



HAL
open science

La forêt et le champ : Dialogue avec Roberte Hamayon. Introduction

Fiorella Allio, Beatrice David

► **To cite this version:**

Fiorella Allio, Beatrice David. La forêt et le champ : Dialogue avec Roberte Hamayon. Introduction. Cahiers d'Extrême-Asie, 2023, Autour de Roberte Hamayon. Son apport aux études du religieux dans le monde chinois, 30-2021, pp.19-23. 10.3406/asi.2021.1560 . hal-03956948

HAL Id: hal-03956948

<https://hal.science/hal-03956948v1>

Submitted on 11 Jun 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

La forêt et le champ. Dialogue avec Roberte Hamayon

Fiorella Allio, Béatrice David

Citer ce document / Cite this document :

Allio Fiorella, David Béatrice. La forêt et le champ. Dialogue avec Roberte Hamayon. In: Cahiers d'Extrême-Asie, vol. 30, 2021. Autour de Roberte Hamayon. Son apport aux études du religieux dans le monde chinois / The Influence of Roberte Hamayon on Religious Studies in the Chinese World. pp. 9-23;

doi : <https://doi.org/10.3406/asiae.2021.1560>;

https://www.persee.fr/doc/asiae_0766-1177_2021_num_30_1_1560;

Fichier pdf généré le 22/02/2024

Introduction

LA FORÊT ET LE CHAMP. DIALOGUE AVEC ROBERTE HAMAYON

Fiorella ALLIO & Béatrice DAVID

L'œuvre anthropologique de Roberte Hamayon a bousculé les études des phénomènes religieux en France et au-delà¹. Son approche globale et relationnelle de la fonction chamanique, à partir de l'exemple des sociétés de chasse et d'élevage du domaine sibérien, l'a conduite à montrer dans la *Chasse à l'âme*² le lien entre l'organisation sociale et le rapport à la nature, et à se distancier de la vision mystique centrée sur le personnage du chamane de Mircea Eliade. Définir le chamanisme de la vie de chasse comme un système de gestion de l'aléatoire reposant sur l'art de séduction et de négociation du chamane, engagé dans une relation d'alliance avec le monde surnaturel pourvoyeur de gibier, ouvre à une réflexion générale à partir de laquelle penser tout un ensemble de pratiques ayant pour vocation commune d'« ouvrir la voie de la chance »³. Par ailleurs, la prise en compte des jeux rituels comme autant de façons d'agir en vue d'un résultat, sous la forme de ce bien symbolique qu'est la « chance », a fourni le socle ethnographique d'analyses ultérieures, non sur le jeu ou les jeux, mais sur le « jouer », envisagé comme processus et mode d'action sur l'avenir, développées principalement dans *Jouer, une autre façon d'agir*⁴.

Au cœur de cette pensée inspirante et stimulante, des spécialistes d'autres sociétés ont trouvé de nouvelles orientations théoriques à partir desquelles appréhender leurs propres terrains de recherches⁵. La fréquentation des enseignements et des écrits de R. Hamayon accompagne également les études du religieux dans le monde

1. Une bibliographie complète de l'œuvre de Roberte Hamayon est disponible en ligne, à partir du lien suivant : <https://etudesmongolesetsiberiennes.fr/wp-content/uploads/2018/02/hamayon-biblioclasse%CC%81epourpdf.211022.pdf>.

2. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

3. Roberte Hamayon, « Chamanisme », dans *Encyclopædia Universalis*, 3^e éd., t. 5, Paris, Encyclopædia Universalis, 1989, p. 303-306.

4. Roberte Hamayon, *Jouer, une autre façon d'agir. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Ceci est le titre de la seconde édition révisée, publiée en 2021 par les éditions du Bord de l'eau, de l'ouvrage paru sous le titre *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012.

5. Un ouvrage paru en 2013, réunissant plus de trente chercheurs spécialistes de l'Asie du Nord, de l'Himalaya et des Amériques, lui avait rendu hommage : voir Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales, dir., « D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon », *Études mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines*, numéro hors-série, 2013.

chinois. À partir d'enquêtes de terrain, thématiques et recherches variées, les textes d'anthropologues et d'historiens réunis dans ce numéro en hommage à R. Hamayon ont cherché à mettre en relief la portée de son œuvre sur leurs recherches dans le monde chinois. L'intérêt de R. Hamayon pour la perspective comparatiste, faisant ressortir les mouvements d'une logique structurante, n'est pas sans expliquer le rayonnement de son œuvre auprès de spécialistes d'autres sociétés, aussi différentes que peuvent l'être dans leur organisation sociale et politique – et donc dans leur rapport au monde – les sociétés de chasse ou pastorales sibériennes, d'avant la période collectiviste, et les sociétés centralisées des plaines céréalières chinoises déjà pénétrées sous l'antiquité par la verticalité d'une organisation étatique. Les enseignements trouvés dans l'œuvre de R. Hamayon ne se résument pas qu'au recueil de ses propositions théoriques, mais aussi dans l'exercice pour la pensée qu'offre son écriture, associant pas à pas ses lecteurs dans un cheminement réflexif. Son séminaire sur les religions de l'Asie septentrionale à la 5^e section (sciences religieuses) de l'EPHE, où pendant plus de trente ans, entre 1974 et 2008, elle exposa les fruits de ses travaux en cours, fut un des lieux privilégiés du dialogue qu'elle sut établir avec des spécialistes d'autres régions, chercheurs confirmés et étudiants⁶. Elle puisa dans les ethnographies des un-e-s et des autres, des éléments d'un projet d'anthropologie générale, portée par cette exigence intellectuelle qui lui demandait de tester ses hypothèses dans d'autres situations, incitant les participants à explorer les questions qu'elle soulevait dans leurs terrains respectifs.

