune ou du *bon*, au milieu de l'ancienne huitième lune. Cf. aussi Noguchi Takenori 1972, p. 299. On ne doit pas confondre ces tombeaux avec certains lieux anciens de dépôts des ossements comme la grotte contenant des ossements et située au bord de la mer devant laquelle se déroula le rituel de *yukui* de l'*uyagan* dont il a été question plus haut. Nous avons interprété le statut des morts dans ce culte conformément à la notion de *sorei*, 祖霊, de l'ethnologie japonaise, mais on peut se poser la question si le nœud symbolique du rituel ne reposait pas essentiellement sur la relation entre les ossements et Ryûgyû (cf. supra, p. 17 et plus loin note 78).

[80] N m'a énuméré les villages où le culte des morts restait encore jusqu'à ce dernier temps « fruste », ou « peu respectueux » (*somatsu*) : Ikema, Nishibe, Sarahama, Karimata, Shimajiri, Ôgami-jima. Il les a opposés à Tarama-jima où les morts ont été depuis longtemps bien traités (*daiji*).

divination dans un stock de noms divins collectifs des aïeuls paternels ou maternels[81] ; d'autre part, par le truchement des liens construits grâce à la magie des rituels qu'avaient effectués les ascendants d'un ego dans ces « lieux ». Le rituel – et il faut entendre par là notamment la **communion** entre esprits et humains effectuée grâce à la **nourriture** et au **vin** de millet –, construit ainsi des « liens consanguins » entre les générations. Ces liens, médiatisés par les *kami*, peuvent se traduire par une possession, avec par conséquent la possibilité d'une maladie, laquelle transite à travers ces *kami* des « lieux » qui restent « attachés » à un parent décédé.

N et d'autres *yuta* conseillent souvent à leurs clients malades de commencer leur trajectoire vers la guérison par des dévotions effectuées à l'ensemble des « lieux » de leur village natal ; d'autres dévotions consacrées aux *kami* des aïeux qui avaient résidé ailleurs peuvent également s'avérer indispensables au cours du traitement. Il est nécessaire de rétablir une bonne relation entre les générations car une partie des esprits des parents décédés reste associée à ces « lieux ». Aussi, l'acte qui consiste à manipuler les ossements des morts sous quelque forme que ce soit pour les transférer ailleurs revient à réveiller certains liens producteurs d'un phénomène de possession susceptible de se manifester à travers la maladie.

En résumé, dans notre cas de « névrose », N a puisé dans une symbolique reconnue par le sens commun pour construire l'identité des agents pathogènes (les grands parents du malade) et indiquer la voie à suivre pour se les concilier. Peut-on supposer qu'il aurait jugé que la « névrose » provenait du fait que le nouveau tombeau ne jouissait pas de **crédibilité** – à savoir qu'il n'était pas considéré par la famille comme un « **lieu** » ? S'il est impossible de répondre à cette question, il est clair néanmoins qu'elle nous permet de cerner la notion de « lieu » comme celle d'un emplacement où les esprits « demeurent chez eux » sans faire intrusion dans le monde des vivants. (Exception faite des rituels où leur présence est au

[81] Nous avons affaire à des coutumes anciennes mal connues, qui ont été décrites surtout dans les villages de Uruka et de Hora. On peut consulter à ce sujet Inamura Kenpu, qui décrit cette coutume à Uruka dans un environnement dominé par la filiation agnatique (1957 p. 103-137), et Kubo Noritada, qui dans son travail sur le village de Hora, souligne l'aspect bilatéral et irrégulier des affiliations aux *mutu* (1978, p. 465-466). Selon ces auteurs, une fois le nom associé au *kami* ayant été déterminé, ce *kami* devenait le *mau kam*, l'esprit protecteur de la personne. Ce culte du *mau kam* était assorti de la fabrication d'écrits, *sôshi*, souvent empreints d'un *onmyôdô* populaire. Le but de ces *sôshi* était de symboliser la relation entre la personne et sa divinité protectrice (cf. Inamura Kenpu 1957 ; Kubo Noritada, 1978 ; Koike Jun.ichi 2001). Noguchi Takenori (1972) décrit, en ce qui concerne les *mutu* d'Ikema, une modalité d'affiliation agnatique. J'ai pu constater la même chose à Karimata (en 1986). Cependant, la coutume de procéder à l'élection par la divination d'un nom appartenant à une divinité d'un *mutu* d'un ascendant paternel ou maternel, dans la limite de la deuxième génération, existait aussi à Karimata. Les gens n'ont jamais été capables d'expliquer la relation entre une affiliation par voie agnatique, à un *mutu*, à savoir la « norme » , et une affiliation par le truchement d'un nom de *kami*, laquelle pouvait « sauter » une génération, se rattachant au besoin à un ancêtre maternel. Les cas d'exception à la règle de la filiation agnatique, à savoir le rattachement à un autre *mutu* que celui du père, étaient expliqués à Karimata, comme d'ailleurs dans les informations rapportées par Inamura, comme un palliatif magique destiné à éviter le malheur. Mais j'ai toujours eu l'impression que cette explication était insuffisante, car la coutume de choisir le nom, donc l'appartenance au *mutu*, par le procédé de la divination semble avoir été très importante dans le passé. La grande fête des prémices du millet qui était aussi la fête des *mutu* s'appelait également *nâbai*, le « rachat du nom » ; selon les renseignements reçus, les offrandes faites au *mutu* à cette occasion représentaient le prix du nom de la personne. On notera aussi que, comme cela se déduit de la monographie de Noguchi (cf. 1972, p. 341), l'appartenance à un *mutu* détermine le rang d'une « maison en titre » dans le village. C'est pourquoi dans la religion traditionnelle, les gens entretenaient vis-à-vis du *mutu* une immense dette, celle de leur identité. Ce fait reste encore vrai pour les fidèles de la religion indigène et sa mémoire est réactivée dans beaucoup de traitements de la maladie par les *yuta*. On observe fréquemment dans les consultations effectuées auprès des *yuta* l'existence de cas de possession due à un conflit entre un malade et la divinité protectrice, *mau gami*, d'un ascendant. De nos jours, ce *mau gami* peut être originaire du *mutu* ou avoir été choisi ailleurs. Il s'agit là de l'un des domaines qui mériteraient des recherches approfondies, notamment sous forme comparative avec des données ethnographiques relevées à Taiwan, s'il est encore temps.

contraire sollicitée[82]). Le rituel consistant à demander à Ryûgû l'octroi des « galets » en guise d'ossements et aux âmes errantes l'autorisation de s'y attacher signifie donc, en pratique, que l'on tente d'aménager pour le possédé une existence sécurisée dans son espace vital : la maison et le village. Ainsi, le « lieu » est ce qui permet la (re)construction de l'espace de l' « habité » – celui où l'homme peut vivre en paix, pour évoquer Heidegger[83].

