Document généré le 14 juil. 2025 06:09

Anthropologie et Sociétés

Mais n'est-ce pas " sexuel "? Le lapsus derrière le regard ethnographique

Laurel Kendall

Volume 22, numéro 2, 1998

Médiations chamaniques. Sexe et genre

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015541ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015541ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

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

Découvrir la revue

Citer cet article

Kendall, L. (1998). Mais n'est-ce pas " sexuel "? Le lapsus derrière le regard ethnographique. *Anthropologie et Sociétés*, *22*(2), 145–167. https://doi.org/10.7202/015541ar

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

N'est-ce pas " sexuel " ? Le lapsus derrière le regard ethnographique

Dans cet article, j'applique à l'étude des rituels des chamanes coréennes certaines des préoccupations et des mises en garde exprimées dans de récents écrits sur le sexe et le genre. Mon but est d'illustrer un problème spécifique de l'interprétation ethnographique et de lancer un appel à la précision, de crainte qu'un étiquetage hâtif des rituels, ou des éléments de leur exécution, comme « sexuels » ou « erotiques » n'exclue des interprétations plus complexes et plus respectueuses de leur contexte. Je commence par une description de quelques-unes des façons dont mes propres écrits sur les chamanes coréennes ont été interprétés à mauvais escient.

Je m'intéresse plus directement aux lectures que l'auditoire occidental fait subir au texte ethnographique sur le genre, mais j'examinerai aussi les représentations de la sexualité des chamanes dans la culture populaire coréenne et les discours des chamanes sur la sexualité des hommes dans le texte d'un rituel improvisé. Cette entreprise se distingue de celle qui consiste à attribuer à l'ensemble des activités des chamanes un caractère foncièrement « sexuel ».

Mots clés : Kendall. chamanisme. danse, sexualité, méthode. Corée

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

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

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

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

MAIS N'EST-CE PAS « SEXUEL » ?

Le lapsus derrière le regard ethnographique[1]

Laurel Kendall

« Mais n'est-ce pas sexuel ? » Cet article trouve son point de départ dans la publication d'un article précédent — « Of Gods and Men : Performance, Possession, and Flirtation in Korean Shaman Ritual » (1991) —, dans les questions qu'il a soulevées, et, à ma stupéfaction, dans l'insistance de certains de mes interlocuteurs affirmant que la sexualité « explique » les activités des chamanes coréennes. Cet essai tente de mettre à jour les postulats qu'élude le recours à la sexualité lorsqu'on l'applique à ces données comme « le sens général et inquiétant qui traverse malgré nous nos conduites [...] signification générale, secret universel, cause omniprésente, peur qui ne cesse pas » (Foucault 1976 : 93).

J'appliquerai ici à l'étude des rituels des chamanes coréennes et aux problèmes que pose l'interprétation du matériel ethnographique certaines des préoccupations et des mises en garde exprimées dans les écrits récents sur le sexe et le genre. Cela m'amène à souligner l'importance de la précision, un étiquetage hâtif des rituels, ou des éléments de leur exécution, comme « sexuels » ou « érotiques » risquant d'exclure des interprétations plus complexes et plus conformes au contexte. Dans ce travail, je m'intéresse davantage à la façon dont les idées préconçues occidentales sont imposées à travers un texte ethnographique marqué par le genre qu'à l'ethnographie coréenne comme telle. Je montrerai toutefois comment ces lectures occultent les formulations locales de la « sexualité » et de la « possession ». Pour ce faire, je vais situer les discours spécifiquement coréens sur la sexualité des chamanes à l'intérieur de la culture populaire coréenne et dans le discours des chamanes sur la sexualité des hommes coréens, tel qu'il se manifeste dans un texte rituel improvisé. Cette démarche se distingue de celle qui consiste à attribuer à l'ensemble des activités des chamanes un caractère foncièrement « sexuel ».

1. Cet article est le fruit d'une recherche qui a nécessité plusieurs séjours sur le terrain en Corée ; ce projet a d'abord été financé par l'Institute for International Education (Fulbright) et le Social Science Research Council puis, plus récemment, par le Fonds Belo-Tannenbaum de l'American Museum of Natural History. Je remercie ceux qui ont commenté mes précédents travaux et qui m'ont amenée à écrire cet article ; ceux de Jean Comaroff se sont avérés particulièrement stimulants. Une première version de cet article a d'abord été rédigée à l'occasion du « Workshop on the construction of Gender and Sexuality in East and South East Asia », atelier mis sur pied en décembre 1990 par Francesca Bray, Helen Hardacre et Lenore Manderson à l'University of California de Los Angeles. Les trois lecteurs anonymes d'*Anthropologie et Sociétés* m'ont été très utiles en m'obligeant à clarifier mes intentions. Je demeure cependant seule responsable des limites de ce travail.

L'enjeu ethnographique : « la sexualité ambiguë »

Je suis à l'origine du problème dont je discute ici. Dans un précédent ouvrage ethnographique j'ai écrit : « an element of ambiguous sexuality wafts about the *mansin*'s (shaman's) performance » (1985 : 61) et l'article « Of Gods and Men » (1991) explorait les sources de cette ambiguïté. Ce texte débutait par un souvenir troublant, celui d'un spectateur pinçant le sein d'une chamane en train de danser alors qu'il glissait un billet de mille *won* sous la partie supérieure de son vêtement. Cette image me permettait d'aborder une question agaçante : pourquoi la profession de la chamane est-elle construite à la fois comme un déshonneur et un service aux dieux ? L'article discutait des contours de l'imagination coréenne qui associe chamanes féminines (*mudang, mansin*), danseuses itinérantes (*sadang*) et courtisanes (*kisaeng*). Il explorait les éléments de performance que les chamanes et les *kisaeng* ont pu emprunter à leurs performances respectives ; et il relevait certaines connections biographiques. Cela servait de prélude à l'étude des multiples significations qui imprègnent la danse, leur attribut professionnel commun. La danse, source de plaisir et de jeu dans l'exécution de la *kisaeng*, devient, dans le rituel de la chamane, un amusement tant pour les dieux que pour les spectateurs, tous étant vus comme engagés dans le fait de « jouer » (*nolda*). Parce qu'elle constitue une issue pour la libération d'impulsions enjouées et d'émotions puissantes, parce qu'elle est « signe » et instrument de la guérison, la danse comporte aussi le risque du laisser-aller et de la disgrâce. Les matrones responsables des écoles de danse sont entraînées sur la voie de l'adultère par l'obligation de danser (*chum param*). Les mères de famille qui, dans l'intermède d'un rituel chamanique, dansent dans un état de douce euphorie pour le plaisir de leurs esprits personnels, peuvent à l'occasion se surprendre, personnifiant ces mêmes esprits, à laisser échapper leur animosité dans un langage grossier. Dans les cas extrêmes, les dieux se saisissent de la femme qui danse et la revendiquent comme chamane.

Un confrère m'écrivit, me remerciant pour la copie de cet article sur « la danse érotique ». La danse érotique ? Mais qu'avais-je dit ?

Cet article relatait les descriptions que des danseuses avaient faites de la joie, de la gaieté, de l'excitation qui montaient du ventre à la poitrine (Cho Dongwha, dans Heyman 1966 : 5). J'avais noté que cette montée d'émotions vives (*hung, sinparam*) suivait la même trajectoire que les dieux personnels gouvernant le corps, qui se dressent lorsque les clients empruntent les costumes des chamanes pour danser, et celle de la rage et de la frustration, ces émotions suffocantes et éventuellement fatales qui s'élèvent dans la poitrine, provoquant la « maladie de feu » (*hwabyŏng*) lorsqu'elles ont été trop longtemps contenues. Je soulignais qu'au cours des rituels chamaniques, la danse servait d'issue à l'expression d'émotions fortes dans le langage des esprits qui, lorsqu'ils « jouent » en la personne de la chamane ou du client, évacuent leurs désirs et leurs appétits et atteignent une (temporaire) satisfaction. Les rituels chamaniques coréens dramatisent l'opposé de l'idéal bouddhiste de transcendance et de l'injonction confucéenne de modération contrôlée ; ils permettent de composer avec les conséquences des désirs impérieux de ce monde, se servant de la danse comme d'un langage exprimant à la fois le symptôme et le remède. Je suggérais de plus que ces associations,

ainsi que la possibilité que l'officiante fût possédée soit des esprits soit de compulsions et par conséquent déshonorée, investissent d'une aura de moralité ambivalente la danse et les femmes qui dansent pour gagner leur vie (Kendall 1991)[2].

« Cela doit être sexuel »

Lors d'une communication, quelqu'un affirma avec insistance que le désir sexuel expliquait nécessairement les sensations montant du ventre que décrivent les Coréennes. Dans un échange qui occupa toute la période de questions, je me montrai tout aussi ferme dans mon affirmation que les danseuses coréennes n'interprètent pas ces expériences en termes sexuels, que le désir sexuel — qui s'exprime plus explicitement dans la compulsion de danser — n'est qu'une émotion parmi d'autres que les Coréennes expriment par la danse, sous l'emprise ou non de la possession. Le désir charnel serait-il plus profond que les autres faisceaux de désirs et de besoins reconnus même par les moins convaincus des bouddhistes coréens comme des obstacles à l'Illumination ou que la religion populaire interprète comme un fardeau pesant sur le sommeil agité des morts ? La sexualité est-elle le moteur qui anime la danseuse et conduit la danse ? C'est ce que conclurait une lecture freudienne classique. Le pouvoir auquel les chamanes prétendent grâce à la possession par des dieux mâles (ils sont mâles le plus souvent, mais non exclusivement) est-il le pouvoir régénérateur de la sexualité transformé à des fins rituelles ? Voilà ce que semblent souligner ceux qui ont réagi à mon article. Un commentateur alla même jusqu'à me suggérer avec délicatesse de ne « pas avoir peur » de donner à mon ethnographie une interprétation sexuelle.