L'apport de R. Hamayon est aussi celui d'une méthode à laquelle elle engage ceux et celles qu'elle côtoie : une invitation à la lecture des matériaux dégagée des présupposés établis par l'usage ou de la référence à des catégories non indigènes. C'est ainsi que, dans l'atmosphère chaleureuse de cette salle de l'EPHE, que l'on aimait penser encore fréquentée par les esprits, critiques mais bienveillants, d'Émile Durkheim, Marcel Mauss et Marcel Granet, de jeunes ethnologues du monde chinois se virent notamment encourager à penser à partir de leur terrain, à poser un regard attentif au détail ethnographique, à restituer sens et valeur à des objets « anodins », ignorés par les « grandes traditions », et à se détacher des exégèses héritées d'une culture lettrée, reprise en général par la sinologie. Les mises au point terminologiques régulièrement proposées dans ce séminaire trouvaient un écho immédiat dans les recherches, valorisant des connaissances linguistiques mais surtout provoquant une exploration élargie aux champs sémantiques et aux complexes métaphoriques. L'attention au détail ne pousse pas à s'engluer dans une vision étroite mais, au contraire, à être réintégrée dans une analyse portée par une vue d'ensemble, par exemple pour mieux saisir les attributions rituelles de différents intervenants, saisies dans leur complémentarité, sans focaliser le regard sur un seul spécialiste religieux. La formation au comparatisme acquise auprès de R. Hamayon à l'occasion de ses séminaires, dans la lecture de ses publications et lors d'échanges suivis, favorisa également la considération attentive à tout phénomène ne se donnant

6. Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales, « Introduction. Roberte Hamayon, une pensée allègre », dans « D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire », p. 13-20.

pas forcément à voir comme une pratique religieuse. Il s'agissait toujours et encore de partir du terrain, mais de ne pas « culturaliser » le terrain en le refermant sur lui-même, ou en essentialisant les phénomènes culturels.

À propos du présent numéro

Ce numéro des *Cahiers d'Extrême-Asie* se veut aussi l'expression de la vitalité des échanges et des discussions engagées avec R. Hamayon depuis de longues années. L'idée n'est pas seulement de le lui offrir en hommage. Nous avons aussi souhaité l'associer directement à sa composition. Ni elle ni nous ne voulions la réduire à une récipiendaire passive ou à une position surplombante. Nous avons souhaité donner à son intervention une autre forme qu'une classique postface qui, en l'occurrence, aurait été contrariée par la diversité des thématiques discutées dans les contributions. C'est donc très volontiers que R. Hamayon, fidèle à son enthousiasme infailible, a répondu à notre requête d'exposer ce que lui évoquaient nos textes sur le monde chinois dans de courts essais, à la suite de chaque contribution. Le propos n'est pas de livrer une expertise des textes, mais de souligner des différences et des similarités avec ses propres matériaux; l'occasion aussi de repréciser des arguments que le contraste avec les sociétés du monde chinois fait ressortir. Ce procédé, que l'on peut qualifier d'interactif, correspond bien aux échanges constructifs qu'elle a toujours entretenus avec des spécialistes d'autres régions et révèle aussi au lecteur différentes facettes des réflexions sur des objets communs.

Les auteurs des six contributions réunies dans ce numéro, chacun à leur manière, engagent un dialogue avec R. Hamayon en posant sur leurs données, textuelles pour la Chine ancienne, ou provenant d'enquêtes de terrain pour la période contemporaine, un regard nourri par les apports théoriques qui ont trouvé un écho plus particulier dans leurs travaux respectifs. La démarche suivie n'exclut en rien l'hypothèse que l'examen des faits chinois ne se distingue pas ou n'affine pas ses propositions, en les prolongeant ou les orientant différemment. Cette réflexion, aiguillée par les questionnements propres aux terrains et aux objets de recherche étudiés, se développe autour des deux lignes directrices du projet anthropologique de R. Hamayon : les textes de Gilles Boileau, Fiorella Allio et Aurélie Névet illustrent tout d'abord la diversité des formes que revêt l'intervention chamanique dans le monde chinois, antique, contemporain et dans une de ses périphéries non sinophones. C'est ensuite la richesse heuristique du concept de « jouer » pour l'approche des manifestations variées de jeux, ou de pratiques qui ne se donnent pas explicitement comme tels, que les textes de Stéphanie Homola, Benoît Vermander et Béatrice David s'attachent plus particulièrement à mettre en relief. Aucune des six contributions ne discute cependant son œuvre sous l'angle d'une seule thématique. Non hermétiques, ces textes se complètent et se renvoient l'un à l'autre.

L'intervention chamanique dans le monde chinois

Le propos de R. Hamayon ne fut jamais, ainsi qu'elle le rappelle régulièrement, « d'ériger les formes de chamanisme rencontrées chez les sociétés toungouses et leurs voisins autochtones de Sibérie en "modèle" appelé à servir de référence pour qualifier ou non de "chamanique" telle ou telle forme rencontrée ailleurs dans le monde⁷ ». Au contraire, définir ce phénomène religieux comme une forme de gestion de l'aléatoire, au travers d'un mécanisme d'alliance avec des partenaires surnaturels, ouvre de nombreuses perspectives pour saisir les autres formes que revêt l'action chamanique dans des sociétés présentant des configurations sociales, économiques et politiques différentes. Dans la plupart des sociétés agraires et étatiques du monde chinois, l'échange symbolique ne repose pas sur une alliance de type matrimonial entre le chamane, époux d'esprit, et la surnature pourvoyeuse des espèces sauvages dont R. Hamayon fait dans la *Chasse à l'âme* le principe de base du chamanisme des sociétés de chasse de la forêt sibérienne. Ce sont d'autres modalités de l'« alliance » symbolique (et des échanges dont elle est le corollaire) entre les humains et les instances surnaturelles que la fonction chamanique a pour mission de gérer, que discutent les textes de Gilles Boileau, sur les rituels royaux de la Chine antique, et de Fiorella Allio, sur un rituel intercommunautaire de renouveau à Taïwan.