L'emboîtement des espaces : la maison, le village, l'archipel

Un autre exemple de thérapie destinée à une maladie imputée à une possession par l'esprit d'un mort consiste à « découvrir » dans le passé familial l'existence d'un enfant qui aurait disparu en bas âge sans avoir eu droit à une tablette funéraire – existence très souvent invérifiable[84]. Les rituels qui concernent cette nouvelle *persona* symbolisée par la tablette illustrent, eux aussi, le fait que les *yuta* ne peuvent pas concevoir un culte de la famille souche individualisée et dissociée des « lieux » de la religion traditionnelle. Comme exemples de ces « lieux » on peut mentionner les *utaki* et les *mutu* du village natal du client mais aussi d'autres « lieux », choisis dans l'archipel grâce à des procédés divinatoires inspirés d'un *onmyôdô* syncrétique.

Le pouvoir d'un *yuta* est condensé, on l'a dit, dans son *kôra*, l'encensoir, où il a recueilli, entre autres, la puissance des *utaki* et des *mutu* auxquels il s'est rendu en pèlerinage. Bien que le *yuta* soit libre de visiter des lieux de culte qui se trouvent à l'extérieur de Miyako (qu'il s'agisse d'*utaki*, de sanctuaires shintô ou de temples bouddhiques), les *utaki* et les *mutu* de son village natal ainsi que certains « lieux » de l'archipel sont des incontournables pour son parcours initiatique. Le *kôra* du *yuta* l'accompagne dans tous ses rituels, tant ceux qu'il effectue dans sa propre maison que ceux qu'il accomplit dans les maisons de ses clients. Le malade guéri se voit doté d'un *chô*, à savoir d'un registre établi par le *yuta* pour l'année en cours et qui n'est autre qu'un programme qui l'avertit des jours néfastes et des jours consacrés à des rituels (parfois aussi à des pèlerinages) destinés à prévenir le mal. Le *chô* est établi suite à un travail de divination fondé de nos jours principalement sur la base du calendrier sino-japonais. Ainsi, les personnes qui ont choisi de confier leur destin à un *yuta* sont censées rendre un culte à des « lieux » qui font partie du réseau de ses pèlerinages (donc des puissances réunies dans son *kôra*), et ces « lieux » sont évoqués lors des rituels que le *yuta* continue à exécuter pour eux.

---

[82] Le rituel le plus significatif pour les morts de la famille se déroulait à Karimata le quinzième jour de la première lune et consistait en un repas familial pris à même le sol, dans un champ appartenant à la maison : les ancêtres étaient censés alors être présents parmi les membres de la famille qui participaient au repas. Ce fait illustre que les morts faisaient partie de la « terre natale » tout en restant affiliés à la maison et à la parentèle, mais sans disposer d'une *persona* individualisée. Des insectes comme les libellules ou les papillons pouvaient manifester l'esprit d'un mort. C'est ainsi que la propriétaire de la maison que j'avais louée a décrit comment sa mère et elle ont pu revoir son grand-père après sa mort : paru comme une libellule, elles l'ont identifié avec des larmes où la tristesse se trouvait mêlée à la joie.

[83] Cf. note 54.

[84] Jadis on ne confectionnait pas une tablette funéraire pour un enfant : cf. Haguenaeur 2010, p. 169 ; voir aussi Okamoto Keishô, 2001, p.28. On notera que tant dans le cas des tombeaux collectifs cité plus haut que dans celui-ci le *yuta* invente des « ancêtres » objet de culte. Or, il semble que cette « fonction » fait partie de leurs compétences traditionnelles. Ainsi Takara Kurayoshi (1989, p. 244) analyse un décret de 1718 où il est interdit de laisser aux *toki yota* la liberté de construire pour leurs clients une nouvelle origine ancestrale, et cela afin de favoriser leur ascension sociale. Le décret ordonne de substituer à cette construction coutumière des ancêtres par les *toki yota* (construction légitimée sans doute par une Histoire découverte grâce à la possession ou la révélation), des généalogies établies avec preuve à l'appui. Le travail de reconstruction des origines ancestrales transparaît aussi à travers le rituel *agari –umâi* étudié par Patrick Beilevaire 2007.

Lors d'un rituel effectué pour un client dans sa maison, le *yuta* crée, grâce à la disposition des offrandes posées sur le sol, une correspondance idéale entre l'espace de la maison et l'emplacement du village dans l'archipel de Miyako, en recourant à un symbolisme inspiré des douze animaux du calendrier chinois[85]. Mentionnons ici que l'un des mythes fondateurs de Miyako, celui de *l'utaki* d'Uparazu situé à Ikema, raconte qu'une femme chamane qui aurait épousé le dieu du Ciel aurait donné naissance à douze œufs d'où sortirent les douze divinités des douze *utaki* principaux de l'archipel. Ce mythe, conté encore aujourd'hui par les *yuta*, ne reflète pas la réalité fort complexe des *utaki* de l'archipel, mais il permet d'établir des homologies spatio-temporelles adaptées aux circonstances.

A ce propos, il est important de noter qu'il existe une tradition qui associe le métier des *toki yota* (=*yuta*) à une connaissance fragmentaire des signes d'une écriture divinatoire « indigène » mais réputée cependant (à l'instar des écrits divinatoires chinois) être originaire du Ciel. Un récit type, qui figure dans plusieurs sources anciennes[86], rapporte qu'un homme céleste serait descendu du Ciel en apportant avec lui ces écritures dont il fit don à un devin (*sensha* 占者). Mais un jour, il vit une personne choisir pour la construction d'une maison un jour néfaste. Il se rendit chez le devin, lui reprocha d'avoir négligé de faire part de sa connaissance aux hommes, déchira ces écrits, et retourna au Ciel. Dès lors, les devins ne disposèrent plus que de la moitié de ces écritures. Des annotations apportées aux versions du récit qui figurent dans des sources compilées par la Cour durant la première moitié du XVIIIe siècle, indiquent qu'il s'agit là des écrits que les « gens du commun appellent *toki zôshi* »[87]. Ce terme désigne des écrits divinatoires influencés par des rudiments inspirés de l'*onmyôdô* que les *toki yota* étaient réputés posséder. Bien que les autorités du régime pré-contemporain aient procédé à plusieurs reprises à leur destruction, plusieurs manuscrits où figurent les signes ésotériques des *toki zôshi* se sont transmis à Miyako[88].

D'autres détails évoquent le narrative des « écritures célestes ». Par exemple, on a vu que les *yuta* et une partie des *tsukasa* légitiment leur pouvoir par la métaphore d'« avoir reçu le registre (*chô*, 帳 ou *chôbo* 帳簿) du Ciel »[89]. On rappellera également la pratique des *yuta*

---

[85] Cf. pour ce symbolisme, Takiguchi Naoko, 1988 et Okamoto Keishô 1989.

