

Fabio Armand

# Écotypes de genre(s) et sexuations variables pour les ontologies surnaturelles de la sauvagerie des imaginaires transalpins (Alpes, Himalaya, Atlas)

ECOTYPES OF GENDER(S) AND VARIABLE SEXUATIONS FOR THE SUPERNATURAL ONTOLOGIES OF THE SAVAGERY OF TRANSALPINE IMAGINARIES (ALPS, HIMALAYAS, ATLAS)

**Abstract:** Are the fantastic ontologies that inhabit human narrative imaginaries of one specific sex? We will examine the question of the variable sexuations of supernatural beings in the upland wildness, exploring the folklores of the Alps, the Himalayas and the Atlas Range. Wild beings, both feminine and masculine, intervene in the transmission of dairy and cereal techniques, thus breaking the classical boundary that separates an essentially cultural and anthropized universe from the world of wildness.

**Keywords:** Variable Sexuations; Supernatural Ontologies; Savagery vs. Culture; Transalpine Narrative Imaginaries; Alps; Himalayas (Hindu Kush); Atlas.

**FABIO ARMAND**

Institut Pierre Gardette, Université Catholique de Lyon, France  
farmand@univ-catholyon.fr

DOI: 10.24193/cechinox.2022.42.24

## 1. Écotypes narratifs et plasticité phénotypique dans les théories du folklore

Cette contribution porte essentiellement sur une réflexion autour des écotypes narratifs de genres et de sexes pour les êtres surnaturels qui habitent les imaginaires narratifs des habitants des terres hautes. Nous nous pencherons sur la question de leurs sexuations variables, en parcourant les folklores alpins, himalayens et du massif de l'Atlas afin de montrer que, dans ces contextes géographiques et culturels de haute montagne, des êtres surnaturels, au féminin comme au masculin, habitant l'espace liminal de la sauvagerie, deviennent des transmetteurs de techniques culturelles. Nous proposerons de considérer ces êtres sauvages pluriels, féminins et masculins, dans le cadre d'une « plasticité phénotypique » nous permettant d'analyser narrativement la capacité d'une structure narrative homologue à exprimer plusieurs variations (phénotypes) – dans notre cas, sexuées/genrées – en

fonction de l'environnement socio-culturel et linguistique où la narration se développe. Si ces variations peuvent toucher la morphologie, la physiologie ou encore l'anatomie de ces êtres de la sauvagerie des terres hautes, nous constaterons que leurs fonctions narratives d'êtres sauvages transmetteurs de techniques cultu(r)elles ne seront pas atteintes. Nous pourrions ainsi mettre en évidence les éléments narratifs de base qui restent consistants dans ces imaginaires narratifs transalpins, sans négliger ces détails distinctifs, de sexe et de genre, qui caractérisent les êtres surnaturels dans leur spécificité locale.

Afin de mieux encadrer nos réflexions, nous devons avant tout trouver un accord terminologique sur la notion d'écotype que nous avons utilisée dans le titre de cette contribution. Cette notion a été employée pour la première fois dans le domaine de la folkloristique par Carl Wilhelm von Sydow (1878–1952), folkloriste et ethnologue suédois, en réaction à l'école diffusionniste géographique-historique dominante dans le domaine des études folkloriques, à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec le développement de la philologie comparée et d'un intérêt toujours croissant pour la traduction des littératures orientales, les intellectuels de l'époque s'interrogeaient sur la transmission des narrations, voulant identifier les sources principales de la diffusion des contes, ou récits-types, en Europe<sup>1</sup>. Selon cette perspective, les récits se seraient propagés par ondes concentriques à partir d'un centre originaire en créant des nouveaux centres de diffusion où se formeraient, en se stabilisant, des nouvelles versions de la narration.