À partir de ses analyses des données sibériennes en termes de logique d'alliance et d'échange, R. Hamayon montre que d'un côté le chamanisme de chasse est structurellement lié à un mode non centralisé d'organisation de la société et de l'autre que l'obligation de résultat attendu du chamane est incompatible avec l'institutionnalisation nécessaire à l'exercice d'un pouvoir central. À la fonction chamanique revient la gestion globale de l'échange symbolique des humains avec la « surnature » (au sens d'ensemble des entités spirituelles qui animent ou gouvernent la nature). Quel est l'enjeu d'une telle recherche dans le domaine de la Chine archaïque ? Les recherches de Gilles Boileau sur les sociétés chinoises des dynasties Shang (xvi^e-xi^e siècle avant notre ère) et Zhou (xi^e-iii^e siècle avant notre ère) sont un exemple probant, non pas de l'application au monde chinois du modèle sibérien, mais de la fécondité heuristique d'un cadre théorique qui engage à regarder des sociétés structurellement différentes, sous l'angle de leur rapport distinctif à la nature et sous celui de leurs modes différents de gestion symbolique, pris en charge dans les deux cas par des spécialistes religieux. La démarche de l'auteur va dans le sens des enseignements de R. Hamayon qui invitent à ne pas fonder nos analyses sur les seuls officiants, mais à adopter une vue d'ensemble des rapports au monde naturel, afin d'éclairer le système symbolique et ritualisé sous-jacent⁸. Dans le présent article,

7. Roberte Hamayon, « L'idée de "contact direct avec des esprits" et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes », *Afrique & histoire* 6, 2006, p. 13-39.

8. R. Hamayon signa une longue postface du dernier ouvrage de l'auteur, y exposant son regard d'anthropologue, spécialiste des mondes sibérien et mongol, sur les interprétations des textes en rapport à la Chine archaïque. Roberte Hamayon, « Postface. Un regard anthropologique de la Sibérie sur la Chine antique », dans Gilles Boileau, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, Paris, Collège de France, IHEC, 2013, p. 457-473.

l'historien poursuit sa relecture de certaines données textuelles disponibles sur la Chine archaïque, pour mettre en évidence les singularités de la gestion symbolique du rapport au monde naturel dans les royaumes chinois anciens. Revenant sur ses travaux précédents, l'auteur rappelle d'abord comment, à partir de deux systèmes examinés indépendamment l'un de l'autre (Chine archaïque et Sibérie), il a réussi à montrer que l'hypothèse chamaniste dans le domaine chinois, mise en avant par des travaux sinologiques inspirés notamment par J. G. Frazer, devait être fortement nuancée. Les sources concernant les personnages appelés *wu* 巫 (souvent traduit par *shaman* en anglais) ne permettent pas d'en faire l'équivalent exact des chamanes sibériens. Pour l'auteur, la société des Shang ne peut être qualifiée de chamanique, en raison surtout du fait que les principes organisant son rapport à la nature ainsi que le contexte social étaient structurellement différents de ceux des sociétés sibériennes vivant de la chasse. En revanche, d'autres pratiques religieuses des Shang permettent d'établir des rapports avec la Sibérie chamanique. Le monde des chamanes éclairé par les analyses de R. Hamayon reste source d'inspiration pour le sinologue qui propose justement, dans la seconde partie du texte, de mettre en évidence les singularités de la gestion symbolique du rapport au monde naturel dans ces royaumes. Ces rapports distinctifs à la nature infèrent différents types d'action rituelle, impliquant une relation d'échange avec des partenaires surnaturels de caractère différent et une répartition dissemblable des attributions rituelles parmi les humains. Dans l'un et l'autre cas, souligne R. Hamayon dans son commentaire au texte de G. Boileau, « établir une alliance s'impose, mais les modalités en sont différentes ». Cet angle d'approche permet au sinologue d'affiner la mise en parallèle du chamanes sibérien et du *wu*, mais aussi de mieux saisir la logique qui sous-tend la répartition des tâches rituelles entre le personnage politique du souverain et les *wu*, accompagnant le roi lors des rituels aux divinités des monts et des fleuves et, plus particulièrement dans le présent article, les femmes *wu* qui sont offertes ou sacrifiées à ces divinités.

En nous poussant à ne pas réduire le chamanisme à la seule activité du spécialiste du rituel, et ainsi à dépasser les débats sur leur qualité à être défini (ou pas) comme « chamanes », R. Hamayon invite à une approche globale du cadre rituel, à l'intérieur duquel s'exerce toute forme d'action chamanique qui, comme telle, a la capacité symbolique d'influer sur le destin des humains constitués en groupe rituel, en garantissant les conditions de sa reproduction et de sa subsistance. C'est cette piste fructueuse de l'exercice d'une fonction chamanique dans un contexte agricole, au sein d'un État centralisé, qu'a suivie Fiorella Allio pour comprendre le système social total que représente un rituel processionnel, qualifié de rituel de renouveau, « donneur de vie », selon l'expression d'A. M. Hocart. Ce temps fort des échanges ritualisés à la fois entre humains et entre humains et esprits (pour la plupart des âmes errantes) mobilise tous les trois ans près de quatre-vingt-dix villages dans la région de Saikang, sur la côte sud-ouest de Taïwan. L'enjeu de ce rituel de portée territoriale communément appelé Koah-hiuⁿ (« avoir part à l'encens ») est de garantir la reproduction de la vie du corps social sur son territoire, en interaction avec les entités surnaturelles et dans un environnement où est produite la subsistance. L'analyse de ce rituel processionnel et l'interprétation générale qui en est proposée