[86] Cf. *Ryûkyûkoku yûraiki* (1703), livre 3, dans *RSSS*, p. 113. Il existe plusieurs sources pour ce mythe. Il est rapporté déjà par Kaichû shônin, dans *Ryûkyû shintôki* (1603) où le terme désignant les devins est *sensha* 占者. Selon cette version, l'être céleste n'aurait enlevé aux devins que la moitié des écritures ; l'autre moitié, qui aurait été épargnée, existe toujours nous dit l'auteur, et suffit pour établir des diagnostics divinatoires efficaces (cf. p. 119). Le *Irô setsuden* (compilation des traditions orales qui eut lieu aux alentours de 1745) comprend une autre version de ce narrative : suite à la perte des écritures par les devins, leur savoir se résumait à la connaissance des dix troncs et des douze branches du calendrier (cf. p. 33 et p. 87). Dans deux versions, celle du *Ryûkyûkoku yûraiki* et de *l'Irô setsuden*, une note précise que les gens du commun appellent ces écritures divinatoires « *toki zôshi* », à savoir les écrits produits par les *toki*. On notera que les signes rapportés par Kaichû et par le *Ryûkyûkoku yûraiki* sont identiques : ils comportent effectivement des symboles afférents aux dix troncs (notés seulement au moyen de cinq signes) et des douze branches. On remarquera aussi que ces textes assimilent la notion matérielle d'écrit avec celle d'écriture comme un ensemble de signes susceptible de se constituer en une matrice signifiante.

[87] Cf. note précédente.

[88] Cf. Inamura Kenpu, 1957, p.139-151. Higa Masao, 1983, mentionne deux types de manuscrits, celui d'*Uruka sôshi* étudié par Inamura Kenpu 1957 et celui de *Gyoku kôki*, qui à notre avis, n'est pas un *toki zôshi* proprement dit. Pour un modèle de l'écriture d'un manuscrit de *toki zôshi*, son déchiffrement et la façon de procéder à une divination, voir Sakima Kôei 1921.

[89] Voir notamment le récit hagiographique de Yonaha mega, la fondatrice de l'*utaki* de Banko yama, (Okamoto Keishô, 1989, p. 536) : un messager de la divinité du Ciel Upuzu-uya-tenganashi vint lui dire que si elle accepte sa mission divine, il est chargé de lui transmettre le registre d'investiture, *chôbo*. Un *yuta* m'a décrit comment il reçut deux fois le *chôbô* en rêve. Le premier rêve consistait en une initiation à la faculté de servir de médium avec les esprits des morts ; un vieillard lui apparut pour lui transmettre un livre sur l'histoire ancienne de Miyako. Une autre initiation lui fut conférée sous la forme d'un écrit reçu en rêve d'une Kannon lorsqu'il la vénérait dans une grotte. Tous les rituels consacrés à la Kannon étaient consignés dans cet écrit qu'il visionna,

qui consiste à établir pour un client un *chô* qui constitue, comme on l'a vu, une charte de l'année à venir où figurent les correspondances entre certains « animaux-signes » du calendrier et leur localisation dans le monde physique. C'est cette association qui est au principe de l'efficacité du « lieu » objectivé par l'écriture : celle-ci reflète le parcours de Tendô que le patient doit suivre en exécutant les rituels requis[90].

IV. ORTHODOXIE RELIGIEUSE ET PRODUCTION DE SENS

Lors de ses enquêtes de terrain (1924-1927) qui firent l'objet d'une publication en 1982, Kamakura Yoshitarô a observé l'importance dans la culture de Ryûkyû d'un *onmyôdô* acculturé à des pratiques indigènes de la lecture du temps associées aux **emplacements** rituels choisis par rapport à la **situation** du **soleil** durant l'année[91]. Il attribue ce fait à la place du *toki* dans les organisations rituelles associant la Cour royale aux sociétés régionales, et émet l'hypothèse qu'il s'agirait là d'un vestige d'un dispositif rituel datant du règne de Shô Shin (1477-1526). Il considérait le village de Karimata comme l'exemple ethnographique encore vivant de cette histoire sociale du Ryûkyû d'avant les réformes politiques et économiques de la seconde partie du XVIIe siècle[92].

Le problème de la validité des reconstructions ethno-historiques de Kamakura dépasse le cadre de cet article. On se contentera de rappeler que la fonction de *toki*[93] caractérise les villages de Miyako, et que s'agissant de la Cour ancienne, le rapport entre cette fonction et les rites paysans est attesté dans une clause du *Haneji Shioki*, les règles et les recommandations du régent Shô Shôken (écrites principalement entre 1666-1673)[94]. La clause en question critique le fait que depuis un passé fort lointain, un *toki* ayant un rang de Cour *ôyako* – qualifié par Shô Shôken de personnage incapable de lire la moindre lettre –, soit choisi parmi les **paysans** pour deviner les jours fastes et néfastes et se trouve investi de nombreuses autres tâches à caractère rituel et divinatoire. S'il est fort probable qu'au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle le *toki no ôyako* perdait graduellement son influence, il conservait néanmoins encore au début du XVIIIe siècle, et peut être même au delà, certaines de ses activités de ritualiste et de maître de la divination du temps à la Cour[95].

---

et par suite mémorisa une fois pour toutes. Le *yuta* attribuait sa maîtrise des rituels qu'il organisait en l'honneur de la bodhisattva par cette mémorisation en rêve du contenu de l'écrit de son investiture.

[90] Sur la relation entre chamanisme, écriture pictographique et la notion de lieu, cf. Carlo Severi, 1985.

[91] On notera en ce qui concerne cette temporalité inscrite sur le sol l'importance du solstice d'hiver. Cf. Kamakura Yoshitarô 1982 : pour le village Karimata p. 75-76 ; pour Hedo utaki p. 77 ; pour Iheiya-jima, p.77-79 et pour, Kume-jima, p. 93-96. Voir aussi Inamura Kenpu 1957, p.89 et Patrick Beillevaire, 2007, p. 111.

[92] Cf. note précédente.

[93] Ou du *pyu nu shu*, « maître du temps », dans le langage local de Miyako.

[94] Son nom japonais était Haneji Chôshû, d'où le titre *Haneji shioki* de son œuvre qui contient des règles et des amendements aux comportements décrétés par lui, des « recommandations » adressées au gouvernement et des paroles qui lui sont attribuées.

[95] La fonction de *toki no ôyako* semble avoir continué à exister sous forme de survivance dans le rituel consistant à apporter à la Cour, le vingtième jour de la douzième lune, de l'eau puisée dans un puits sacré situé dans le nord de l'île principale à Hedo. Ce rituel semble être d'origine ancienne et figure dans les *Omorosôshi* et le *Ryûkyûkoku yûraiki*, cf. Makishi Yôko, 1991, p. 199-201. Il est rapporté aussi par le *Ryûkyû koku kyûki* compilé en 1731. Le *Nyokan osôhi* (1706-1713) mentionne aussi le rôle de devin *toki no ôyako* : les dames nobles fonctionnaires de la Cour lui demandaient de déterminer, lors du nouvel an, le jour propice pour prononcer les premières prières et voeux devant les divinités (cf. p. 17). Iha Fuyu, dans une étude consacrée à la thématique de *yuta* (publié en 1913, cf. vol. 9, 1975, p. 356-357) cite à propos de *toki*, la pièce dansée, *Kumi odori*, intitulée, *Kôkô no maki* ; le *toki no ôyako* y est présenté comme un magicien capable de faire descendre du Ciel les dieux afin de sauver la vie d'une fillette destinée à être sacrifiée à un serpent. On notera surtout l'importance de la notion de Tendô qui est au principe du pouvoir du *toki*.