Pourquoi ne l'avais-je pas vu ? Étais-je dans un état second ? On me contestait et j'étais consciente de l'existence de cas similaires ailleurs dans le monde, mais je demeurais mal à l'aise face à ce qui me semblait une interprétation réductrice du matériel coréen. En coréen, « jouer » (*nolda*) implique le relâchement d'un très grand nombre de contraintes et l'occasion de laisser s'exprimer une pluralité de désirs dont seulement quelques-uns ont un caractère sexuel.

Les femmes, le corps et la sexualité

Dans les années 1970, les anthropologues qui s'interrogeaient sur ce qu'on appelait alors les « rôles sexuels » se demandaient si « la femelle est au mâle ce que la nature est à la culture ». Sherry Ortner, qui formula cette question, affirmait que si l'assignement symbolique des femmes à un ordre inférieur était nécessairement une construction culturelle, la quasi universalité de cette perception s'appuyait sur « the body and the natural procreative functions specific to women

2. Tout comme la danse en Inde, la danse coréenne a trouvé un nouveau contexte en tant qu'image de la « tradition coréenne » que l'on enseigne aux jeunes femmes respectables dans les studios de danse et les départements universitaires (Loken-Kim s. d. ; Chaki-Sircar 1972, cité dans Hanna 1988 : 114 ; Marglin 1985). En suivant la logique foucaldienne, on pourrait maintenant considérer la danse comme l'outil d'une discipline servant à la construction de la féminité coréenne ou indienne.

alone » (1974 : 73). De nombreux écrits anthropologiques ultérieurs firent écho à ce postulat qui veut que les différentes cultures dans leurs spécificités construisent les femmes à partir des « données » biologiques du corps féminin. Suivant Hock-Smith et Spring,

> In no religious system do women's dominant metaphors derive from characteristics other than her sexual and reproductive status. [...] In most traditions, religion and its mythologies are the ultimate synthesizers of the female metaphor from which many other forms of symbolic expression derive and find legitimation.
>
> Hock-Smith et Spring 1978 : 3

Tandis qu'Ortner et Whitehead définissent la sexualité et la reproduction comme « emergent from varying forms of action, or practice, within varying forms of organization of social, economic, and political life », les catégories de la féminité sont générées « in terms of women's relationships with men, and in terms of the relevance of those relationships to male prestige » (1981 : 3, 19). Il n'y a plus qu'un très petit pas à franchir pour parvenir à cette observation de Turner commentant Foucault : « the sexual means of reproduction are only biological in the most trivial sense : sexuality is distributed through the society by social relations of possession and ownership [...] the control of bodies is essentially the control of *female bodies* » (1984 : 249, je souligne)[3].

Bien qu'Ortner, Whitehead et Turner évitent explicitement de glisser dans un déterminisme biologique, ils présument néanmoins qu'une grande partie de l'inquiétude d'une société s'élabore à partir du corps des femmes en tant qu'instrument de sexualité et de reproduction. Cela constitue à la fois l'envers et le rejet conscient du postulat durable, mais plus simpliste, qui sous-tend les écrits sur les femmes et la possession spirite (voir plus bas). L'origine de cette idée qui veut que la sexualité explique *a priori* les pratiques sociales des femmes peut être attribuée à ce que Foucault décrit comme l'« hystérisation du corps des femmes », l'émergence d'un discours qui pose la sexualité des femmes comme étant intrinsèquement problématique et sur les problèmes féminins comme découlant de sa sexualité (Foucault 1976 : surtout 137, 160 ; Caplan 1987).

La publication de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault a déclenché une multiplication échevelée d'écrits sur le corps comme site du pouvoir, de la domination et du contrôle[4]. Ces efforts ont posé la question du genre dans une perspective historique et culturelle complexe, mais ils ont aussi privilégié l'étude

3. Cette généralisation de Turner paraît sans doute ironique puisque sa plus remarquable critique de l'œuvre de Foucault a trait à la façon dont ce dernier envisage la sexualité comme unifiée à l'histoire personnelle : « We do not talk about the history of sexualities, because in Foucault's account the body is implicitly the unified datum upon which knowledge and power have their play » (1984 : 25).

4. En guise d'exemple, l'American Ethnological Society a choisi « le corps » comme thème de son assemblée annuelle de 1990. Cette même année, la revue *History of Religions* a consacré un numéro thématique à la question du « corps ». En plus des œuvres fructueuses et très citées de Foucault (1976) et de Turner (1984), voir la revue critique des approches anthropologiques du corps par Scheper-Hughes et Lock (1987). Voir Caplan (1987) pour une vue d'ensemble des écrits historiques sur la sexualité et une revue de la pensée anthropologique sur ce sujet.

des femmes à partir de l'incorporation. Quelques hésitations se sont fait entendre quant aux dangers que représente cette option et au possible retour de cette ancienne tendance qui consiste à définir « la femme » par le corps, la sexualité et la reproduction, en excluant les autres dimensions de son expérience :

> Women often stand for/symbolize the body, « difference », the concrete. These qualities are also said by some feminist as well as nonfeminist writers to suffuse/define the activities most associated with women : nurturing, mothering, taking care of and being in relation with others, « preserving ». [...] This reduction precludes considering the many other ways in which we experience our embodiedness (eg. nonsexual pleasures, or the processes of aging, or pain). It also replicates the equating of women with the body — as if men did not have bodies also!
>
> Flax 1987 : 637-638

> The frequent reduction, by feminists as well as non-feminists, of (female) embodiedness, and specifically of maternity, to « biology » or « biological sex » is misleading because it obscures what women's and gender history is attempting to render visible : the concrete, manifold and changing forms of women's and men's bodily experience, activity and representation which is not neatly separable from other kinds of experience, activity and representation.
>
> Bock 1989 : 14

Le fait que l'on puisse aborder l'expérience corporelle des hommes et des femmes comme « concrètes, variées et changeantes » vient de ce que Foucault a libéré, selon l'expression de Gayle Rubin (1984 : 276), « the traditional understanding of sexuality as a natural libido yearning to break free of social constraint » et cela a permis que l'on aborde les sexualités comme des phénomènes constitués historiquement (Caplan 1987 : 7-9). Scheper-Hughes et Lock notent qu'avant cette intensification de l'intérêt pour le corps, « [t]he more private and idiosyncratic emotions and passions of individuals have tended to be left to psychoanalytic and psychobiological anthropologists who have reduced them to a discourse on innate drives, impulses, and instincts » (1987 : 28). Richard Parker fait toutefois remarquer qu'en cherchant à « avoid the unacceptable reduction of complex cultural phenomena to some assumed biological urge or psychological imperative, this more recent set of developments in the anthropological study of sexual life has all too often opted for its own agenda, its own set of reductions » (1989 : 58). Ainsi dans leur introduction à *Sexual Meanings*, Ortner et Whitehead écrivent que « in essay after essay, the erotic dissolves in the face of the economic, questions of passions evaporate into questions of rank, and images of male and female bodies, sexual substances, and reproductive acts are peeled back to reveal an abiding concern for military honors, the pig herd, the estate » (1981 : 24). Parker insiste pour que l'érotisme ne se retrouve pas partout dilué dans les discussions à propos de troupeaux de porcs et d'héritage, mais qu'il soit plutôt expliqué, selon ses propres termes, comme système de significations culturellement constitué et distinct de tout discours scientifique rationalisé sur la sexualité (1989). L'érotisme devient ainsi un aspect d'une interrogation geertzienne plus large reformulée par Scheper-Hughes et Lock :

> [...] whether any expression of human emotion and feeling — whether public or private, individual or collective, whether repressed or explosively expressed is ever free of cultural shaping and cultural meaning. The most extreme statement of Geertz's position, shared by many of the newer psychological and medical anthropologists, would be that without culture we would simply not know how to feel.
>
> Scheper-Hughes et Lock (1987 : 28)

Comment ces éléments éclairent-ils la question « Mais n'est-ce pas sexuel ? » ? D'abord, tout en reconnaissant l'importance des études contemporaines qui considèrent les femmes, et en particulier la sexualité des femmes, comme constituées culturellement et historiquement (Butler 1993 ; Caplan 1987 ; Lauretis 1986 ; Ortner 1996), il faut aussi débusquer cette tendance profondément enracinée dans les écrits socioscientifiques occidentaux qui consiste à approcher la question des femmes par la sexualité et la reproduction, masquant de ce fait d'autres lectures possibles[5]. De plus, un plaidoyer pour la reconnaissance de la construction culturelle des idéologies de l'érotisme, ou de toute autre expression des sentiments humains, est un plaidoyer en faveur de la précision et de l'imagination ethnographique et pour la franche reconnaissance de la difficulté profonde que pose l'interprétation de la motivation humaine en l'absence de « données » psychobiologiques fiables.