montrent que pratiques, représentations, institutions et organisation convergent dans le sens d'un système cohérent et intégré, voire totalisant. Le croisement des données symboliques et sociologiques, replacées dans leur contexte environnant (religieux, social, politique, économique), fait apparaître un agencement logique qui amène l'autrice à entrevoir les caractéristiques d'un système symbolique rejoignant nombre de traits distinctifs du chamanisme mis en lumière par R. Hamayon dans les sociétés sibériennes. Au terme de l'analyse, la proposition est avancée de considérer comme « chamanisme agraire » l'ensemble cohérent et signifiant que forment les composantes du rituel. Dans son analyse des faits sibériens à partir desquels R. Hamayon dégage les modèles de chamanisme de chasse et de chamanisme pastoral, l'anthropologue montre que les modalités des relations avec le monde naturel diffèrent selon que le groupe tire sa subsistance de la prédation des ressources naturelles, principalement le gibier, dans les sociétés de chasse, ou bien, de l'exploitation du territoire hérité des ancêtres dans les sociétés pastorales. Dans les petites sociétés acéphales de chasse, au chamane revient la gestion de l'aléatoire et de l'échange avec la surnature, via l'alliance matrimoniale contractée avec un esprit pourvoyeur de gibier. Le chamanisme n'occupe plus cette place centrale dans les sociétés pastorales où l'élevage introduit un autre rapport avec la nature. Les relations avec les ancêtres, desquels les vivants héritent, tendent alors à prendre le pas sur celles avec les esprits gibiers de la surnature, et la prise en charge des grands rites saisonniers revient aux aïeux des lignages. Le rituel processionnel de Saikang présente de nombreuses similitudes socioreligieuses avec le chamanisme de chasse, parmi lesquelles une organisation communautaire fondée sur un principe d'égalité qui privilégie les liens horizontaux et l'échange symétrique entre les villages de cette alliance rituelle. Ici pas de chasse, pas de pastoralisme, pas de religion dominante non plus, et, de surcroît, tout se passe au sein d'un État centralisateur. Le caractère non officiel du territoire et son système autorégulé fonctionnant malgré l'État permet à la supra communauté de se démarquer du maillage administratif et de rester « autonome ». Tous les membres de cette alliance sont solidaires dans cette économie du don et du contre-don, où chacun doit être quitte et n'avoir contracté aucune « dette » envers l'un ou l'autre ; solidaires aussi face aux âmes errantes, ces esprits de « mauvais morts », qui ne peuvent accéder au statut d'ancêtres, responsables en général de malheurs, catastrophes naturelles et épidémies, et que le rituel processionnel tente de canaliser en instaurant avec eux une relation d'échange réciproque. Le rituel d'alliance territoriale n'incorpore pas les principes de l'organisation lignagère porteuse de hiérarchie, très faiblement organisée en ces lieux ; il ne fait donc pas appel à la médiatisation rituelle des aïeux, et dans l'au-delà à l'aide des ancêtres. Dans ce vaste cortège qui, tel un être vivant en mouvement continu, parcourt, de temple en temple, la totalité du territoire, au rythme d'une marche à laquelle on peut donner une valeur symbolique propitiatoire et fertilisante, l'action chamanique destinée à garantir le renouveau général n'est pas dans les mains d'un seul corps d'officiants. Le rituel exige que l'on s'y engage physiquement, en masse, en se déplaçant sur les lieux, et en agissant surtout sur le mode gestuel. Tous les participants des délégations rituelles, nommées « bataillon de l'encens », assurent une fonction précise et indispensable qui les implique, à des degrés divers, à travers leurs corps, permettant d'établir le contact avec les esprits.

Dans cet échange entre humains et esprits qui vise à susciter un contre-don sous la forme d'« absence d'agression », ce que la communauté humaine transmet aux âmes errantes ne se résume pas à des dons de nourriture, mais à leur donner aussi ce dont elles manquent le plus cruellement, souligne F. Allio, et qui est pourvu à leur intention en abondance tout au long du parcours. Énergie, force vitale et sang sont autant de substances bien réelles qui sont contenues dans le corps en sueur des processionnaires, qui s'épuisent à la tâche, et dans celui des *tang-ki* (traduit par « medium chamane » par souci d'inclusion de ses fonctions). Ces derniers s'auto-flagellent et le sang qui coule des blessures infligées à leur propre corps manifeste le flux de la vie et, comme le suggère l'autrice, semble être ici aussi destiné aux esprits errants. Ce don sacrificiel n'est que la première étape d'une longue démarche de négociation durant laquelle les humains ravitaillent les âmes errantes afin de ne plus être la cible de leurs méfaits et d'enclencher la contrepartie souhaitée : l'absence d'agression de leur part. Cette facette du rituel, vouée à la neutralisation des influx néfastes, relève d'un mode d'action négatif visant à produire du positif, et présente un caractère assimilable à une attitude chamanique. Les rites directement propitiatoires qui visent, pour leur part, à obtenir une situation favorable sont une autre facette du rituel qui dénote un rapport au monde, à la base de l'action chamanique, permettant aux humains d'obtenir ce qu'ils ne peuvent pas produire (pluie, santé, chance, etc.). Ces aspects du rituel concernent principalement la régénération symbolique du monde environnant, et les gestes de fécondation de la terre se déclinent sous différentes formes tout au long du rituel : la marche et le piétinement des processionnaires en sont un aspect. F. Allio choisit ici d'illustrer cette facette de la célébration en revenant plus longuement sur le cycle rituel lié au Bateau des rois, une jonque traditionnelle sacralisée, qui est aussi un esprit Dragon, brûlée à la fin de la procession. Derrière ce Bateau-Dragon transparait la figure régulatrice du maître des eaux dont l'obtention et la régulation sont indispensables à la fertilité des cultures agricoles. Dans ce chamanisme en milieu agricole, l'enjeu est autant d'assurer à cette société sa subsistance que, par la négative et l'exclusion des perturbateurs, les conditions de sa production.

Le saut, la danse, le coup de tête sont des éléments puisés dans le registre animalier et courants dans la conduite corporelle du chamane sibérien en action. Rappelons que la racine toungeuse *sama*, d'où provient le terme « chamane », évoque l'animal en rut et signifie « faire des bonds », et le verbe qui en dérive veut dire « chanter et danser lors des rituels⁹ ». « Chamaniser consiste en effet, pour le chamane, à représenter de façon réaliste par ses gestes et sa voix ce qu'il fait dans le monde des esprits des espèces sauvages¹⁰. » Cette conduite imitative qui consiste à faire percevoir les gestes du chamane comme des interactions réelles¹¹ a pour effet de rendre présent les partenaires spirituels de l'échange auprès des participants. La transmission au sein de lignages patrilinéaires et la maîtrise des graphies

9. Roberte Hamayon, *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles, 2015, p. 96.

10. Hamayon, *Le chamanisme*, p. 82.

11. Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique...*, p. 131.