En empruntant la notion d'écotype au domaine de la botanique, dont il était passionné dès son plus jeune âge<sup>2</sup>, von Sydow

développe une métaphore biologique dans le cadre des processus de transmission et d'adaptation culturelle de la tradition narrative. Dans une note de son article de 1934, « *Geography and Folk-Tale Oicotypes* », il écrit que

Dans la science de la botanique, le boicotype est un terme utilisé pour désigner une variété végétale héréditaire adaptée à un certain milieu (bord de mer, montagne, etc.) par sélection naturelle parmi des entités héréditairement dissemblables de la même espèce. Lorsque, dans le domaine des traditions, une tradition largement répandue, telle qu'un conte ou une légende [i.e. sagn], forme des types spéciaux par bisolement à l'intérieur et l'adaptation à certains districts culturels, le terme oicotype peut également être utilisé dans la science de la botanique et du folklore<sup>3</sup>.

Cette notion représentait une nouveauté pour les approches folkloriques de l'époque car Von Sydow mettait pour la première fois en évidence l'influence du milieu géographique et socioculturel dans les variations locales d'un élément de folklore, en focalisant son attention sur les dynamiques de la tradition. Dans le cadre de cette théorie, qui peut être caractérisée de fonctionnaliste, voire interactionnelle<sup>4</sup>, von Sydow propose aussi un modèle de distribution des faits de folklore en théorisant la figure des « *traditional bearers* », des porteurs de traditions, soit des agents humains qui transmettraient activement un récit en le narrant tout en se montrant moins actifs dans leur rôle d'auditeurs<sup>5</sup>.

La notion d'écotype narratif a évolué dans le temps. Lauri Honko, folkloriste

finlandais, introduira une systématisation du concept, en l'insérant plus précisément dans un système plus complexe concernant les dynamiques dans les traditions et soulignant l'importance des processus d'adaptation d'un trait de folklore aux morphologies de l'environnement et de la tradition (culture dominante *vs.* culture minoritaire)<sup>6</sup>. Une réflexion significative autour de cette notion sera conduite dans le domaine du folklore américain<sup>7</sup> et aboutira aux théorisations du folkloriste américain Alan Dundes. Ce dernier reconnaîtra l'utilité de ce concept en tant qu'outil analytique pour le développement des études de folkloristique comparée de type structurel, mais il y préférera la notion d'« *allomotif* », permettant d'abandonner l'idée selon laquelle il serait nécessaire de considérer un centre directeur de la variation narrative à partir duquel un écotype « dévie ».

Cette nouvelle perspective ouvrira ainsi des portes inédites pour une meilleure analyse de la variation dans les motifs narratifs. Si dans le contexte plus général la notion d'écotype a été appliquée le plus souvent à une variation dans un récit-type, nous avons voulu l'appliquer ici à l'étude de récits de croyance transalpins. Pour résumer le cadre dans lequel nous analyserons la plasticité phénotypique sexuée et genrée de nos êtres de la sauvagerie, nous proposons de définir un écotype narratif comme une variation spécifique, dans une aire bien localisée, d'une narration – ou de certains de ses éléments – en raison de l'environnement culturel ou géographique dans lequel le récit a été transmis.

## 2. Sauvages alpins et genres sexués

**N**otre point de départ pour ce voyage en narration à travers les imaginaires

narratifs transalpins concerne les êtres de la sauvagerie des Alpes. Il est intéressant de souligner dès le début de notre analyse qu'il est difficile d'attribuer un sexe précis aux êtres sauvages transmetteurs de connaissances que nous présenterons dans les pages suivantes. Pour ne rester qu'autour du Mont Blanc, nous trouverons des hommes sauvages (frpr. *ommo sarvadzo*) dans les Alpes valdôtaines, des fées en Valais romand comme en Savoie, et des nains (*Gogwärginni*) dans le Valais alémanique. Nous pouvons déjà bien constater que cette multitude d'êtres surnaturels qui interviennent dans des pratiques de transmission de connaissances dans cette même région alpine appartiennent à des « genres sexués » différents. Nous nous insérons dans une optique différentialiste que les récentes perspectives sur le genre n'ont commencé que récemment à esquisser, en questionnant la distinction classique de sexe *vs* genre, à savoir les facteurs biophysologiques *vs* ceux socioculturels<sup>8</sup>.