Et maintenant, la situation coréenne.

La possession est-elle érotique ?

L'idée que l'expérience chamanique implique une union sexuelle entre la chamane de sexe féminin et son dieu gardien semble en effet vaguement décelable dans les recoins de l'imagination populaire coréenne. Dans la version filmée de *Portrait of a Shaman* (*Munyodo*) diffusée pendant les années soixante-dix — mais *non pas* dans la version originale de la nouvelle de Kim Tongni —, la chamane aguerrie et son initiée ingurgitent à intervalles réguliers une concoction rouge sang de médecine chinoise, sur quoi elles poussent des cris aigus orgasmiques tandis que des images peintes de dieux musculeux offrent des regards paillards à la caméra. Ce film est un témoin de l'époque où l'industrie cinématographique coréenne était pudiquement soumise à la censure qui précède de beaucoup le moment où celle-ci a obtenu une réputation internationale pour sa production de drames historiques semi-pornos ; les films de cette période étaient cryptés de sexualité suggestive. *Portrait of a Shaman* puisait dans la connaissance populaire de la « culture hippie », comme la véhiculait la presse, pour marquer l'exotisme de son sujet ; la pratique chamanique coréenne ne connaît pas l'utilisation des hallucinogènes. Plus récemment, une initiée, qui arriva à la profession de chamane après des études supérieures aux États-Unis et la lecture d'Eliade, mit au point

5. Cette tendance n'est pas exclusivement occidentale. Hardacre (1990) note que les générations passées d'historiens et de folkloristes japonais considéraient les femmes comme des « mères », une tendance dont l'influence perdure dans les études des historiens sur les femmes japonaises.

une danse d'un style personnel dans laquelle elle devait s'agenouiller devant l'autel et se renverser le torse vers l'arrière, gestuelle que les observateurs occidentaux interprétaient d'emblée comme une réception sexuelle du dieu. Ses collègues chamanes coréennes considéraient ces mêmes mouvements étranges et parlaient de la prestation comme de la « danse génitale » (*poji chum*) (Choi Chungmoo, communication personnelle). Ces deux événements laissent entrevoir l'influence des conceptions étrangères sur l'érotisation du chamanisme.

Les chamanes avec qui j'ai discuté de l'expérience de la possession parlent de visions qui prennent forme dans les yeux de l'esprit, d'impulsions et de sensations intuitives qui leur permettent de lire et de représenter le personnage et la condition d'un dieu « possesseur » ou d'un ancêtre. Elles parlent aussi des sauts, de la danse et des cris compulsifs qu'on attend de l'initiée lorsque ses dieux gardiens se saisissent d'elle et l'emplissent d'inspiration[6]. Les dieux (possesseurs) qui s'emparent des initiées représentent la puissance et le désir, le plus souvent sous la forme de guerriers, de rois et de dignitaires, mais le panthéon n'est pas exclusivement masculin, et le processus de la possession avec sa danse et ses sauts est à peu près identique quel que soit le sexe du dieu. (Les esprits qui prennent la forme de « grands-mères aux cheveux blancs » montrent un peu plus de bienséance que les Dignitaires voraces.) Je compléterai plus bas l'image que se font les chamanes des dieux mâles, notamment en ce qui a trait aux attributs masculins.

J'ai entendu dire sur le terrain que parce que la *plupart* des dieux (mais non pas tous) sont mâles, ou encore *lorsque* ce sont surtout des dieux mâles qui sont impliqués (plutôt que des dieux féminins ou des couples divins), alors la chamane aura une vie conjugale difficile. Certaines chamanes soutiennent que les dieux jaloux les empêchent d'avoir des relations intimes avec leurs maris, et l'une des informatrices de Jung Young Lee (1981 : 174) s'est montrée explicite quant à une rencontre sexuelle avec son dieu gardien, mais d'autres *mansin* se moquent de ces affirmations. Oksun, l'informatrice de Choi Chungmoo, dénigrait la prétention d'une autre *mansin* à un « mariage divin » avec son esprit gardien : « She interpreted such a "marriage" as an excuse for a young shaman to gain freedom from her husband » (1987 : 31). Parmi les *mansin* que j'ai connues, Songjuk Mansin était ennuyée parce que son mari « prodigue » était revenu à la maison, après vingt ans, à l'invitation de son fils. Le vieil homme fut envoyé dormir avec Songjuk Mansin dans son oratoire. Songjuk prétendit que, chaque fois qu'elle allait s'allonger, les « grands-pères » de l'oratoire lui commandaient de se lever et de fuir la pièce (Kendall 1991). Elle emménagea finalement dans une chambre louée à son seul usage. Songjuk Mansin me dit : « Les dieux mâles n'aiment pas ce qui existe entre l'homme et la femme », affirmation qui laisse deviner qu'elle-même les approuvait. De même, la Mère d'Okkyong, qui jouit du mariage le plus stable de toutes les chamanes que je connais de près, affirme qu'elle dort à l'étage dans son oratoire tandis que son mari dort au rez-de-chaussée. Une collègue qui

6. À cet égard, les deux initiations *kut* dont j'ai été témoin furent décevantes d'après la *mansin* officiante, parce que les esprits n'avaient pas encore pénétré l'initiée avec suffisamment de force.

décrivait un arrangement semblable affirma que « les hommes puent » (traduction littérale).

La mère de Yongsu se plaignit que son mari défunt, installé en tant que dieu gardien dans son oratoire, l'avait empêchée de se remarier lorsque très tôt elle s'était trouvée veuve, mais elle dit clairement que le dieu ne pouvait servir de substitut à un mari de chair et de sang et qu'elle aurait préféré ne pas vivre seule. Une chamane âgée, initiée alors qu'elle était encore toute jeune femme, pleura en évoquant ses nombreuses années sans compagnon. La mère de Yongsu nota au passage le stéréotype courant et péjoratif de l'homme qui épouse une chamane et vit à même les revenus de sa femme. Puisqu'on considère la profession de chamane comme peu honorable et puisqu'on qualifie les hommes qui épousent des chamanes, au mieux, de paresseux, il se pourrait bien que cela décourage les mariages subséquents — aussi bien du point de vue des soupirants éventuels que de celui des chamanes qui réussissent, car ce sont des femmes perspicaces et financièrement indépendantes (Kendall 1991).

En résumé, les *mansin* peuvent se glorifier de la jalousie de leurs dieux, comprise comme un indice de leur puissance, car elle constitue un gage de leur propre réussite professionnelle. Les dieux ne remplacent pas les maris absents. Si certaines chamanes se servent des dieux pour se justifier d'éviter les contacts sexuels avec leurs maris, cette attitude semble davantage une expression de répugnance qu'une prescription divine pour sublimer une sexualité réprimée. Les chamanes coréennes réfutent ce que Pat Caplan (1987 : 1) a surnommé « the so-called "hydraulic" model of sexuality », postulat freudien qui veut que la pulsion sexuelle innée et problématique doive nécessairement trouver son expression ou sa sublimation, sinon par le concours des hommes, du moins par l'intermédiaire des dieux. Le matériel coréen ne contient que de très minces indications, et qui sont surtout des cas d'idiosyncrasie, selon lesquelles ces besoins peuvent trouver leur expression dans l'expérience chamanique de la possession.

À ma connaissance, parmi les chercheurs qui ont publié sur le chamanisme coréen, il n'y a que Jung Young Lee (1981) qui ait tenté de défendre « a fundamental motive in Korean shamanism through a study of sexual repression ». L'étude de Lee souffre d'un excès d'insinuations et d'imprécisions : les hommes âgés rencontrés dans les rêves seraient nécessairement des objets d'attraction sexuelle ; les prières pour la fertilité ne seraient en dernier lieu que l'expression d'une sexualité contrariée (plutôt qu'un désir contrarié d'avoir des fils) ; et l'installation des dieux gardiens (qui ne sont pas nécessairement masculins) dans l'oratoire de l'initiée établirait inévitablement une relation sexuelle entre la chamane et la déité. Les deux premières affirmations ne sont ni corroborées par l'ensemble du travail de Lee, ni ailleurs dans les publications sur le chamanisme coréen. La troisième repose sur le témoignage d'une informatrice possédée par un dieu ayant titre de général, laquelle « dreamed that she went to bed with the general » (Lee 1981 : 174).