recueillies dans des manuscrits sont la condition des pratiques chamaniques locales, dont l'exercice revient aux *bimo*, « maîtres de la psalmodie » des Sani, une des « branches » du groupe de langue tibéto-birmane Yi du Yunnan, dans le sud-ouest de la Chine. À la différence du chamane des anciennes sociétés de chasse sibériennes qui doit manifester corporellement, afin de donner un « effet de présence » aux esprits et un « effet de réalité » aux interactions avec eux « pour donner à penser qu'il agit sur eux¹² », le contact direct avec les esprits des espèces animales sauvages, dont est attendu l'obtention de chance sous la forme de (prise de) gibier¹³, l'intervention chamanique du *bimo* ne se donne pas à voir comme une action mimée. L'interaction avec les instances spirituelles dans l'action chamanique des *bimo* fait intervenir trois modes d'expression : la voix, la danse et une écriture rituelle porteuse d'une substance lignagère par laquelle passe la parole rituelle. Le contact et l'action auprès des instances spirituelles ne sont pas rendus perceptibles aux participants du rituel qui ne discernent que la position assise de l'officiant et une psalmodie d'écrits versifiés que sa mise en voix « anime » mais qui leur reste incompréhensible. Dans sa présente contribution, Aurélie Névoit, à partir d'une réflexion sur le mouvement et la musique, continue de tracer une voie originale et féconde pour penser le rapport complexe entre l'oralité (la voix), le geste (la danse) et l'écriture dans l'action de type chamanique, en nous invitant à découvrir la « danse par la voix de l'écriture », par laquelle le *bimo* établit le contact avec les esprits. Partant d'une analyse du mythe d'origine de cette « écriture-sang » (le mot *se* en langue *sani* a ces deux sens), l'autrice propose de mieux saisir la relation complexe entre ces trois formes d'expression qui semblent subordonnées l'une à l'autre. L'efficacité de l'action chamanique du *bimo* repose sur la copie de textes au préalable et leur mise en voix au moment du rituel, selon un processus que l'autrice qualifie de submutantiel, – notion empruntée à Léon Vandermeersch¹⁴ –, supposé conditionner les mouvements (intériorisés comme extériorisés) du ritualiste dans les différents paysages peuplés d'esprits avec lesquels il interagit. Ces écrits versifiés ne sont pas conçus comme des paroles écrites, mais des chants graphiques liés aux substances corporelles des officiants, dont la mise en voix suppose un changement d'état relevant de l'extase et de la transe. Que l'on ne se méprenne pas, cette référence aux notions de transe et d'extase ne vise pas à réhabiliter et promouvoir une vision psychologisante du chamanisme, le réduisant à une altération de l'état de conscience, au demeurant contestée par R. Hamayon dans son célèbre article « en finir avec la transe »¹⁵. Le propos est ici de montrer que ces « changements d'état » sont perceptibles uniquement par les esprits dans

12. Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique...*, p. 126-128.

13. Sur l'idée de contact direct avec des êtres spirituels, voir notamment Hamayon, *Le chamanisme*, p. 147-150.

14. Aurélie Névoit développe dans un récent ouvrage (*Le corps effacé. Relations, substances et submutances*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, 2021) cette notion empruntée à Léon Vandermeersch (*Les deux raisons de la pensée chinoise. Divination et idéographie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 111).

15. Roberte Hamayon, « Pour en finir avec la “transe” et l’“extase” dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, n° 26, « Variations chamaniques 2 », 1995, p. 155-190.

l'espace acoustique et métaphysique créé par le chamane, qui l'anime par moult mouvements de son corps. Autrement dit, le geste et la parole, par la médiation d'une substance écrite, elle-même activée par la mise en voix du *bimo*, sont dans ce « chamanisme scripturaire » la condition du contact avec les partenaires de l'échange symbolique dont sont attendus, en fonction des rituels, protection, bonnes récoltes, etc. Autant de différences qui inspirent à R. Hamayon dans son commentaire à l'article la question suivante : « Que révèle d'une religion la conduite de ses spécialistes rituels ? » Les choix qu'opère chaque tradition religieuse parmi les possibilités existantes ne sont pas arbitraires, comme le montre, souligne-t-elle, l'étude des rituels : « ils reflètent l'attitude que la tradition impose à l'égard des instances immatérielles auxquelles ces rituels s'adressent, et informent donc sur la façon dont sont conçues ces instances ». Les esprits invoqués dans l'espace métacosmique créé par le *bimo*, qui n'est pas dévoilé aux non-initiés, ne répondent plus à la conduite gestuelle et vocale du *bimo* d'antan, imitant les sauterelles et ne répondent pas non plus à un langage humain comme le ferait, par exemple, le chamane sibérien des régions pastorales en s'adressant à ses ancêtres. Ils ne répondent qu'à la « danse » (visible d'eux seuls) qui passe d'abord par la voix, laquelle à son tour passe par celle d'une « écriture-sang » transmise dans la lignée. Mais il semblerait qu'il fut un temps où les *bimo* adoptaient une conduite gestuelle et vocale animalière en imitant les sauterelles. Il n'a pas échappé à l'attention de R. Hamayon que l'un des sens du mot *bi* (psalmodier) renvoie aussi à l'idée de « se mouvoir, sauter, danser ». « Les premiers *bimo* envoyés sur terre, pareils à des sauterelles, furent rejetés par les esprits tandis que ceux capables de psalmodier des livres furent acceptés ». Ce vers, extrait d'une incantation funéraire citée par A. Névoz, suggère ainsi à R. Hamayon l'hypothèse que ces deux modes d'expression des *bimo* clairement opposés dans le vers donnent à imaginer, comme lors du passage du chamanisme de chasse à celui d'élevage en Sibérie, un changement d'organisation sociale chez les Sani, soumis alors aux contraintes de la transmission lignagère, laissant moins cours à la personnalisation du *bimo*, et dégagés de l'interdit de la fixation par écrit de la parole rituelle. Les politiques culturelles de l'État chinois, comme le montre ailleurs A. Névoz¹⁶, ont arbitrairement exhibé sur la scène publique des graphies devenues « identitaires », comme autant de lettres mortes, sans la danse qui anime ces chants graphiques. Il faudra alors se référer à l'abondante littérature qu'a consacré l'autrice à ce chamanisme scripturaire pour écouter la réponse des esprits à cette « danse par la voix de l'écriture ».