Le fait de mettre l'accent sur la seule dichotomie masculin / féminin peut entraîner des analyses erronées, surtout si nous pensons au mot épïcène de « sauvage », désignant pour nous des êtres *différemment sexués* habitant la sauvagerie des terres hautes. Ainsi, l'emploi de ce terme dans le titre de cette section de notre contribution veut désigner une *gens*, soit la population, tant masculine que féminine, de nos sauvages transalpins. Conscients, donc, que les dénominations de ces êtres de la sauvagerie représentent naturellement une des questions linguistiques les plus concernées par la notion de genre, est-ce qu'une étude linguistique sur leurs dénominations pourrait nous aider à comprendre les rôles sexués qu'ils jouent dans ces narrations transalpines ?

Si, grammaticalement, le féminin a toujours *a priori* une valeur sexuée pour les substantifs qui différencient le sexe par le genre, le masculin serait, lui, plus ambigu, pouvant signifier également le sexe mâle et la non pertinence du sexe. Le genre grammatical pourrait ainsi nous dire quelque chose par rapport à la nature ontologiquement sexuée de l'être portant sa propre dénomination. Christian Abry<sup>9</sup> avait déjà souligné l'intérêt de réfléchir sur une telle grammaire sexuée des êtres surnaturels : leurs dénominations permettent effectivement de déceler leurs identités sexuées et leurs orientations de genre. Toutefois, comme nous le montrerons, ces aspects ne seront que périphériques par rapport aux fonctions qu'ils assument dans notre corpus de narrations transalpines.

### 3. Un *continuum* transalpin en narration entre nature et culture

Dans le *continuum* narratif transalpin que nous envisageons de traverser, en partant des Alpes pour aboutir aux hauts territoires himalayens et de l'Atlas amazigh, nous trouvons une typologie de narrations qui introduit un processus d'apprentissage transmis par des êtres surnaturels aux humains qui habitent les villages aux pieds de ces terres hautes. Ces êtres des hauteurs boisées et enneigées apprennent aux humains des techniques agro-pastorales et/ou rituelles, ce qui nous permet de mettre en évidence un modèle de réciprocité où la culture, considérée comme le domaine privilégié de l'Homme, trouve son origine dans l'univers de la sauvagerie. De la nature à la culture, nous pourrions alors tisser un parcours qui se croise avec les relations complexes entre ces deux

univers symboliques qui, à premier abord, pourraient apparaître comme étant impénétrables. La difficulté de communication entre ces deux domaines semble être soulignée par une structure narrative propre aux Alpes francophones : après avoir accueilli ces savoirs sauvages, les hommes, imbus de leurs préjugés sur la diversité de ces êtres de l'altérité transmetteurs de connaissances, décident de les chasser car trop différents par rapport à leur présupposée supériorité humaine. C'est la raison pour laquelle nos sauvages repartent vers les terres hautes, en emportant pour toujours avec eux les derniers secrets de leurs connaissances.

#### 3.1. Fées alpines et techniques laitières

Dans les Alpes de la Savoie et de la Haute-Savoie, nous rencontrons principalement des êtres sauvages *au féminin* : des *fayes*, des *fayettes*, des *feulates*, etc. Elles se manifestent comme des êtres physiquement calqués sur le modèle humain mais généralement caractérisées par leur petite taille ; elles habitent, avec leurs conjoints masculins et leurs enfants, dans le monde sauvage des bois et des grottes de montagne. Nous analyserons, dans cette section, le déploiement des relations entre ces êtres féminins et les humains, en mettant en évidence le rôle des fées dans l'apprentissage des techniques pour travailler le lait afin de réaliser les produits laitiers les plus variés : le sérac, le reblochon, la tomme, le beurre, etc. La collecte réalisée par Charles Joisten<sup>10</sup> – et récemment éditée par sa femme Alice et Nicolas Abry – nous servira de point de départ pour puiser dans quelques exemples de ces récits de transmission dans le domaine des Alpes françaises.

Pour illustrer ce type de narrations, nous avons choisi un complexe de croyances féeriques collecté par Charles Joisten dans la commune de Villar-d'Arène, dans les Hautes-Alpes. Ici, des fées habitaient les ruines proches de deux villages séparés par la Romanche : sur la rive droite de ce fleuve, se trouvait le village de Les Paluds, habité par des fées blanches ; de l'autre côté, des fées noires habitaient le lieu-dit Les Orres. Les fées des Orres, appelées *afa*, n'avaient qu'un seul œil au milieu du front (F512.1.1. *Person with one eye in center of forehead*<sup>11</sup>) et elles rendaient souvent visite<sup>12</sup> aux fées des Paluds auxquelles elles apprirent même « la recette pour faire le beurre »<sup>13</sup>.