Il est révélateur que Lee confonde parfaitement les expressions « répression sexuelle » — le fait de confiner les besoins et désirs sexuels inexprimables dans le subconscient — et « oppression sexuelle » — l'assujetissement systématique des

femmes sur la base du genre (1981 : 167-170). Cela est une erreur de bonne foi dans la mesure où les interprétations psychologiques du phénomène de la transe chez les femmes révèlent une tendance presque inconsciente à dissoudre l'ordre du social dans celui de la sexualité[7]. Par exemple, considérons les observations de terrain d'Arthur Kleinman, psychiatre et anthropologue médical, sur un culte de possession à Taiwan :

> Informants described it [possession] to me as one of the most exciting experiences they had ever witnessed or participated in. This must have been especially true for lower-class mothers and grandmothers, ordinarilly trapped in the physical confines and daily routines of their homes. Cult members did not merely trance : they danced, jumped around, sang, exhibited glossolalia, gave voice to strong emotions, and sometimes engaged in activities with strong sexual overtones. For example, men and women touched and massaged each other ; they jumped around together ; women rubbed the inside of their thighs and men exhibited rapid thrusting movements of the pelvis ; at times the ecstatic frenzy of the trances resembled orgasmic behavior.
>
> Kleinman 1980 : 315

Dans ce passage, le « comportement orgasmique » et les « allusions sexuelles » reflètent le jugement d'un observateur clinique qui considère l'excitation de la possession « particulièrement vraie pour les mères et les grands-mères de la classe inférieure » comme une libération « de l'enfermement physique et de la routine quotidienne de leur chez-soi ». Ce passage opère un lien réflexe entre les contraintes sociales, la répression sexuelle et la délivrance du rituel, et à nouveau, trouve un site dans le corps problématique des femmes, bien que des hommes rythmant des mouvements pelviens soient aussi présents. Considérons encore la description bien connue qu'a faite Melford Spiro des femmes participant aux cultes *nat* birmans :

> Restricting this discussion to female shamans, it will be recalled that, typically, females are possessed by a *nat* [spirit], and/or decide to marry a *nat* who had previously possessed them, either in adolescence or in or near menopause. These are females, in short, who are either first experiencing the mounting pressures of sexual desire and therefore — especially in Burma, where any physical contact with the opposite sex is prohibited — of sexual frustration, or they are females who, at menopause, are experiencing a heightening of their sex drives combined with the fear of losing their sexual attractiveness. The attendant frustration of the menopausal females is further intensified (in a large percentage of cases) by marriages with socially weak and sexually inadequate husbands. Add to this a

7. « L'oppression sexuelle » est l'explication ultime, et ultimement circulaire, que l'on a offerte à la ronde en réponse à la prédominance ethnographique des femmes dans la possession spirite. Dans *Ecstatic Religion*, Lewis (1969) produit l'énoncé le plus synthétique de cette approche. Les femmes y sont perçues comme manipulatrices, leur possession comme une stratégie à but coercitif, mais on mentionne rarement de façon explicite si cela résulte de motivations conscientes ou inconscientes. Voir Spring (1978) pour une critique qui, comme beaucoup d'écrits récents sur les activités à caractère religieux, soutient que les activités de possession doivent se comprendre à la lumière de la signification que leur confèrent les participants. Voir Kendall (1985) pour une critique spécifique au contexte coréen.

> previous observation, *viz*, that the majority of those possessed, being of lower-class origin, are also suffering from status deprivation, and it then becomes at least plausible that one explanation for the differential effect of *nat* festivals is differential drive-intensity. That is, it is the women with the strongest frustrations (sexual, prestige, etc.) who are most susceptible to possession.
>
> Spiro 1967 : 223

Les Birmanes, si on s'en tient à la logique de Spiro, réagissent à la puberté ou à la ménopause en suivant un scénario émotionnel qui ne serait pas hors de propos dans une revue féminine américaine. Et, comme dans ces magazines, il considère « le charme sensuel » au moins aussi important pour l'estime de soi des femmes que le « prestige, etc. ». La contribution de la culture birmane à ces constructions du moi est celle d'une porte d'écluse restrictive qui impose la ségrégation sexuelle contre les torrents du printemps.

Ce passage présuppose une familiarité de type clinique avec les « frustrations sexuelles » de ses sujets, avec la « magnification de leurs pulsions sexuelles » et leurs « mariages avec des hommes faibles sur le plan social et inadéquats sur le plan sexuel », mais on trouve implicitement dans un autre texte de Spiro que ces déductions, relèvent, au mieux, du sens commun :

> When interviewed, these shamans describe the onset of possession as a highly pleasurable physical act, accompanied by deep and accelerated breathing, palpitations, and tingling of the flesh. The descriptions sounded very much like the description of sexual orgasm, but I could not pursue this line of inquiry because of *the near impossibility in Burma of discussing sexual matters with females.*
>
> Spiro 1967 : 122, je souligne.

Du moins, Spiro a demandé aux chamanes comment elles ressentaient les sensations de la transe. Margaret Mead, de son côté, produit des associations de type inductif dans sa description de la transe des danseurs balinais tombés à la renverse sur le sol « writhing in some sort of orgasmic climax » (Bateson and Mead 1942 : 168). Si le comportement de la possession et l'expérience érotique sont aussi intimement liés dans le regard ethnographique, c'est peut-être, comme le suggèrent Scheper-Hughes et Lock (1987 : 29), parce que « [i]t is sometimes during the experience of sickness, as in moments of deep trance or sexual transport, that mind and body, self and other become one ». Pour leur part, Scheper-Hughes et Lock maintiennent la distinction entre différents types d'expériences susceptibles « quelquefois » de s'équivaloir dans leurs conséquences. Elles insistent pour que de telles expériences soient étudiées en tant qu'éléments d'une ambitieuse quête destinée à comprendre « the mindful body, as well as the self, social body, and body politic » (1987 : 29). De tels défis sont perdus d'avance lorsqu'un domaine d'expérience, « la transe profonde », est subordonné au pouvoir explicatif d'un autre, « les transports de la sexualité ». L'association de la possession et de l'expérience sexuelle se renforce lorsque le sujet est une femme qui danse. La tradition occidentale associe depuis longtemps la danse et l'expression sexuelle (Hanna 1988 : 19) ; la tradition coréenne dépeint aussi la femme qui danse comme potentiellement disponible sexuellement, mais seulement dans des contextes bien particuliers.

Pour résumer, la question « Mais n'est-ce pas sexuel ? » semble avoir été provoquée par de fortes associations (occidentales). Dans la littérature ethnographique, on a quelquefois décrit les expériences de possession comme « érotiques » ou équivalentes de « l'orgasme », ce qui constitue une association particulièrement tentante quand ce sont des femmes qui sont sujet de la possession, qu'elles sont opprimées socialement, et conséquemment (on le présume) réprimées sexuellement. La plupart des chamanes en Corée sont des femmes et la plupart des dieux qui prennent possession de l'une ou l'autre chamane sont des mâles (quoique pas tous). Il en découle (selon une déduction fautive) que les chamanes font l'expérience de la possession à travers la sexualité ou la sublimation. La question sexuelle se pose d'abord parce que les chamanes sont des femmes.

Le problème de la répression ou de la sublimation ne se présente que rarement dans l'étude des traditions chamaniques à dominante masculine, même dans celles qui posent en principe que le chamane masculin s'accouple avec des êtres divins (Hamayon 1993). Cette question qui surgit si facilement dans l'étude des chamanes féminines est encore un héritage de ce que les critiques féministes ont identifié comme une tradition, omniprésente dans la pensée occidentale, définissant le sexe et la sexualité des femmes comme découlant d'une absence anatomique (Irigaray 1985 ; Williams 1989). J'ai indiqué ailleurs (Kendall 1985 : chapitre 8) que les chamanes coréennes exercent un grand nombre de fonctions identiques à celles qu'on rapporte dans les travaux ethnographiques sur Taiwan pour des chamanes majoritairement masculins (Ahern 1975 ; Jordan 1972). Telle qu'elle nous est parvenue par Taiwan et les communautés d'outremer, l'ethnographie de la possession spirite chinoise ne pose pas la sexualité comme une question centrale, même lorsque les chamanes masculins pratiquent leur ministère pour une clientèle féminine[8]. La principale exception a été citée plus haut : c'est la description que fait Kleinman des adhérents d'un culte, avec son insistance interprétative sur les participantes féminines.

Comme il a déjà été dit, cette suite d'associations — femmes, possession, danse, sexe — présente un caractère à tout le moins vaguement « freudien ». Les causes ultimes se situent dans l'inconscient individuel, dans les pulsions qui trouvent leur expression, leur satisfaction ou leur sublimation à travers la participation aux rites, la danse et l'expérience de la possession. Mais il est aussi possible que cette question, « n'est-ce pas sexuel ? », renvoie à un ensemble interprétatif différent et plus subtil qu'on peut qualifier de « bakhtinien », ou même de « foucaldien-bakhtinien ». Ce courant prend sa source dans l'œuvre de Mikhaïl

8. Dans les anciens chants chamaniques chinois que l'on croit avoir été chantés par des femmes, la chamane invoque l'esprit comme un amant (Waley 1973). Des recherches très récentes décrivent des cultes locaux dans lesquels les chamanes féminines prétendent avoir des rapports sexuels avec les déités qui les possèdent (Cedzich 1995 et Glahn 1991, travaux cités dans Shahar et Weller 1996). Dans la fiction moderne chinoise de Hsiao Hung et Chao Shu-li, les charlatans chamaniques et les sorcières réactionnaires sont presque inévitablement des femmes. Les femmes figurent aussi, bien en vue, parmi les cas de charlatanisme découverts que décrit la presse chinoise (Anagnost 1987).