Le décret de Sai On datant de 1728, qui interdit sous peine de sanctions l'appel aux services des *toki yota,* inaugure une politique sévère sans précédent vis-à-vis de ces derniers. Mais ce sont surtout les informations socio-historiques contenues dans ce décret qui nous intéressent ici. Il y est précisé que « depuis un passé fort lointain les activités de *toki yota* étaient considérées comme faisant partie **également** des services exercés pour l'Etat », mais qu'à présent, les « nombreux *toki yota* parcourant la campagne sont devenus un fléau public »[96]. La fonction de *yota* semble donc avoir fait partie, comme celle de *toki*, de l'organisation rituelle de la Cour : ce détail est corroboré par le Code des fonctions et rangs de la royauté de Ryûkyû daté du 1706[97] où le *toki no ôyako* 時乃大屋子 figure comme le chef des 巫覡, à savoir le chef des *toki yota* oeuvrant sous ses ordres. Le lexique *Konko kenshû* (1711) fait lui aussi allusion à la fonction de *yota* en définissant l'activité divinatoire qui consiste à « sonder le temps », *toki tori*, comme relevant des activités des « femmes magiciennes, capables d'entrer en transe 巫女 »[98]. Enfin, *yota* figure comme fonction assortie d'un rang noble, *amushirare,* dans les « Notes des fonctionnaires dames nobles du palais royal » (*Nyokan ôsoshi* [1706-1713]). Il s'agit là d'une fonction dont le contenu reste obscur, mais qui semble avoir consisté *grosso modo* à servir de guide lors de déplacements rituels. *Yota* signifie dans ce contexte une compétence magique **ritualisée** qui consiste en un pouvoir d'ouvrir le chemin, c'est-à-dire de maîtriser l'homologie espace/temps qui assure à un rituel son efficacité.

On voit donc que pour aussi importantes que soient les activités des *yuta* en tant que devins et ritualistes qui oeuvrent à titre privé, leur rôle de détenteurs d'un savoir divinatoire à caractère chamanique dans les organisations rituelles est structural et a ses racines dans une histoire des mentalités longue. S'agissant de l'ethnographie contemporaine du nord de l'archipel de Miyako, on peut citer par exemple les travaux de Shimamura (1993) et d'Okamoto (2001 : 10). Ces auteurs rapportent que des *yuta* qui ont vécu récemment à Karimata parvinrent à instituer dans le village le culte de nouveaux *kami* dans des « lieux » qui avaient été « ignorés » jusqu'alors tant par les *tsukasa* que par le reste des habitants. Apparemment, des modifications ont aussi été apportées par un (ou plusieurs [?]) *yuta* aux noms des divinités détentrices des *kôra* (encensoirs) à Upugufu mutu – l'un des « lieux » d'origine du rituel *uyagan*, théoriquement « intouchable »[99]. Il faut donc relativiser le discours officiel sur les « lieux » que nous avons résumé plus haut : à Karimata comme ailleurs, il suffisait de quelques années pour réorganiser la « mémoire » et considérer alors que la tradition était telle depuis « toujours »[100]. Mais en fait, les informations recueillies par

[96] Voir aussi *Toki, yota, togasadame* dans Gregory Smits 1999, p. 114.
[97] *Ryûkyû koku Chûzan ôfu kansei* ; manuscrit en ligne.
[98] Cf. Ikemiya Masaharu,1995, p. 165.
[99] Cf. note suivante.
[100] Deux changements concernent l'identité des divinités des *kôra* d'Upugufu mutu, connue grâce aux croquis de Kamakura Yoshitarô qui visita Karimata en 1927. Kamakura rapporte l'existence à Upugufu mutu d'un *kôra* consacré à Ryûgû et d'un autre à Ninu pa umateida. Or du temps de l'enquête de Shimamura (et de la mienne), Upugufu mutu comportait trois *kôra*, l'un consacrés à Ninu pa umateida, l'autre à Asa teida et le troisième au Yamatu gan (cf. Kamakura 1982, p. 17, croquis n° 10 et Shimamura 1993, p. 88 et 94). Shimamura a pu découvrir l'identité de la *yuta* qui réussit à persuader les *tsukasa* de consacrer un *kôra* à Asa teida (op. cit. 92), mais non pas celle qui fut responsable de l'initiative de l'introduction du culte du Yamatu gan. Un problème se pose concernant la date de l'instauration d'un lieu de culte consacrée à une *yuta*, personnage légendaire et mère d'un héros démoniaque, portant le nom Atenumma, qui aurait vécu au XVIe siècle. Shimamura a recueilli l'information comme quoi ce nouveau lieu de culte d'Attenuma aurait été introduit à Karimata en 1968 par une *yuta* nommée SC (cf. Shimamura, 1993 ; p. 98), mais mes informations à ce sujet sont différentes. En 1987, une autre *yuta*, alors âgée de quatre vingt ans, m'a raconté que c'est sa mère, qui avait été également une *yuta*, qui avait été à l'origine de ce nouveau culte. Monsieur Okamoto Keishô, le prêtre du

Shimamura et Okamoto suggèrent aussi que le phénomène de la mémoire somatisée à travers les « lieux » – mémoire qui domine les discours et les comportements –, pourrait avoir été dans le passé l'objet d'une construction par des personnages de type *yuta*. Là où Shimamura (1993) qualifie l'œuvre de ces *yuta* de « création des mythes qui génèrent des changements dans le rituel villageois », nous préférons la considérer comme la création des « lieux » qui font partie d'un complexe de schèmes « spatio-narratifs » qui (re)génère un seul et même système mythico-rituel. Ce travail de construction de sens succède au *kamdâri,* la maladie initiatique, qui semble constituer une étape préliminaire obligatoire dans la trajectoire de ces *yuta*.

Le complexe « lieu »/maladie/signe semble par conséquent constituer l'un des fondements de la religion indigène et il rend intelligible la forme de son acculturation avec certaines pratiques de l'*onmyôdô*. La notion de « lieu » est au principe de l'organisation de l'accès à la connaissance, qu'il s'agisse de la découverte de l'existence d'un *kami* ou de la reformulation de son identité : les « lieux » disposent d'une pérennité supérieure à celle d'une *persona* divine spécifique. Ce fait se perçoit également à travers l'expression *michi ake*, « l'ouverture, l'inauguration du chemin », qui désigne tant le premier voyage chamanique vers un nouveau « lieu » que le rituel de l'inauguration d'un tel « lieu » ou d'un nouveau culte dans l'« espace réel ». Mais il n'existe pas de fondation *ex nihilo* d'un nouveau culte : lorsqu'un *yuta* découvre une nouvelle divinité, il ne fait que « révéler au grand jour l'existence jusque là occultée », *futa okoshi,* de ce *kami* dans le « lieu »[101].

Ryûgû

Dans la mesure où *tsukasa* et *yuta* correspondent, entre autres, à une personnification du sens commun de *deux* formes d'*expérience* de la « surnature », on peut considérer que ce qui distingue leur parcours initiatique **archétypal** est le fait que, pour la première*,* le *kamdâri* crée un rapport de signifiant/signifié entre le « lieu » et la personne, alors que pour le second, le rapport signifiant/signifié n'est qu'une phase – en attendant que la période de *kamdâri* arrive à sa fin[102]. Le *ukui*, la parole produite au cours d'une transe, marque pour le *yuta* la première étape vers la production de sens. Il doit ensuite remonter dans ses souvenirs – notamment dans ceux de la période du *kamdâri* –, afin de **les re**construire sous forme de récit. Les grands *yuta* considèrent que l'analyse rétrospective de toute expérience avec le monde des dieux ou des démons est au principe de leur pouvoir spécifique, c'est-à-dire la connaissance qui leur permet de rendre intelligibles les relations entre l'humain et le monde de la « surnature ».