L'approche du « jouer » et de ses manifestations variées dans le monde chinois

La centralité de la notion du jeu dans le chamanisme de chasse sibérien, exprimée par la terminologie locale de l'action rituelle désignée notamment comme « jeu », mais aussi par les modalités mêmes d'une gestion de l'aléatoire reposant sur une

16. Aurélie Névoz, *Masters of Psalmody (bimo). Scriptural Shamanism in Southwestern China*, Leyde, Brill, 2019.

relation contractuelle d'alliance avec des esprits à séduire, jusqu'au recours à la ruse, a très tôt amené R. Hamayon à s'intéresser à cet objet, longtemps négligé dans les études d'anthropologie. La référence à la thématique du jeu, envisagé sous de multiples expressions, dans la plupart des textes réunis ici autour de l'autrice de *Jouer. Une étude anthropologique*, témoigne de la fécondité d'une notion qui apporte de nouvelles perspectives, nous engageant notamment à penser sous un jour nouveau des catégories (par exemple celle du don) et des pratiques tout à fait en dehors de cadres fictionnels, où l'action s'exprime pourtant sous la forme explicite de jeu. Trois contributions, plus particulièrement, la mettent au cœur de leur réflexion, à partir de démarches différentes. De l'ouvrage paru en 2012, Stéphanie Homola expose dans un premier temps les grandes lignes principales, avant d'illustrer sa portée sur ses propres recherches sur les pratiques divinatoires chinoises. Puis Benoît Vermander, en l'abordant sous quatre angles différents et à partir des approches textuelle, ethnographique et lexicographique, ouvre le champ d'une fructueuse discussion partant d'une réflexion sur la question du rapport et du continuum entre jeu et rite – que la ritualité latente du jeu suggère –, tout en se référant à la catégorie du don. Enfin, la contribution de Béatrice David ancre son approche du « jouer », également saisi dans son lien avec le rite, à travers l'étude des rituels périodiques de renouveau chez les Sui, une minorité ethnique de langue *kadai*, dans le sud-ouest de la Chine.

À plusieurs reprises dans son œuvre *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, R. Hamayon souligne l'affinité du jeu avec la divination. Évaluer la portée théorique du *Jouer*, en tant qu'œuvre anthropologique allant bien au-delà du champ de l'anthropologie du jeu, tel est l'objet du compte rendu particulier de l'ouvrage dans lequel S. Homola propose de mettre en relief les applications des nouvelles pistes qui y sont développées, à partir de ses propres recherches sur les pratiques de divination en Chine et à Taiwan. À rebours d'une conception monolithique de la divination chinoise, l'autrice montre que ces orientations contribuent à opérer de nouvelles distinctions entre différentes pratiques, éclairant certains aspects difficiles à comprendre autrement qu'en référence à la dimension du concept de « jouer », défini par R. Hamayon « non comme un type d'activité ni même un mode d'action mais une modalité de l'action, organisée ou non¹⁷ ». Des pratiques telles que les tirages divinatoires (lancers de blocs devant un autel d'ancêtres ou de divinités, ou bien usage d'un jeu de cartes) ne se donnent pas de prime abord sous la forme du jeu, mais du « jouer » elles en présentent les propriétés, comme celle d'infléchir sur les événements futurs, en favorisant la production de l'effet attendu. Le résultat du jeu, et le principe de « sanction interne¹⁸ » (définissant un gagnant et un perdant), sont au fondement de l'effet attendu par le joueur. L'objectif n'est pas seulement de départager des adversaires, mais aussi de favoriser la production d'un « effet » extérieur au jeu dont la caractéristique principale est d'être propitiatoire. Obtenir de la chance, tel est bien l'enjeu principal du « jouer », particulièrement saillant dans les jeux divinatoires chinois. Cette « culture de la bonne fortune » (*jixiang wenhua* 吉祥文化), ainsi que S. Homola convient d'appeler cet ensemble de croyances dans

17. Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique...*, p. 21.

18. *Ibid.*, p. 111-112.

les divinités horaires et stellaires du cycle sexagésimal, dans les signes zodiacaux et dans les pouvoirs protecteurs des objets et des talismans, est visible dans la plupart des temples du monde chinois. Or, comment expliquer que frotter un signe zodiacal attire la chance ? S. Homola montre comment elle a trouvé dans les analyses du « jouer » des fondements théoriques pour comprendre des pratiques très communes, souvent balayées d'un « ce n'est qu'un jeu », ou condamnées comme « superstitions ». Les analyses de R. Hamayon démontrent que les jeux ou rituels pour attirer la chance sont fondés sur l'aspect spatial et dynamique de la chance. La chance naît du mouvement. Les mouvements dans l'espace et leur répétition dans le temps (des cartes qui sont battues, des pièces qui sont lancées) introduisent une latitude dans la réalisation de l'action. La marge ainsi apportée donne accès à l'indéterminé, tout en offrant la possibilité de manipulation. Le frottement des doigts sur les mots, l'agitation des bâtons de divination avant le tirage « animent » les objets, leur prêtant une agentivité dont un effet (la chance) est attendu. L'« optimisme volontariste » du joueur, une autre dimension du « jouer » mise en évidence par R. Hamayon, est discuté à l'aune des pratiques divinatoires telles que les lancers d'osselets où gagner est de bon augure, sans que perdre soit franchement mauvais signe. C'est ainsi que l'on peut comprendre la faveur que rencontrent les jeux divinatoires comme celui du Dragon chinois, bien qu'ils soient considérés comme moins sérieux. Les jeux divinatoires sont adaptés à la vie quotidienne. Lancer les osselets dans le contexte sibérien ou dénouer le Dragon chinois sont autant de façons de se « préparer » à accomplir le mieux possible ses activités du jour ou à en tirer le meilleur parti. C'est enfin le tournant cognitif que représente le « jouer » dans les études sur la divination que S. Homola propose de discuter. Elle indique que les analyses de R. Hamayon poussent à dépasser les distinctions classiques entre des formes de divination soit « mécaniques » soit « inspirées », selon la célèbre classification établie par Cicéron dans *De Divinatione*. Ainsi qu'une autre forme de classification portant sur le type d'agents qui distingue les formes de divination « agentives » (*agentive*) ou « calculatoires » (*calculatory*), selon que la divination est regardée comme une forme de communication avec des agents (par exemple des dieux ou des esprits de morts), ou que les diagnostics sont considérés comme le produit de procédures de calcul fondées sur des principes constants. Pour S. Homola, si les différentes catégorisations sont utiles pour mettre de l'ordre dans le foisonnement des techniques divinatoires, elles sont souvent insatisfaisantes au regard des données de terrain (où différentes catégories de techniques peuvent être combinées) et apparaissent vite banales, selon que l'on se concentre sur les agents impliqués ou bien sur les méthodes. L'autrice invite également à généraliser le concept de « structure de jeu » pour analyser des pratiques qui, comme la divination, ne sont pas explicitement reconnues comme des jeux, mais en adoptent la structure. Cette structure de jeu est définie par des mouvements répétés dans un cadre limité impliquant une marge de réalisation. Cette marge est mise à profit à une fin qui est autre que celle du jeu même et qui vise des instances distributrices de chance. Car, en définitive, une des retombées des analyses de R. Hamayon est de montrer qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les esprits du gibier auxquels s'adresse le chamane sibérien et les forces cosmiques qui déterminent le tirage d'un hexagramme du *Livre des mutations*, en tant qu'ils sont