Bakhtin et sa caractérisation d'une culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance qui « rapproche le monde de l'homme, lui fait prendre corps, l'apparente par l'intermédiaire du corps à la vie corporelle » et dont le pouvoir régénérateur fut célébré dans les peintures carnavalesques de mangeailles, beuveries, copulation et défécation (Bakhtin 1990 : 48). La redécouverte du langage corporel bakhtinien se heurte à l'insistance des études post-foucaldiennes sur le corps comme site des relations sociales de pouvoir et de domination, ce qui offre la promesse à la fois d'éviter un réductionnisme sexuel et de circonvenir le reproche que fait Parker à l'analyse sociale qui tend à dé-éroticiser l'expression de la sexualité.

Langage du corps ?

La conception de Bakhtin inverse la prémisse qui veut que toute chose provienne de pulsions psychobiologiques ; c'est plutôt le corps qui prend le monde à son compte, devenant à la fois sa métaphore et son filtre métonymique. Comme le dit Jean Comaroff : « The body mediates all action upon the world and simultaneously constitutes both the self and the universe of social and natural relations of which it is a part » (1985 : 6-7). La danse, suivant Hanna (1988 : 13) « focuses awareness on the body and its associations ». Les expressions sexuelles de la danse rituelle peuvent concerner la sexualité, ce sur quoi Hanna insiste dans son étude, mais lorsque cela se produit, elles peuvent aussi « charger » de puissance sexuelle d'autres dimensions de la vie économique et sociale, comme le montre abondamment le travail de Comaroff. Celle-ci (1985) décrit les métaphores sexuelles structurantes d'une danse tswana exécutée pour accueillir les initiés masculins à leur retour de la brousse, comme une réplique régénératrice du monde social tswana. Les différentes positions que prennent les danseurs et danseuses, et les différentes figures qu'ils exécutent dans la danse, les mouvements d'ondulation latérale des femmes et les mouvements verticaux ou phalliques des bâtons que tiennent les hommes

> implied not only the complementarity of male-female sexuality but the distinction between agnatic rank and matrilinearity [...]. The map of the dance floor also replicated the spatial order of the social world, its organization of center and periphery, its opposed yet complementary relations between male and female.
>
> Comaroff 1985 : 111

Comaroff pose le postulat que les métaphores corporelles sont d'un usage répandu dans ces formes de danses qui définissent le monde et elle rapporte une semblable insistance sur les sauts « phalliques » des hommes et le balancement latéral des femmes dans un rituel de fertilité décrit par Alfred Gell chez les Umeda du West Sepik District de la Nouvelle-Guinée (Comaroff 1985 : 111 ; Gell 1975 : 234). Elle cite aussi les travaux d'Eric Ten Raa (1969) qui décrit un rituel exécuté par les Sandwe du centre de la Tanzanie dans le but de rendre sa fertilité à la terre : « Finally the men embrace the women while emitting hoarse grunts which sound like those of animals in heat. The men and women lift one another up in turn, embracing tightly and mimicking the act of fertilization ; those who are not dancing shout encouragements at them » (1969 : 38).

Ce sont précisément les danses qui célèbrent la sexualité et la « vie corporelle » bakhtinienne qui provoquèrent la colère des missionnaires dans de nombreuses parties du monde, et il en résulta en quelques occasions la dénégation locale des pratiques antérieures. En analysant les fêtes de la fertilité des Sandawe, Ten Raa (1969) note que « The missionaries have strongly discouraged the custom ever since their arrival in 1908, and many Sandawe who have absorbed the ideas of Western Christianity now see it as something shameful ; some of them even deny that it ever existed while others no longer have any knowledge of it » (1969 : 38). Les rites communautaires célébrés dans la danse donnèrent lieu à la controverse parmi les Tswana lorsque les missionnaires jugèrent que la danse était un exercice « lubrique » qui « conflated body and spirit, and proclaimed an ascendancy of the flesh that was inimical to the Puritan temperament » (Comaroff 1985 : 151).

Quand l'intelligentsia indigène internalise les jugements occidentaux, il est possible qu'il en résulte une réinscription expurgée de la coutume. Frederique Marglin (1985) décrit les *devadasi* de Puri, aujourd'hui presque disparues, danseuses du temple et spécialistes du rituel, qui célèbrent la dimension propice de la sexualité et de la fertilité féminines : « well-being and health or more generally [...] all that creates, promotes, and maintains life » (1985 : 19). L'identité des *devadasi* en tant qu'êtres sexués, ce que reflètent les liens entre la danse au temple et la prostitution, est un élément central de l'analyse que fait Marglin des associations propices de la *devadasi*. Pour arriver à cette compréhension, Marglin trouva d'abord nécessaire de dégager le processus de réinterprétation historique. Les réformateurs indiens avaient tenté de faire de la danse indienne un art distinct et de la soustraire au domaine de la prostitution. Ils avaient fait valoir que les *devadasi* avaient été à l'origine des vierges chastes à l'usage exclusif des dieux, qu'elles avaient plus tard été avilies par des dirigeants dégénérés et par des hommes riches et puissants ou encore que les difficultés économiques les avaient forcées à se livrer à la prostitution (1985 : 8-9).

Retournons maintenant au matériel coréen en restant conscients du potentiel expressif du corps dansant et de la possibilité de dénégation et de redéfinitions. En effet, au cours des vingt dernières années, j'ai écouté, amusée, ceux qui niaient de manière emphatique l'existence d'une tradition chamanique coréenne vivante et vitale. En moins de dix ans, j'ai vu disparaître les éléments du comique corporel bakhtinien de l'exécution traditionnelle d'une danse masquée rurale — pantomimes de l'exhibition phallique, de la défécation et de la façon dont on mettait de côté sans cérémonie un bébé souillé —, alors qu'elle gagnait en popularité parmi les étudiants et les urbains et qu'on ne l'exécutait plus comme célébration ponctuant le cycle agricole.

Les forces propitiatoires engendrées par le *kut* de la chamane coréenne (son principal rituel) sont-elles générées de quelque manière par la danse et l'expression d'une énergie sexuelle positive ? Ici, comme ailleurs (Porterfield 1987), l'expérience chamanique se réalise dans le corps exécutant de la chamane. Les tambours et la percussion suscitent une danse pleine d'entrain et la parole inspirée « the true words of the spirit ». Un *kut* réussi résout, dans une atmosphère de jeu, les vexations (*soksanghada*) des dieux et des ancêtres et satisfait leurs

formidables appétits (*yoksim*). Mais ces « vexations » et ces « appétits », qui s'expriment dans la danse, la pantomime et le corps parlant de la chamane, sont-ils fondamentalement sexuels ? Existe-t-il une seule preuve que la sexualité puisse en être la cause ? Le passage suivant incite mes lecteurs à le penser :

> The mansin (shaman) who performs the Official's play (the segment of a shaman ritual that appeases a particularly greedy god) is [...] encouraged to dance her way to the far sidelines and coax the men into accepting an empty wine cup which she fills to the brim. [...] Her gesture is suggestive. To fill a man's cup outside the intimacy of kinship suggests the behavior of a woman paid to serve men's pleasure, the hospitality offered in a wine house [during the Official's play] the mansin who distributes the [Official's] wine encourages a spectator of either sex to dance a few bars with her in the enthusiasm of the moment.
>
> Kendall 1991 : 52

Les quelques mesures de danse décrites ici se distinguent des sauts, accompagnés du battement des instruments à percussion, qui provoquent la possession[9]. Lorsque les chamanes dansent quelques pas en vendant le vin du Dignitaire et lorsqu'elles dansent le lent et gracieux prélude à la danse sautée de la possession, elles exécutent les figures de base des célébrations campagnardes coréennes : gestuelle rythmique des bras grands ouverts à la hauteur des épaules et légèrement pliés au coude tandis que la personne qui danse avance à pas lents en pliant les genoux à petits coups. La grâce de la personne qui danse est dans ses bras, la force et la flexibilité dans ses épaules. Les femmes dansent ensemble de cette façon, et les hommes avec les hommes. Et, de fait, les femmes avec qui j'ai dansé à un pique-nique villageois de la fête des Mères m'ont dit qu'elles ne pouvaient imaginer comment les Américaines pouvaient s'amuser au cours des fêtes où, comme je le leur avais raconté, les hommes et les femmes « jouaient » ensemble.

De telles danses en elles-mêmes ne sont pas réservées explicitement à l'un ou l'autre sexe et ne possèdent pas de composantes érotiques. Danser à l'occasion d'un *kut* ou d'une fête campagnarde c'est « jouer » (*nolda*), s'amuser et passer un moment agréable et relativement sans contrainte. La sexualité qui s'exprime par la danse ou autrement se nomme par euphémisme « jeu », mais certainement en tant que sous-ensemble, et non en tant que forme générative[10]. La danse entre

9. Pour appeler les dieux, la chamane commence une danse ordinaire et lente soudain interrompue par un saut que le brusque éclatement d'un rapide battement de tambour a provoqué. La danseuse continue à sauter, à tourner sur la pointe des pieds, en levant et abaissant vigoureusement les bras. Lorsque la danseuse est une cliente qui a emprunté le costume de la chamane pour divertir ses esprits personnels, cette activité suffit. La cliente saute jusqu'à ce qu'elle soit épuisée, sauf dans de rares occasions où le dieu qui gouverne son corps choisit de se manifester par la parole ou le geste. Mais lorsque la chamane cesse de sauter, elle mime, chante et parle en la personne du dieu.