Si le « lieu » est un instrument cognitif essentiel pour qu'un *yuta* puisse produire du sens, c'est à la notion Ryûgû qu'est due la représentation d'un univers « unique » où le savoir est fondé sur l'expérience du corps dans l'espace.

Ryûgû est le «nœud» du réseau de la symbolique de l'espace de la religion traditionnelle ou plutôt une **métaphore** avec des résonances presque infinies que la **matérialité** de l'**espace** physique contribue à rendre **réel**. C'est ainsi que des entreprises de modernisation de l'archipel ont dû parfois concéder une place à Ryûgû ou plutôt aux

---

temple de Hirara, m'a « confirmé » aussi le fait que le culte d'Atennuma devait être plus ancien, mais il ne savait pas à quelle période remonterait la « redécouverte » de cette divinité.

[101] Cf. Shimamura Takanori, op.cit. 1993 ; p. 76 et p. 115, note 9. Voir aussi Yamashita Kin.ichi, dans Sadoyama Ankô, 1996, p. 308-309.

[102] On a précisé déjà qu'une personne peut réunir les aptitudes de *yuta* et de *tsukasa*.

emplacements de certains puits considérés comme des relais sacrés qui y mènent[103]. J'ai vu en 1999 un tel puits qui avait été démoli lors de la construction d'un immense golf d'un hôtel élégant, puis restauré suite à la maladie grave de la *tsukasa*. On l'aperçoit au milieu du terrain du golf de l'hôtel. Un petit enclos le protège, interdisant qu'on l'approche, qu'on touche à l'une de ses pierres. A ma question « qu'est-ce » ?, le garçon chargé de tondre le gazon répondit : « je ne sais pas ; seuls les *yuta* savent ».

Cette réponse qui semble être une boutade, résume la ritualisation de l'accès à la connaissance. Elle nous rappelle que c'est la division de travail entre *yuta* et *tsukasa*, inscrite dans leur relation aux « lieux », qui est au principe de l'organisation de l'espace mythico-rituel indigène. C'est la *tsukasa* qui est tombée malade, mais c'est un *yuta* qui avait été à l'origine de la découverte par divination de la **signification** de la maladie, et par suite, de la voie vers la guérison. Or ce même *yuta* dit s'être **rendu** à Ryûgû, c'est-à-dire au « palais du tréfonds ». Le clivage entre le « concret » et le « symbolique » s'évanouit donc devant cette représentation des « lieux » qui subsume l'espace dans son ensemble, qu'il s'agisse de espace de l'« habité » ou de celui de l'« imaginaire », sous la forme d'**un** monde qui **n**'existe que parce qu'on peut le parcourir – à pieds ou grâce à la « vision ». Corollaire à cette représentation est l'association entre lieux terrestres et lieux célestes qui permet de déterminer les itinéraires vers les « lieux » – ou encore de donner des consignes d'évitement parfois à caractère permanent de certains « lieux » et/ou itinéraires.

Yuta, un archétype social personnifiant un savoir reconnu ou contesté

Les « lieux » enracinés dans la matérialité de l'espace sont « revitalisés » lors des rituels grâce à la synchronisation entre le mouvement du corps et celui du temps – ou plus précisément du Soleil. Aussi des « lieux » évoquant le complexe de Ryûgû sont-ils situés dans le village de Karimata à certains emplacements qui symbolisent le parcours du soleil. Les déplacements du corps des desservantes de l'*uyagan* à travers ces « lieux » réinitialisent les itinéraires qui (re)construisent les schèmes d'un monde tripartite où le tréfonds (i.e. la « mort ») communique avec le soleil (i.e. la « vie »)[104]. De sorte que l'espace villageois peut être intégré à une vision chamanique du monde transformée en représentation rituelle[105].

Sans doute une telle mise en scène associant le corps, l'espace et le langage est due à l'œuvre des nombreux créateurs du passé – ces praticiens de la religion que le régime pre-contemporain, en s'inspirant d'un rationalisme confucianiste, a réduit dans le passé à deux formes d'existence : l'orthodoxie rituelle d'une part, et le couple démonisé de *toki yota* d'autre part.

Il est intéressant de noter que certains parmi les *yuta* contemporains de Miyako créent leurs propres rituels, dont les chants qui en font partie. Aussi quelques-uns d'entre eux se disent avoir des poètes et des créateurs de « mythes » parmi leurs ancêtres[106]. Un *omoro*

[103] Cf. l'histoire du puits de Funankogâ de la ville de Hirara, dans Sadoyama Ankô, p.287-295.
[104] Cf. Motonaga Kiyoshi, 1974.
[105] On doit ajouter que le rapport entre l'orientation de l'espace en relation avec le mouvement du soleil et les « lieux » se perçoit aussi sous la forme d'une inscription ritualisée de l'histoire politique ; cf. Patrick Beillevaire 1986 (rééd. en 1998). Cette dimension des grands rituels communautaires, notamment de l'*uyagan*, n'a pas été traitée, faute de place dans cet article.
[106] Un cas particulièrement intéressant est celui de la tradition de la maison des *yuta* de l'île Okiraebu-jima, rapporté par Sakita Mitsunobu 1989. La généalogie rapportée par Sakita comporte cinq générations de *yuta* dont quatre hommes et trois femmes, l'ancêtre fondateur étant lui, un homme. La famille possédait dans ses traditions

(chant dont la mise en écrit daterait de 1623) associe l'art du poète avec la compétence de *yota* qui consiste à pouvoir voyager entre ce monde et le « pays de la racine », *taniru*, notion indigène indissociable du complexe symbolique de Ryûgû[107]. On évoquera à ce sujet un travail ancien d'Iha Fuyu (1913) dans lequel ce père fondateur des études contemporaines sur les Ryûkyû considère qu'originellement le *yuta* devait combiner dans sa personne les attributs d'un chaman, d'un poète et d'un devin[108].

En conclusion, l'étude de la question de *yuta* concerne non seulement l'organisation du savoir mythico-rituel traditionnel mais encore les modalités de sa production et le problème de sa genèse. La notion de *yuta* prend sens dans un paradigme général relatif à la représentation socioculturelle d'un type de savoir. C'est pourquoi l'un des arguments qui avait été utilisé pour condamner les activités des *yuta* consistait à accuser ce savoir de reposer sur des « théories vides » (*kyosetsu* 虚 説). Cet argument, qui constituait l'un des motifs des persécutions officielles des *yuta* dans le passé, figure aussi dans le discours contemporain de leurs opposants qui les traitent de charlatans[109]. Mais pour aussi important que soit le discours qui condamne les *yuta*, ceux-ci continuent à attirer un nombre considérable de clients, dont des malades, et certains médecins n'hésitent pas à recourir à leurs services pour traiter des maladies d'origine psychosomatique.