des agents pourvoyeurs de chance. « Rien à deviner, mais de la chance à fabriquer » répond R. Hamayon à cette lecture du *Jouer* qui, en mettant son ouvrage à l'épreuve des données chinoises, non seulement illustre et enrichit la démarche sur laquelle il repose, mais aussi la prolonge et la dépasse à plusieurs égards.

Pour B. Vermander, le *Jouer. Une étude anthropologique* de R. Hamayon apporte un éclairage spécifique sur les mécanismes régissant un pan entier des interactions sociales, en monde asiatique et au-delà. Dans sa présente contribution, l'auteur entend élargir la perspective adoptée par R. Hamayon dans son ouvrage. Pour saisir la portée du concept de « jouer » dans l'analyse de contextes chinois variés, – ancien et contemporain, dans les espaces périphériques de minorités ethniques et dans les terres centrales des Han –, B. Vermander propose de l'aborder tout d'abord d'un point de vue théorique, à partir d'une lecture croisée contrastant l'ouvrage de R. Hamayon avec l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, et de tenter un rapprochement entre les deux notions afin de faire entrer le « jouer » comme le « donner » dans le cadre plus large d'une « économie de la chance », selon l'heureuse formule de R. Hamayon. En prélude à la discussion sur la continuité entre « rite » et « jeu », s'inspirant des travaux de Marcel Granet qu'il développe par la suite, l'auteur convie à un second élargissement, géographique cette fois, en direction des Nuosu du Sichuan (une branche de la vaste catégorie ethnique Yi de langue tibéto-birmane). Les veillées funéraires observées par l'auteur sont une première illustration de ce que R. Hamayon appelle « le caractère préparatoire du jeu ». L'auteur poursuit son exploration des effets sociaux produits par le croisement de l'action rituelle, du jeu et du don, à la lumière de la conceptualisation du statut du jeu qui se dessine dans les *Fêtes et chansons* et dans la *Pensée chinoise* de Marcel Granet, à propos de la Chine antique. Moins élaborée que celle proposée dans le *Jouer*, cette conceptualisation du jeu, dont R. Hamayon relève la dimension pionnière dans l'introduction de son ouvrage, repose elle aussi sur des structures communes au jeu, au rite et au poème. Le troisième élargissement est en direction du vocabulaire chinois du jeu et des évolutions contemporaines des pratiques dans le monde des réseaux sociaux. B. Vermander contraste l'unité sémantique du champ considéré dans l'aire culturelle étudiée par R. Hamayon avec l'éclatement (au moins apparent) du vocabulaire du « jouer » dans les langues chinoises. L'article se termine par une invitation à poursuivre la réflexion en s'appuyant sur les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, permettant de lier jeu, langage et pensée. Au terme de ce parcours en quatre étapes, l'auteur arrive à la conclusion que l'exercice de la pensée ne peut se concevoir sans que l'on y introduise du jeu.

Les analyses de R. Hamayon sur les qualités préparatoires du jeu comme forme d'action sur l'avenir¹⁹ ont plus particulièrement orienté l'étude du rituel annuel de renouveau que présente B. David, à partir d'enquêtes sur le terrain chez les Sui, une minorité ethnique de langue *kadai*, dans le sud-ouest de la Chine. Les célébrations collectives du *twa*, à la fin de l'année agraire *sui*, rassemblent les villages d'un même patrilignage sur une colline rituelle, réservée aux deux types de jeux attendus de

19. Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique...*, chap. 8, « La préfiguration. Un mode décalé de préparation », p. 141-160.

la jeunesse. Il s'agit des courses de chevaux montés à cru opposant les garçons non mariés du lignage sur une piste étroite, et des cours de chants d'amour mettant en relation des jeunes gens et des jeunes femmes destinés au mariage. L'autrice propose de montrer que ces jeux, ouverts par les rites d'offrandes aux ancêtres, pris en charge par les aînés du lignage, ne doivent pas être considérés comme de « simples divertissements », mais comme des actes également investis de la capacité d'augurer sur l'avenir. Sans la course de chevaux, par exemple, « le *twa* ne serait pas le *twa* » selon les propos des locaux, fidèlement rapportés par B. David. Cette continuité rituelle oblige cependant de composer avec les politiques territoriales et culturelles de l'État chinois. Les jeux perdurent, mais profondément transformés par les différentes formes d'intrusion de l'État dans l'organisation d'un rassemblement saisonnier qui représente l'unique présentification rituelle du lignage. L'institutionnalisation des courses de chevaux en un « sport ethnique », porteur d'un fort sentiment identitaire, est la condition du maintien de ces festivités partiellement appropriées par l'État. R. Hamayon montre dans son commentaire combien cette logique lui est familière, elle qui en a étudié les mécanismes dans l'ex-URSS et en Mongolie, là où les autorités ont aussi instrumentalisé les potentialités des rituels locaux ou ethniques, tout en cherchant à les déposséder de leur efficacité symbolique, ouvrant ainsi la voie à la sportivisation, à la patrimonialisation, et même à l'individualisme actuels. La communauté locale conserve cependant une maîtrise relative de la gestion des relations, instaurées via le rite et les jeux, avec ses instances ancestrales. Par ailleurs, la régularité de la fête et la période de l'année à laquelle elle est célébrée, en correspondance avec le cycle agraire et ce moment particulier des récoltes des fruits d'un effort prolongé, lui-même sous-tendu par la nécessaire prise en compte des forces et des aléas de la nature, mais aussi par la promesse de prospérité dont elles peuvent être porteuses, maintiennent l'événement dans le registre englobant des rituels de renouveau, et ce malgré les injonctions et les perturbations extérieures. On y voit encore exprimée l'intention d'un renouveau du groupe social et du renouvellement de ses liens avec les lieux sacrés qui l'incarnent, et plus largement avec le milieu d'où est tirée la subsistance locale. Les jeux changent, mais ces activités ludiques, qui restent d'un côté encadrées par les rites adressés aux ancêtres, conservent aussi l'effet propitiatoire qui est attendu du spectacle annuel de la vitalité de la jeunesse.