10. On peut trouver des représentations explicites d'actes sexuels et un lustre érotique possible à certaines danses coréennes plus spécialisées. Certaines danses masquées des représentations dramatiques semblent suggérer les relations sexuelles lorsque deux personnages, se faisant face, se placent réciproquement les mains sur les épaules et se balancent d'un côté à l'autre, provoquant un effet comique plutôt qu'émoustillant. La danse accompagnée de nombreux tambourins qui sert de grande « finale » à presque tous les récitals de « danse coréenne

homme et femme prend des allures de flirt (mais peut-on dire « érotique » ?) lorsqu'une femme — une *kisaeng* ou une chamane — invite un homme à danser et lui verse une coupe de vin. Dans le jeu du Dignitaire, le geste est ambigu, puisque la chamane agit en la personne d'un dieu masculin, ainsi un « homme » danse avec un homme[11].

Dans son ouvrage *Dance, Sex and Gender* (1988), Judith Hanna cite des extraits de mes travaux ethnographiques de 1985 afin de présenter les interactions des chamanes coréennes et des spectateurs masculins comme exemples parmi de nombreux autres de l'« aphrodisiac dancing [...] which conveys the gender role of sexual object or partner » (Hanna 1988 : 46, 71-72). Le lecteur pourrait ne jamais savoir que ce matériel provient d'une ethnographie intitulée *Women in Korean Ritual Life*, et que ce sont les hommes qui sont marginaux dans les rituels chamaniques coréens. Dans son ensemble, le revue ethnographique que produit Hanna sur l'expression sexuelle par la danse énumère et clarifie plusieurs des nombreux et différents contextes, enjeux et conséquences de ce mode d'expression : au cours des fréquentations, dans la prostitution, en tant qu'expression de l'union au sacré, comme moyen de faire face aux forces surnaturelles, comme scénario d'un comportement assujetti au rôle sexuel, ou en tant que sublimation. Mais lorsqu'elle interprète la danse comme médiation à travers le corps marqué par le genre d'un « instinctual sexual drive », elle en vient à s'approprier des données décontextualisées pour appuyer une « vérité » psychobiologique universelle. Hanna associe « the sexuality of dance and its potential to excite » à ses observations vérifiables et quantifiables qui montrent que « Dancing can lead to altered states of consciousness (with changed physiological patterns in brain wave frequency, adrenalin, and blood sugar) and hence to altered social action » (1988 : 22).

Mes données coréennes figurent dans l'ouvrage de Hanna sous l'intitulé « Seduction of Forces and Female Shamans », section qui a pour but de montrer que non seulement la danse peut être « performed to arouse the passion of a human lover, but it has sexual overtones in relationship to overcoming the forces of nature » (Hanna 1988 : 70). Elle s'approprie la vente d'une coupe de vin, flirt à peine esquissé, qui devient sous sa plume une invite à l'excitation sexuelle équivalant à celle d'un strip-tease. Ce qui était une petite affaire marginale devient la rencontre centrale d'un processus de rituel complexe. Ce qu'on présume se passer entre les chamanes féminines et les spectateurs masculins « explique » ce qui doit nécessairement se passer ensuite entre les chamanes et les dieux.

---

traditionnelle » comporte des allusions érotiques. On dit que cette danse exprime la ferveur religieuse de l'initié bouddhiste, mais elle est aussi associée à la légende d'une courtisane renommée qui l'exécutait pour distraire un moine hypocrite et vicieux (Heyman 1966). Cette danse est presque toujours exécutée par une femme, mais on l'enseigne maintenant dans les écoles de danse destinées à la classe moyenne et dans les départements de danse universitaires.

11. Comme le disait la chamane mère de Yongsu après avoir plaqué contre le mur un client importun : « Mais! ce n'est pas moi, c'est l'honorable Dignitaire [l'esprit possesseur] qui a fait ça » (Kendall 1985 : 61).

Certaines représentations de la culture populaire coréenne — et, j'imagine, de nombreux hommes coréens — présupposent que les chamanes vivent dans la promiscuité sexuelle[12]. Rappelez-vous que c'est d'abord parce qu'un spectateur masculin a pincé le sein d'une chamane que j'ai écrit « performance, possession, and flirtation ». Ce stéréotype vient de ce que les chamanes font — l'aspect public de leur prestation — et de ce qu'elles sont (en fonction de ce qu'elles font) — des femmes qui gagnent leur vie hors des contraintes et de la protection d'une vie familiale respectable et qui sont, tout à la fois, indépendantes et exposées au harcèlement. Les chamanes que j'ai connues semblaient soucieuses de préserver leur réputation et vraiment ennuyées par les hommes importuns. Elles rapportent leurs griefs dans des récits indignés (Kendall 1985 : 61-62). Les chamanes et d'autres femmes racontent comment les hommes avaient l'habitude de s'assembler autrefois devant l'entrée principale de la maison pour la portion finale d'un *kut* et menaçaient d'enlever une jolie chamane. Au milieu des années soixante-dix, ces spectateurs étaient des hommes âgés qui observaient intensément le *kut* tout en restant en marge (rêvant de leurs bouffonneries de jeunesse ?).

Ce mélange de flirt et de harcèlement fait-il nécessairement partie du *kut* ? Vers la fin des années quatre-vingt, dans la campagne aux environs de Seoul, les *kut* villageois comportant un renvoi public de l'esprit des morts devant l'entrée principale de la maison étaient devenus extrêmement rares. La profession de chamane se porte bien, mais dans un environnement urbain (Hwang 1988 : chapitre 1 ; Kendall 1988, 1996a). Les *kut* urbains sont plus petits, moins longs et davantage privés, souvent tenus dans l'oratoire particulier de la chamane ou dans un sanctuaire public de location, et ils sont plus exclusivement féminins que ceux qui étaient au centre des grandes assemblées paysannes. Il n'y a presque pas de spectateurs, de l'un ou l'autre sexe, et les parents ou voisins qui y assistent sont presque seulement des femmes. Mais depuis au moins le tournant du siècle, certains *kut* se sont toujours donnés dans des sanctuaires éloignés de la maison, parfois sans que le mari de celle qui paie pour le rituel [ci-après la marraine du rituel] ne le sache (Anonyme 1903 : 147). Dans les palais, les *kut* ont été célébrés dans les quartiers des femmes (Yi 1976 : 45-46) et, si l'on peut en croire les anciennes peintures, dans les pièces réservées aux femmes des maisons de l'élite du dix-huitième siècle. Ainsi, bien que les chamanes puissent, d'un côté, exploiter la présence des hommes en leur vendant du vin de bon augure et, de l'autre, prendre le risque du harcèlement masculin, la présence des hommes avec son potentiel ludique n'est pas essentielle à la réussite de la prestation du rituel chamanique coréen. Un rituel efficace et propice ne nécessite pas l'énergie

12. Remarquer la mention de Ch'oe et Chang sur l'habitude qu'avaient les hommes de se réunir et de s'amuser à la maison de la *mansin* Cho Yong-ja jusqu'à ce que son fils s'y installe (1967 : 54), et le récit de la *mansin* elle-même qui se montre profondément insultée lorsque le chef du village lui fait des avances (*ibid.* : 32-33). Dans les cercles de spécialistes du folklore, j'ai entendu dire que les chamanes servaient aussi de prostituées itinérantes, mais je n'ai pas de preuves qui corroborent ces dires. Les romans de Kim Tongni font de la chamane le portrait d'une femme qui entreprend au petit bonheur des liaisons sexuelles.

déployée lors d'une brève rencontre hétérosexuelle dans la danse[13]. Au contraire, les dieux et les ancêtres doivent jouer et festoyer jusqu'à satiété, et les spectateurs, surtout la marraine du rituel, sont incités à danser pour satisfaire leurs propres esprits maîtres du corps (Kendall 1985, 1991).

Les rituels chamaniques coréens comprennent bien des représentations plus générales de ce que Bakhtin appelle la « vie corporelle », plus particulièrement au moment du renvoi final des esprits errants (*yongsil*) pendant lequel la chamane mime leurs manières de mourir, s'agrippant à la gorge et roulant des yeux exorbités comme des pendus, reproduisant les gestes et la physionomie de celui qui meurt de dysentrie, ou simulant l'accouchement en laissant bruyamment tomber un bol de métal de sous ses jupes[14]. Le jeu de la chamane, pendant cette séquence à caractère d'exorcisme, ne suggère pas tant la célébration d'une force de vie régénératrice que l'aveu réconfortant et humoristique des terreurs du corps mortel.