Dans ce travail, nous avons voulu montrer qu'une donnée essentielle du savoir du *yuta* est sa science du « lieu », cet espace où s'évanouit le clivage entre ce monde et un au-delà que le *yuta* idéal, celui qui possède la maîtrise de son art, peut parcourir au sens propre comme au sens figuré. Dans la mesure où le phénomène de la possession s'inscrit dans des « protocoles » qui relèvent d'un paradigme de significations socialement acceptables, la divination peut prendre ses racines dans une forme de réflexivité avec pour objet essentiel la notion de « lieu ». Le « lieu », ce « signifiant » qui transforme le corps somatisé dans le complexe espace/temps en son « signifié », finit par prendre, dans la trajectoire de vie des *yuta,* la place de « signifié » : plus précisément, c'est le « lieu » qui autorise la mise en place de ces autres « signifiés » que sont les *personae,* agents du destin que le *yuta* organise dans un narrative concrétisé par un rituel ou par un comportement d'évitement. C'est ainsi que les agents provoquant une possession maléfique se métamorphosent en auxiliaires thérapeutiques ou en boucs émissaires rejetés hors de l'espace de l' « habité ». Aussi, la pensée symbolique établit-elle une homologie entre **voir** en se rendant en état de possession aux "lieux" – que ce soit « physiquement » ou en rêve –, et **accomplir** l'acte divinatoire grâce à l'« inspiration » ou à la consultation des signes du calendrier. En somme, c'est en tant que principe cognitif qui transparaît à travers l'histoire réactualisée, souvent en deçà de la parole, lors du rituel, et qui est par ailleurs au fondement de l'élaboration d'une thérapie, d'un art narratif et d'une cosmogonie, qu'il faut conceptualiser la notion de « lieu ».

« Comprendre » dit AK – le terme utilisé est *satori* –, revient à saisir les « liens » (*tsunagi*) entre ces quatre « lieux » de l'univers que sont le village natal (*sato*), l'archipel de Miyako (*kuni*), le Ciel et Ryûgû.

---

narratives une version écrite du mythe de la fondation de l'île qui suggère que les *yuta* de cette maison étaient indispensables comme gardiens de la mémoire collective et de rituels communautaires.

[107] Cf. note 18.

[108] Cf. vol. 9, 1975. Voir aussi Makishi Yôko, 1991, p.198.

[109] Il va de soi que de nos jours, beaucoup considèrent les *yuta* comme des personnes superstitieuses – au sens moderne du terme – au même titre que leurs clients et non pas comme des personnes qui manipulent des esprits sciemment. Cela n'empêche que la représentation du *yuta* comme personne détenant un savoir qui lui permet de manipuler consciemment les esprits persiste, et que ce fait doit être considéré comme le pendant des croyances dans le savoir des *yuta*.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

HSS : *Hirara shishi* éd. par Hirarashi shi hensanshi.i.inkai.
NMZG : Nihon minzoku gaku
ODJ : *Okinawa Daihyakka jiten*, Okinawa times sha 1983.
RSSS : *Ryûkyû shiryô sôsho* éd. par Iha Fuyu et al., Tôkyô Bijutsukan, 1972 (1er éd. 1942).
ST : *Shintô taikei, jinjahen, Okinawa*, éd. par Shintô taike hensankai, Tokyo1984.

Sources

Chûzan seikan (1650) *RSSS*.
Haneji shioki (1666-1673) commenté par Higashionna Kanjun, *Higashionna Kanjun zenshû*, vol. II, Tokyo, 1978.
Irô densetsu (1745 [?]), *Kyûyô gaiken*, vol. VII, Tokyo, Kadokawa shoten, 1978.
Konko kenshû (1711) commenté par Ikemiya Masaharu, Tokyo, Dai.ichi shobô, 1995.
Kyûyô, (1743-1745) éd. par Kyûyô kenkyûkai, Tokyo, Kadokawa shoten, 1974.
Miyako Yaeyama ryô shima ezuchô (1644), HSS, vol. III, *Shiryôhen* 1.
Miyakojima kiji (1752) *HSS*, vol. III, *Shiryôhen* 1.
Miyakojima kyûki (1707) *ST*.
Miyakojima toganin kuji chô (?-1874), HSS, vol. 8, *Shiryôhen* VI.
Nyokan ôsôshi, *ST*.
Ryûkyû shintôki (1608) éd. par Yokoyama Shigeru, Tokyo, Kadokawa shoten, 1970.
Ryûkyûkoku kyûki (1734) *RSSS*.
Ryûkyûkoku yûraiki (1713) *RSSS*.
Utaki yûraiki, *HSS*, vol. III, *Shiryôhen* 1.
Yôsei kyûki (1727), *HSS*, vol. III, *Shiryôhen* 1.

Travaux de recherche

Azuma, Motoko. « Yamai no jiryô to monogatari no seiki — Miyakoshotô Irabujima sonraku no minzoku iryô no jirei kara », *NMZG*, 246, 2006 : 34-57.

Beillevaire, Patrick. « Spatial characterization of human temporality in the Ryukyus », in Joy Hendry ed., *Interpreting Japanese Society. Anthropological approaches*, London and New-York : Routledge, 1998 : 31-41 (Updated edition ;1st ed.1986).

Beillevaire, Patrick. « Japon et Géopolitique », *Hérodote*, 78-79, 1995 : 213-238.

Beillevaire, Patrick. « Agari-umâi, or the Eastern Tour : A Ryûkyûan royal ritual and its transformations », in Maria Rodriguez del Alisal and al. eds., *Pilgrimages and Spiritual Quests in Japan*, London : Routledge, 2007 : 107-119.

Beillevaire, Patrick. « Le Sutsu Upunaka de Tarama Jima ». *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient* LXXV(1) : 217-257, 1982.

Belmont, Nicole. « Superstition et religion populaire », dans Michel Izard et Pierre Smith éds., *La fonction symbolique*, Paris, Editions Gallimard, 1979 : 53-70.

Belo, Jane. « Trance experience in Bali », in Schechner and Mady-Schuman eds., *Ritual*, *Play*, *Performance* : *Reading in the Social Sciences/Theatre*, The Seabury Press, New York, 1976 : 150-161.

Bouchy, Anne. « Quand Je est l'autre : Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme*, 153, 2000 : 207-230.