Deux varia en rapport avec la thématique

Enfin, dans le prolongement de ce dossier thématique dédié spécifiquement à l'apport de l'œuvre de R. Hamayon aux recherches sur le religieux dans le monde chinois, nous avons souhaité accueillir des articles en « Varia » et des comptes rendus d'ouvrages récents qui interrogeaient d'autres aspects des phénomènes religieux dans cette vaste région, jusque dans leur déploiement diasporique.

Ces événements majeurs de la vie taiwanaise contemporaine que sont les pèlerinages à pied de longue distance, organisés à partir des temples de la divinité Mazu de Dajia et de Baishatun, agrègent dans une même expérience corporelle des pèlerins ruraux et urbains d'horizons divers, portés par différentes motivations.

L'étude comparée que propose l'anthropologue Chang Hsun analyse les adaptations différentes de deux pèlerinages au contexte contemporain. Les organisateurs du pèlerinage « modernisé » de Dajia l'ont accommodé aux contraintes des rythmes urbains, notamment en fixant son circuit qui était autrefois indiqué par la divinité par l'intermédiaire de son médium (*tang-ki*). C'est au contraire le maintien de ce type d'éléments traditionnels qui explique, selon l'autrice, l'engouement pour le pèlerinage de Baishatun d'une nouvelle catégorie de pèlerins, venant des milieux académiques et artistiques, en quête d'une expérience mystique individuelle. À partir des expériences de ces « néo-pèlerins », dont la sienne, l'autrice examine le rôle des techniques corporelles telles que la marche méditative (ou marche en pleine conscience), ainsi que celui des nouvelles technologies matérielles (technologies de transport public, infrastructures, technologiques médiatiques) dans l'émergence du sentiment de sacralité que la seule croyance dans l'intervention de la divinité Mazu, présente dans sa statue du temple installée pour l'occasion dans le palanquin qui ouvre la marche, ne suffit plus à produire.

Pan Junliang, quant à lui, nous conduit dans l'univers peu étudié des médiums chinoises des communautés de migrants *wenzhou* en région parisienne. L'article décrit la place des activités médiumniques dans les pratiques religieuses des gens venus de Wenzhou et souligne la nécessité de leur adaptation à un contexte diasporique, privant les médiums d'une implantation des cultes médiumniques dans les réseaux de temples et de cultes locaux, comme dans leur région d'origine, en Chine du Sud. Le bouddhisme mahāyāna, qui joue un rôle comparativement plus important dans la structuration de la communauté *wenzhou* d'Île-de-France, prend ainsi une place hégémonique dans les cultes de possession, en lui apportant notamment un moyen de continuité. Dans un temple bouddhique à la périphérie de la capitale, ces médiums trouvent un lieu de sociabilité où recréer les liens déstructurés par la migration. Or, ce « raccordement », si l'on peut dire, au bouddhisme ne serait guère possible sans la coopération de la nonne en charge du temple qui, en plus d'y accueillir des rituels médiumniques, accompagne les médiums lors des rituels d'exorcisme aux domiciles privés des personnes qui font appel à leur service. Par-delà la coloration bouddhique que prêtent à la pratique des éléments empruntés à son dispositif rituel (par exemple des incantations et des lectures de soutras), le rituel de possession conserve toutes les caractéristiques d'une pratique flexible, basée sur un principe pragmatique de recherche d'un résultat concret et immédiat. Les deux séances décrites par l'auteur confirment le caractère souvent imprévisible d'un rituel médiumnique qui cherche à neutraliser l'action négative des esprits de morts perturbateurs, connus ou non identifiés, soit en s'en débarrassant à force de ruse et de tromperies, ou bien en menant les personnes tourmentées à accepter de devenir leur « corps médiumnique », et de se résigner à un destin de médium. Dans ce contexte rituel, le contact direct est établi par la parole, une parole humaine, compréhensible, entre des vivants et des esprits de morts, rendus présents par les propos de la médium. Ces rituels confirment l'utilité de ces esprits de morts, victimes de mort prématurée dans des circonstances souvent tragiques, qu'un sort précaire dans l'au-delà rend plus manipulables que les morts réguliers devenus « ancêtres » qui pour leur part, comme le précise R. Hamayon, sont fixés dans le confort de leurs

autels domestiques ou lignagers, censeurs et garants des obligations réciproques entre les vivants et les morts de leur groupe.

Qu'elles passent par la médiation de spécialistes ou qu'elles consistent en un simple « rappel d'âme » d'un enfant dont l'âme a été capturée ou qui s'est égarée, en criant son nom et en agitant un vêtement portant l'odeur de son corps, ou bien, par mesure préventive, en le protégeant d'un collier en forme de cadenas (chinois), censé « cadénasser » son âme légère et fragile, proie facile des esprits errants, les interactions avec le monde des esprits de la Sibérie et du monde chinois, à l'image de celles du monde des vivants, sont structurées par des lois de réciprocité, contractuelles quand il s'agit des non ancêtres, à l'égard desquels prévalent aussi les principes de la ruse, de la négociation, de la séduction.