Les manifestations de l'appétit sexuel sont mimées lors d'une courte séquence au cours de laquelle la chamane se saisit d'un poisson séché, d'une baguette de tambour ou d'un maillet de gong et, plaçant cet objet comme s'il sortait des environs de sa vulve pudiquement recouverte, le tire vers le haut, en le faisant généralement pointer en direction de la marraine du rituel. Parfois la chamane manipule ce phallus (je crois qu'on peut sans se tromper l'appeler un phallus) sous son vêtement pour suggérer une érection. Ceci relève quelque peu du domaine de l'improvisation et n'est pas un élément requis par la structure formelle du *kut*, telle que la rapportent les folkloristes. (Autant que je sache, ceux-ci n'ont pas pris la peine de le noter.) Je garde un souvenir très net de rapides jeux phalliques de ce type effectués par la mère de Yongsu, Songjuk, et la *mansin* Clear Spring, et probablement par la Chatterbox. Je les ai vus aussi dans des sanctuaires publics, interprétés par des chamanes que je connaissais moins. Eleanor King a observé un jeu phallique semblable, complété cette fois par un « accouplement simulé », chez un groupe de chamanes originaires de la province de Hwanghae qui

13. Chu-keun Chang (Chang Chugŭn) indique que, dans les références historiques concernant les rituels chamaniques de l'île Cheju avant la période Chosŏn (1392-1910), les hommes et les femmes célébraient ensemble des rituels communautaires « in the form of gregarious songs and dances » (1973 : 12). Il affirme que la séparation des sexes que l'on trouve dans les rites confucéens des hommes et les pratiques religieuses populaires des femmes est le résultat de la transformation qu'a opérée le confucianisme sur la société coréenne pendant la période Chosŏn. Si on peut étendre cet exemple local et si on peut démontrer que les chants et les danses sont fondamentaux pour le rituel et pas seulement des activités marginales des temps récents, alors nous trouvons-nous peut-être en présence d'un équivalent de carnaval bakhtinien miné par l'imposition d'une nouvelle morale hégémonique. Ce serait un exemple curieux, à l'écart de l'influence missionnaire et des valeurs dérivées de l'Occident.

14. Au cours d'une cérémonie récente, j'ai remarqué que la chamane avait emprunté à la Danse masquée du drame Yangju certaines des figures de la scène de l'accouchement. Malgré son autocensure, cette danse demeure une célébration de la vie du corps parfaitement bakhtinienne. Dans les *kut* contemporains abrégés, on ne considère pas que le départ des esprits errants soit une partie significative du rituel, et j'ai vu que la prestation en grande pompe d'une chamane avait été accueillie avec des soupirs d'impatience par ses collègues désireuses d'en finir et de retourner à la maison.

pratiquent à Seoul (1983 : 220). Soon-Hwa Sun rapporte qu'une chamane nommée par le Trésor national, s'exécutant de la sorte au cours d'un festival culturel, a joint à son geste une remarque sur la prévention du SIDA (Sun 1991).

Le geste est vif et rapide, presque trop rapide pour mon appareil photo. Et quelle que soit la fréquence de son exécution, les spectateurs y réagissent presque invariablement par des gloussements et le groupe des chamanes par un échange de petits sourires supérieurs. Lorsque Mansin Songjuk enveloppa le poisson séché dans la veste de son costume et commença à le frotter, la mère de Yongsu y réagit avec un dégoût exagéré très drôle et de petits mouvements de sa baguette de tambour comme pour taper en direction des mains de Songjuk et du phallus improvisé. Au cours d'un *kut* différent, la mère de Yongsu se plaignit à Mansin Songjuk que l'Esprit Guerrier, incarné par une troisième chamane, avait trop d'exigences. Pour souligner sa remarque, elle improvisa un phallus à même une serviette tordue qu'elle tenait bien tendue, et marmonna « trop de ceci » tout en lui imprimant une brusque secousse vers l'avant.

Que signifie ce jeu corporel ? Les dieux qui sont dotés d'un phallus au passage figurent parmi ceux qui présentent les exigences les plus stéréotypées (le Dignitaire et l'Esprit Guerrier) ; ce ne sont pas les dieux les plus élevés (le Dieu Montagne, le Roi Céleste, le Seigneur de la Maison) dont les dignes portraits élaborés au cours du *kut* sont plus brefs et amusent beaucoup moins les spectateurs. Les dieux intermédiaires sont moins humbles et s'activent donc davantage à semer la pagaille dans le ménage des clients. Lorsqu'ils paraissent au cours du *kut*, ils expriment des requêtes exorbitantes, et comiquement rendues, en nourriture, en musique et en argent, requêtes auxquelles les spectatrices répondent par un refus aussi obstiné. L'interprétation humoristique qu'en fait la chamane rend possible l'engagement des chamanes et des clients dans un marchandage railleur avec les dieux qui mène à la réconciliation (Kendall 1985). Caricaturalement, le phallus du dieu est moins un instrument de domination ou un objet de désir qu'un signe comique supplémentaire de son appétit exigeant, autoritaire : « trop de ceci ». Serait-il possible que le geste et la remarque fussent un commentaire de la chamane sur le genre masculin ? En voyant une chamane qui personnifiait le Dignitaire s'amuser à pincer le sein d'une cliente, j'ai commencé à me poser des questions...

Conclusion

Est-ce sexuel ? Si oui, alors ce ne serait pas de façon prévisible. Il serait difficile d'interpréter le jeu phallique décrit ci-dessus comme une expression de désir sexuel réprimé, ou d'imaginer ces dieux turgescents comme solution de remplacement idéalisée aux hommes mortels. De fait, ils en semblent exactement le contraire. Si, comme le diraient les bakhtiniens-foucaldiens, les expressions de la vie corporelle sont des affirmations qui concernent autre chose, alors l'exhibitionnisme phallique des dieux met en évidence la teneur générale de leurs rapports avec les mortels ; ils sont, comme les hommes mortels vigoureux, importuns et exigeants. Cela donne la mesure de leur pouvoir et de leurs évidentes faiblesses.

Judith Butler (1993 : 124) propose d'interpréter ce travestisme comme le « site d'une certaine ambivalence » envers l'ordre des choses, à la fois expression de reddition et de rébellion. Suivant l'avis de Rosalind Morris (1995 : 586-587), on ne doit pas interpréter cette parodie ludique comme un acte sérieux de résistance.

Ne faisons pas à nouveau l'erreur de prendre la partie pour le tout. Le fait que certaines chamanes improvisent des phallus ajoute de l'éclat à leur interprétation d'une catégorie particulière de dieux masculins et, de façon plus générale, aux relations de genre. Ces interprétations humoristiques n'« expliquent » pas davantage l'ensemble de la performance chamanique sous l'angle sexuel que ne le font le harcèlement occasionnel des hommes ou la vente des coupes de vin. Ce type de phénomène peut toutefois contribuer à une analyse des perceptions de genre en tant qu'Autre sexuel. La performance chamanique offre un riche et subtil terrain pour une telle recherche comme le montrent les travaux de Judith Butler (1993), Linda Williams (1989), Jennifer Robertson (1992) et de plusieurs autres, mais ce terrain recèle aussi de nombreux pièges. Le rituel, le mythe et l'art peuvent, dans les termes de Geertz, nous montrer « how people feel about things » (1973 : 82), mais l'interprétation provient de l'œil du lecteur, et c'est là la difficulté. Le fardeau appartient à l'anthropologue qui doit produire la lecture la meilleure et la plus valide, sachant que si elle mérite d'être prise au sérieux elle peut aussi être contestée.

J'ai offert ailleurs ma propre lecture du rapport de la chamane coréenne avec ses dieux (Kendall 1991, 1996b). Dans le présent article, je me suis attardée aux lectures fautives, à la façon dont l'observateur, influencé par les interprétations psychobiologiques du comportement humain — et plus spécifiquement féminin —, pouvait tirer des conclusions sur l'expression sexuelle dans les rituels des chamanes coréennes qui paraissent relever du sens commun mais qui sont ultimement non fondées. Je me suis aussi attardée aux études récentes qui considèrent que les phénomènes sociaux sont « incorporés », exprimés à travers le corps et son imagerie. Plus spécifiquement, j'ai exploré les liens possibles dans l'interprétation des danses rituelles observées ailleurs dans le monde qui créent et régénèrent les mondes sociaux par leur représentation de la sexualité hétérosexuelle, des rencontres entre les chamanes coréennes et les spectateurs masculins et des exemples de jeu phallique au cours du rituel chamanique. J'ai trouvé que ce type d'association a une portée explicative limitée, mais elle est utile pour expliquer le cas de la prestation à but lucratif. De nouvelles études sur le corps et l'expression de la vie corporelle dans les rituels chamaniques coréens, dans les tragédies populaires, dans les blagues et les conversations pourront vous éclairer sur la façon dont opèrent le genre et la sexualité dans la culture populaire coréenne. Mais celle-ci est elle-même une cible en mouvement. Les chamanes qui sont les sujets de cet article habitent un univers expérientiel différent de celui des jeunes femmes coréennes nourries par les médias et qui, pendant les années quatre-vingt-dix, ont commencé à formuler des discours entièrement nouveaux et imperturbablement explicites sur la sexualité (Lee s.d.). D'où la nécessité de s'engager dans des études de terrain plus nombreuses, sérieuses et diversifiées.

Texte inédit en anglais traduit par Michelle Mauffette

Références

AHERN E. M., 1975, « The Power and Pollution of Chinese Women » : 193-214, *in* M. Wolf et R. Witke (dir.), *Women in Chinese Society*. Stanford, Stanford University Press.

ANAGNOST A. S., 1987, « Politics and Magic in Contemporary China », *Modern China*, janvier : 41-61.

Anonyme, 1903, « Korean Mudang and Pansu », *Korea Review*, 3 : 145-149.

BATESON G. et M. MEAD, 1942, *Balinese Character : a Photographic Analysis*. Publications spéciales de l'Académie des sciences de New York, vol. 2.

BAKHTIN M., 1990, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Traduit du russe par Andrée Robil. Paris, Gallimard (1re édit. 1970).