Bourdieu, Pierre ; « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*

XII, 1971 : 295-334.
China, Teikan, *Okinawa shûkyôshi,* Naha, Rokurindô shoten, 1994.
Dana, Masayuki. « Noro to yuta », *Okinawa kinseishi no shosô*, Naha, Hirugisha, 1992 : 86-94.
Fukuda, Akira. *Nantô setsuwa no kenkyû*, Tokyo, Hôseidaigaku shuppan kyoku, 1992.
Haguenauer, Charles. *Okinawa 1930*, *Notes ethnographiques de Charles Haguenauer*, éditées et commentées par Patrick Beillevaire, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Japonaises, 2010.
Heidegger, Martin. « Bâtir, habiter, penser », dans *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 1958 : 170-193.
Heshiki, Yoshiharu. *Okinawa no saishi to shinkô*, Tokyo, Dai.ichi shobô, 1990.
Higa, Masao, *Okinawa no monchû to sonraku saishi*, Tokyo, Sanichi shobô, 1983.
Higa, Masao. Tokizôshi, *ODJ,* vol. II : 924.
Higa, Yasuo, *Kamigami no gengô Kudakajima*, Tokyo, Heibonsha, 1993, 2 vol.
Higashionna, Kanjun, « Haneji shioki chûshaku » , dans *Higashiona Kanjun zenshû*, vol. II, Tokyo , 1978 : 150-238.
Hirarashi shi vol. III, *Shiryôhen* 1, *Zenkindai*, *HSS*, 1981.
Hirarashi shi, vol.VII, *Shiryôhen* 5 *Minzoku, Kayô*, *HSS*, 1987.
Hirarashi shi, vol. VIII *Shiryôhen* 6, *HSS*, 1980-1994.
Hokama, Shuzen et Shinzato, Kôshô. *Nantô Kayô taisei,* vol. III, *Miyakohen*, Kadokawa shoten, 1978.
Iha, Fuyû. « Omahe wachi hega fushi », dans *Iha Fuyû zenshû* , vol. 6, 1975 : 115-120 (paru initialement en 1923).
Iha, Fuyû. « Yuta no rekishiteki kenkyû », dans *Iha Fuyû zenshû* , vol. IX, 1975 : 342-366 (paru initialement en 1913).
Inamura, Kenpu. *Ryûkyû ni okeru wakô shiseki no kenkyû*, Yoshikawa kôbunkan, 1957.
Kamakura, Yoshitarô, *Okinawa bunka no ihô*, Iwanami shoten, Tokyo, 1982, 2 vol.
Kamata, Hisako, « Miyako jima no saishi soshiki », dans *Okinawa no shakai to shûkyô*, éd. par Tôkyô toritsu daigaku nansai shotô kenkyû i.in kai, Tokyo, 1965 : 179-202.
Kamata, Hisako. « Ôgami jima no saishi : iisadû no shin.ji ni tsuite », *Nihon jômin bunka kiyô,* 6, Mars,1980 :107-120.
Koike, Jun.ichi. « Kaku koto to inoru koto – Okinawa Miyako jima no sôshi », *Minzokugaku kenkyû*, 65 (4), 2001 : 362-375.
Komine, Kazuaki. « Ryûkyû shintôki no ryûgû no sekai », *Rikkyô daigaku nihonbungaku*, 96 (23-32), 2006-2007 : 23-32.
Kubo, Noritada. *Okinawa no gairai shûkyô*, Tokyo, Kôbundô, 1978.
Ki.yomura, Kônin. *Miyako shide*n, Hirara, 1927.
Lebra, William P., *Okinawan religion : belief, ritual and social structure*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1966.
Leiris, Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Gallimard, 1958.
Makishi, Yôko. « Kinai to shite no shuri mishima ni tsuite – omoro sôshi no kaishaku no tame ni – », *Hosei daigaku Repository*, 28, Février 1989 : 111-153.
Makishi, Yôko. « Ryûkyû Gokurakuji to Enkakuji no onryû ni tsuite, I : hondo to kôryû no futatsu no katachi », *Nantôshigaku,* 27, 1986 : 26-47.
Makishi, Yôko. « Omoro kashôsha ni tsuite no mondai », *Okinawa bunka kenkyû*, 17, 1991 : 171-210.
Makishi, Yôko. « Kinmamon no kami to sono seiritsu o megutte : Ryûkyûshintôki hoka

setsuwa no kentô », *Okinawa bunka kenkyû*, *Hoseidaigaku Repository*, 31 Mars, 2001 : 77-128.
Makishi, Yôko. « Omorosôshi ni miru Kumejima no kamigami no henyô to sono rekishiteki haikei », *Okinawabunka kenkyûjo*, 28, Mars 2002 : 205-258.
Maruyama, Akinori. *Okinawa minkan setsuwa no kenkyû*, Tokyo, Benseisha, 1993.
Minobe, Shigekatsu. « Shinotazuma no ichi.genryû – nantô no shi.imî no hanashi to kakawatte –», dans Fukuda Akira, éd. *Okinawa chihô no minkan geinô*, Tokyo, Miyaishoten, 1979 : 317-330.
Miyagi, Eishô. *Okinawa no noro no kenkyû*, Tokyo, Yoshikawa Kôbunkan 1979.
Motonaga, Kiyoshi. « Kayôhen (*Fusa*, *Tâbi*) », dans *HSS*, vol. 7, 1987 : 497-586.
Motonaga, Kiyoshi. « San.bun kan no ikkôsatsu – Hirarashi, Karimata no jirei », *Shigakukai dai nana kai tsûchi*, 1974 : 3-12.
Motonaga, Kiyoshi. « Cosmoroji to saishi », *Seijô daigaku minzoku kenkyûjo*, 7, 1983 : 89-116.
Nakahara, Zenchû et Hokama, Shuzen. *Omoro sôshi jiten*, Tokyo, Kadokawa shoten, 1978.
Nakasone, Masaji, *Miyako Fûdoki*, Naha, Hirugi sha, 1988.
Noguchi, Takenori. « Miyako hokubu no shakai to girei », dans *Okinawa no shakai to shûkyô*, édité par Tôkyô toritsu daigaku nansai shotô kenkyû i.in kai, Tokyo, 1965 : 203-237.
Ôhashi, Eiju, « Okinawa ni okeru shaman "yuta " no seiza katei – shakai shinrigakuteki » *Tôhoku daigaku bungakubu kenkyû nenpô*, 30, 1980 : 1-50.
Okamoto, Keishô. « Chaman », dans *HSS*, vol. 7 :1987 : 338-362.
Okamoto, Keishô. « Hirarashi Shimozaki Bankoyama-utaki michiake-engi », dans Tanigawa Ken.ichi éd., *Fujo no sekai*, *Nihon minzoku bunka shiryô shûsei*, vol. 6, Sanichi shobô, 1989 : 534-556.
Okamoto, Keishô. « Kami, hito, shi no girei », *Hirarashi sôgô-hakubutsukan kiyô* 8, Mars, 2001.
Okamoto, Keishô. « Ôgamijima no minzoku henyô to shisei bosei no henka », *Hirarashi sôgô-hakubutsukan kiyô* 9, Mars 2004.
Ômoto, Norio. « Okinawaguntô no saishi taikei », *Minzokugaku kenkyûsho kiyô*, 6, Seijô daigaku minzokugaku kenkyûjo, 1982 : 211-252.
Ômoto, Norio. « Nansai shotô ni okeru minkanfusha (yuta. kankakriyâ nado) no kinôteki ruikei to mizoku henyô no chôsa kenkyû », *Shôwa 57 nendo monbusho kagakuhi hojôkin (kyûgô A) kenkyû seika hôkokusho*, 1983.
Ômoto, Norio. «Saishi shûdan to shinyaku, fusha — Miyakojima no ba.ai », *Mombusho kagaku kenkyûhi hojokin kenkyû seika hôkokusho*, 1983.
Ôshiro, Morimitsu. « Oyahi gawa », dans Ikemiya Masaharu, éd., *Omorosôshi seikashô*, Naha, Hirugisha, 1987 : 239-240.
Sadoyama, Anko, *Zoku Pirumasu hanashi*, Hirara, Kataribe shuppan, 1996.
Saka.i, Usaku, *Ryûkyû rettô ni okeru shirei saishi no kôzô,* Tokyo, Dai.ichi shobo, 1987.
Sakima, Kôei. « Ryûkyû no chinsho "tokizôshi" », 1921, dans *Sakima Kôei zenshû*, Tokyo, Miraisha, 1982 : 461-462.
Sakima, Kôei. « Nantô setsuwa », dans *Sakima Kôei zenshû*, Tokyo, Miraisha, 1982 : 171-23.
Sakita, Mitsunobu. *Okinoerabu-jima no yuta*, *Nantô sosho* n° 37, Osaka, Kaifusha, 1989.
Sakura.i, Tokutarô. *Okinawa no shamanizumu*, Tokyo, Kôbundô, 1973.
Sakura.i, Tokutarô. *Nihon no shamanismu,* Yoshikawa Kôbunkan, vol. II, 1977(a).
Sakura.i, Tokutarô. « Tsukasa kuzure yuta mancha — Ryûkyû fuzoku no hitosu no mondai », *NMZG* : 79, 1977 (b) : 58-64.
Sakura.i, Tokutarô. « Okinawa minzoku shûkyô no koku — noroizumu to yutaizumu »,