BOCK G., 1989, « Women's History and Gender History : Aspects of an International Debate », *Gender and History*, 1, 1 : 7-29.

BUTLER J., 1993, *Bodies that Matter : on the Discursive Limits of « Sex »*. New York, Routledge.

CAPLAN P., 1987, « Introduction » : 1-30, *in* P. Caplan (dir.), *The Cultural Construction of Sexuality*. Londres et New York, Tavistock.

CEDZICH U. A., 1995, « The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction : The Religious Roots of the Journey to the South », *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion : Five Studies*. Publications of the Chinese Popular Culture Project, n° 3. Berkeley, Institute for East Asian Studies.

Chaki-Sircar M., 1972, « Community of Dancers in Calcutta » : 190-198, *in* S. Sinha (dir.), *Cultural Profile of Calcutta*. Calcutta, Indian Anthropological Society.

CHANG C., 1973, *Kankoku no mingan sinko* (Croyances populaires coréennes). Tokyo, Kinkasha.

CH'OE K. et C. CHANG, 1967, *Kyonggido chiyok musok* (Pratiques du chamanisme régional dans la province Kyonggi). Seoul, Ministry of Culture.

CHOI C., 1987, *The Competence of Korean Shamans as Performers of Folklore*. Thèse de doctorat, Indiana University.

COMAROFF J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago, University of Chicago Press.

FLAX J., 1987, « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 12, 4 : 621-643.

FOUCAULT M., 1976, *Histoire de la sexualité. 1- La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Culture*. New York, Basic Books.

GELL A., 1975, *Metamorphosis of the Cassowaries. Umeda Society, Language and Ritual*. Londres, Althone Press.

GLAHN R. von, 1991, « The Enchantment of Wealth. The God Wutong in the Social History of Jiangnan », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51, 2 : 651-714.

HAMAYON R. N., 1993, « Shamanism and Pragmatism in Siberia » : 200-205, *in* M. Hoppal et K. Howard (dir.), *Shamans and Cultures*. Budapest, Akademiai Kiado.

HANNA J. L., 1988. *Dance, Sex, and Gender. Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire.* Chicago et Londres, University of Chicago Press.

HARDACRE H., 1990. *Sex and Gender in Women's History in Japan.* Papier présenté à l'Annual Meeting of the Association for Asian Studies, Chicago, avril.

HEYMAN A. C., 1966. *Dances of the Three-Thousand-League Land.* Seoul, Dong-A Publishing Co.

HOCK-SMITH J. et A. SPRING (dir.), 1978. *Women in Ritual and Symbolic Roles.* New York et Londres, Plenum Press.

HWANG R., 1988. *Han'gukinui kutkwa mudang* (Le *kut* et les chamanes du peuple coréen). Seoul, Munum Sa.

IRIGARAY L., 1985. *Speculum of the Other Woman.* Ithaca, Cornell University Press.

JORDAN D. K., 1972. *Gods, Ghosts, and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village.* Berkeley, University of California Press.

KENDALL L., 1985. *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life.* Honolulu, University of Hawaii Press.

———, 1988. *The Shaman's Journey. Real and Ideal in a Living Folk Tradition.* Papier présenté à la Conference sur « Religion and Contemporary Society of Korea », Berkeley, Novembre.

———, 1991. « Of Gods and Men. Performance, Possession, and Flirtation », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 3, 2 : 185-202.

———, 1996a. « Korean Shamans and the Spirits of Capitalism », *American Anthropologist*, 98, 3 : 512-527.

———, 1996b. « Initiating Performance. The Story of Chini, a Korean Shaman » : 17-58, *in* C. Laderman et M. Roseman (dir.), *The Performance of Healing.* New York, Routledge.

KING E., 1983. « Dionysus in Seoul : Notes from the Field on a Shaman Ritual in Korea », *Dance Research Annual*, 14 : 213-223.

KLEINMAN A., 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry.* Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

LAURETIS T. de (dir.), 1986. *Technologies et Gender.* Bloomington, University of Indiana Press.

LEE J. Y., 1981. *Korean Shamanistic Rituals.* La Haye, Mouton.

LEE S.-H., s.d., *The Concept of Female Sexuality in Korean Popular Culture.* Manuscrit inédit.

LEWIS I. M., 1969. *Ecstatic Religion.* Harmondsworth, Penguin.

LOKEN-KIM, s.d., *Kisaeng as Phoenix. Rebirth in a New Form.* Manuscrit inédit.

MARGLIN F. A., 1985. *Wives of the God-king. The Rituals of the Devadasis of Puri.* Delhi, Oxford University Press.

MORRIS R. C., 1995. « All Made Up. Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender », *Annual Review of Anthropology*, 24 : 567-592.

ORTNER S. B., 1974, « Is Female to Male as Nature Is to Culture ? » : 67-87, *in* M. Z. Rosaldo et L. Lamphere (dir.), *Women, Culture, and Society*. Stanford, Stanford University Press.

———, 1996, *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Beacon Press.

ORTNER S. et H. WHITEHEAD (dir.), 1981, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York, Cambridge University Press.

PARKER R. G., 1989, « Bodies and Pleasures : on the Construction of Erotic Meanings in Contemporary Brazil », *Anthropology and Humanism Quarterly*, 14, 2 : 58-64.

PORTERFIELD A., 1987, « Shamanism : A Psychosocial Definition », *Journal of the American Academy of Religion*, 55, 4 : 721-739.

ROBERTSON J., 1992, « Doing and Undoing "Female" and "Male" in Japan. The Takarazuka Revue » : 79-107, *in* T. Sugiyama Lebra (dir.), *Japanese Social Organization*. Honolulu, University of Hawaii Press.

RUBIN G., 1984, « Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality » : 287-319, *in* C. Vance (dir.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*. Boston, Routledge and Paul.

SCHEPER-HUGHES N. et M. LOCK, 1987, « The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1 : 6-41.

SHAHAR M. et R. P. WELLER (dir.), 1996, *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. Honolulu, University of Hawaii Press.

SPIRO M. E., 1967, *Burmese Supernaturalism*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc.

SPRING A., 1978, « Epidemiology of Spirit Possession Among the Luvale of Zambia » : 165-190, *in* J. Hock-Smith et A. Spring (dir.), *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York et Londres, Plenum Press.

SUN S.-H., 1991, *Women, Religion and Power : A Comparative Study of Korean Shamans and Women Ministers*. Thèse de doctorat, Department of Religious Studies, Drew University.

TEN RAA E., 1969, « The Moon as a Symbol of Life and Fertility in Sandawe Thought », *Africa*, 39 : 24-53.

TURNER B. S., 1984, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. New York, Basil Blackwell.

WALEY A., 1973, *The Nine Songs : A Study of Shamanism in Ancient China*. San Francisco, City Lights Books.

WILLIAMS L., 1989, *Hard Core. Power, Pleasure, and the Frenzy of the Visible*. Berkeley, University of California Press.

YI N.-H., 1976, *Choson musok ko* (Réflexions sur le chamanisme coréen). Traduit du coréen ancien par Yi Chae-gon. Seoul, Paengnuk (1re édit. 1927).

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Mais n'est-ce pas « sexuel » ? Le lapsus derrière le regard ethnographique

Dans cet article, j'applique à l'étude des rituels des chamanes coréennes certaines des préoccupations et des mises en garde exprimées dans de récents écrits sur le sexe et le genre. Mon but est d'illustrer un problème spécifique de l'interprétation ethnographique et de lancer un appel à la précision, de crainte qu'un étiquetage hâtif des rituels, ou des éléments de leur exécution, comme « sexuels » ou « érotiques » n'exclue des interprétations plus complexes et plus respectueuses de leur contexte. Je commence par une description de quelques-unes des façons dont mes propres écrits sur les chamanes coréennes ont été interprétés à mauvais escient.

Je m'intéresse plus directement aux lectures que l'auditoire occidental fait subir au texte ethnographique sur le genre, mais j'examinerai aussi les représentations de la sexualité des chamanes dans la culture populaire coréenne et les discours des chamanes sur la sexualité des hommes dans le texte d'un rituel improvisé. Cette entreprise se distingue de celle qui consiste à attribuer à l'ensemble des activités des chamanes un caractère foncièrement « sexuel ».

Mots clés : Kendall, chamanisme, danse, sexualité, méthode, Corée

But Isn't It « Sexual » ? The Freudian Slip beneath the Ethnographic Gaze

In this paper, I apply some of the concerns and cautions expressed in recent writing about sex and gender to Korean shaman rituals as a specific problem of ethnographic interpretation and to make a plea for precision lest a hasty labeling of ritual or performance elements as « sexual » or « erotic » foreclose more complex and context-specific interpretations. I begin with a description of some of the ways in which my own writing on Korean shamans has been misinterpreted.

While most immediately concerned with the readings that Western audience can impose upon a gendered ethnographic text, I shall also consider representations of shamans' sexuality in Korean popular culture and shaman discourses about the sexuality of men in an improvisational ritual text. This enterprise is distinct from that of characterizing the sum of shamans' activities as innately « sexual ».

Key words : Kendall, shamanism, dance, sexuality, method, Korea

Laurel Kendall
American Museum of Natural History
Central Park West at 79th Street
New York, NY 10024-5192
États-Unis