Okinawa bunka kenkyû, vol. VI, Hôseidaigaku Okinawa kenkyûjo, Tôkyô, 1979 : 107-147.
Sakura.i, Tokutarô. « Minkan saishi no shûkyô teki kinô saishi tantôsha no shaman teki seikaku », dans *Okinawa Kudakajima chôsa hôkokusho*, Hôseidaigaku Okinawa kenkyûjo, 1985.
Sasaki, Shin.ichi, « Miyako-jima no buraku saishi – sono hikaku. sôgô ni mukete no joshô », *Minzokugaku kenkyû*, 45(2) 1980 :160-185.
Sasaki, Shin.ichi. « Kankakari tachi Miyakojima sono hoka no shaaman teki shûkyô», dans Kitami Toshio ed., *Nihon minzokugaku no tenkai*, Yûsangaku, 1988.
Severi, Carlo. « Penser par séquences, penser par territoires : Cosmologie et art de la mémoire dans la pictographie des Indiens Cuna », *Communications*, 41, 1985 :169-190.
Shibuya, Ken. « Okinawa ni okeru noro to yuta : hyôi to sôgôkankei no mondai o chûshin ni », *NMZG* 189, 1991 14-38.
Shimamura, Takanori. « Ryûkyû shinwa no saisei : shinshûkyô "Ryûsen" no shinwa o megutte », *Amami Okinawa minkan bungei kenkyû*, 15, 1992 : 1-16.
Shimamura, Takanori. « Minkan fusha no shinwa teki sekai to sonraku saishi taikei no henkai : Miyako jima Karimata no jirei », *NMZG* 194, 1993 : 70-124.
Shimoji, Kazuhiro, « Okinawa gusuku no jidai no Yaeyama to Miyako », dans *Ryûkyû Okinawa – son rekishi to nihon shizô*, éd. par Chihôshi kenkyû Kyôgikai, Tokyo, Yûsangaku, 1987 :282-292.
Shimono, Toshimi. « Nansai shotô no kaijin shinkô », *Kokuritsu minzoku hakubutsukan kenkyû kokuhô*, (*besattsu*, « hors série »), n° 3, 1989 : 99-126.
Smits, Gregory. *Visions of Ryukyu : Identity and Ideology in Early-Modern Thought and Politics*, Honolulu, University of Hawai Press, 1999.
Smits, Gregory. « Ambiguous Boundaries : Redefining Royal Authority in the Kingdom of Ryukyu », in *Harvard Journal Of Asiatic Studies*, 60 (1), 2000: 89-125.
Sumiya, Kazuhiko et Kreiner, Josef. *Nansei shotô no kami gainen*, Tokyo, Miraisha, 1977.
Suzuki, Ikkei, *Onmyôdô*, Tokyo, Kôdansha *Studies*, 2007.
Taira, Shinryô, « Komarahi aji no yogen o megutte », *Miyako kenkyû*, 2, 1989 : 1-20.
Takara, Kurayoshi. *Ryûkyû no jidai*, Chikuma shobô, Tokyo, 1980.
Takara, Kurayoshi, « Yuta mondai no kôzô », dans *Shin Ryûkyû shi*, *Kinsei hen* vol. II, Naha, Ryûkyû shinpôshan, 1989a :169-182.
Takara, Kurayoshi. *Ryûkyû ôkokushi no kadai*, Naha, Hirugisha, 1989b.
Takara, Kurayoshi et al., « Okinawaken Tarama jima ni okeru dentô teki shakai shisutemu no jittai to henyô ni kansuru sôgôteki kenkyû (I. « Tarama jima no rekishi teki tokushitsu »), *University of the Ryukyus Repository*, Mars 2000.
Takara, Kurayoshi. « Amami Kikaijima no koryûkyû jireisho ni tsuite », *Ryûkyû daigaku hôbungakubu kiyô, Nihon tôyô bunka ronshû*, 10, Mars 2004.
Tanigawa, Ken.ichi et al. *Nihonminzoku bunka shiryô shûsei* vol. VI : *Fujo no sekai,* Tokyo, Sanichi shobô, 1989.
Tanigawa, Ken.ichi. « Kami ni owarete : nantô shima no yuta e no michi », *Shinchô*, 1994 : 350-370.
Toyomiyama, Kazuyuki. « Kannin seido no issokumen », *Shin Ryûkyûshi*, *Kinsei hen* vol. II, Naha, Ryûkyû shinpôshan, 1989 : 63-84.
Watanabe, Yoshio, *Minzoku chishiki ron no kadai*, Tokyo, Gaifûsha, 1990.
Wittgenstein, Ludwig. *Le cahier bleu et le cahier brun* suivi de *Ludwig Wittgenstein* par Norman Malcolm, traduit de l'anglais par Guy Durant, Paris, Gallimard, 1965.
Yamashita, Kin.ichi, *Amami setsuwa no kenkyû*, Tokyo, Hôseidaigaku shuppan kyoku, 1979.
Yamashita, Kin.ichi. *Nantô setsuwa seisei no kenkyû*, Tokyo, Dai.ichi shobô, 1998.

Yamazato, Jun.ichi. « Tarama-jima no Gyoku kôki ni tsuite », *Tarama-jima ni okeru dentôteki shakai shisutemu no jittai to henyô ni tsuite sôgôteki kenkyû* , 4 , Ryûkyû daigaku gakujitsu ripojitori, 2000-2003.

Yonaguni, Noboru. *Yuta torishimari,* dans ODJ, vol. III :780

Yoshinari, Naoki. « Ryûkyû rettô ni okeru " josei no reiteki yû.i " no bunkashi teki ichi », *Hosei University Repository*, 31, Mars, 2001 : 31-182.