Ces fées intervenaient aussi dans l'apprentissage des techniques laitières auprès des habitants humains du village des Paluds. Dans un récit,

Une *fée blanche* avait appris à une paysanne du Palud à travailler le lait en lui demandant de ne pas l'interrompre avant qu'elle ait terminé ses explications. Elle lui a appris à couler le lait, à l'écrémer à la main, à le faire cailler, à faire le fromage, le beurre et, avec le petit-lait du beurre la *sérasse* (fromage). Et quand c'est arrivé au *letacru* (petit-lait), l'eau qui sortait du fromage, la paysanne a voulu demander à la fée ce qu'il fallait faire. Alors, elle lui a répondu que comme elle l'avait interrompue, c'était tout fini, elle ne lui dirait plus rien<sup>14</sup>.

Une autre fée, apparue dans la cheminée d'un chalet de l'alpage, répondait aux questions d'une *montagnère*, une femme qui travaillait aux alpages, qui lui demandait ce qu'on pouvait tirer du lait :

La fée disait – « tu seras beurre ». La *montagnère* questionnait : – « Et puis encore ? » – « Tu seras tomme. » – « Et puis ? » – « Tu seras fromage » – « Et puis encore ? » – « Tu seras... » – « Et encore ? » La *montagnère* ne lui avait pas laissé finir sa phrase et la fée avait disparu en lui disant : « Tu veux trop en savoir ». Le dernier mot de la fée, *seras*, désigne le fromage que l'on obtient à partir du petit-lait. Si la *montagnère* n'avait pas été aussi curieuse, la fée lui aurait encore appris beaucoup de choses à faire avec le lait et, en particulier, la cire.

Ce dialogue serré de question-réponse a été interrompu par une humaine trop curieuse qui n'a pas laissé terminer la phrase à la fée dispensatrice de connaissances. Ce récit montre bien un motif narratif, pas classé, bien connu dans toute l'aire alpine francophone, celui de l'apprentissage interrompu du fait de la curiosité, voire l'arrogance, des humains vis-à-vis des êtres sauvages. Ces récits d'apprentissages interrompus nous permettent, par exemple, de mettre en évidence des connaissances techniques qui se trouvent à l'intersection entre les techniques laitières et celle liées à l'apiculture : ces êtres sauvages alpins auraient pu apprendre aux humains comment produire la cire et, dans d'autres récits alpins, les techniques de réduction du petit-lait afin d'en obtenir le sucre, le lactose, un glucide présent dans le lait des mammifères.

De l'autre côté du Mont Blanc, en Vallée d'Aoste, les fées féminines ont été remplacées par des *ommo sarvadzo*, des hommes sauvages poilus qui habitent les hauteurs des montagnes, eux aussi

connaisseurs de techniques laitières ignorées par les humains. A Valtournenche, un *ommo sarvadzo* descendit de ses hauteurs pour dire aux habitants du village qu'on ne devait pas jeter le petit lait : il était possible de l'utiliser en le faisant cailler grâce à une fleur au parfum de vanille, la *nigritella angustifolia*, appelée, depuis ce jour-là, « la fleur dou caille », la fleur de la présure<sup>15</sup>. Les humains ne le crurent pas et ils rirent de lui : l'homme sauvage repartit ainsi dans ses montagnes en maudissant leur comportement et en emportant les autres secrets qu'il aurait voulu leur révéler, à savoir les connaissances pour obtenir du sucre par réduction du petit-lait.

En passant de ces sauvages civilisateurs du masculin au féminin, des hommes sauvages valdôtains aux fées cyclopéennes savoyardes, on n'obtient pas d'avantage des récits concernant les connaissances secrètes de ces êtres de l'altérité sauvage : « l'enjeu est ailleurs: la spéculation technique – l'extraction possible du lactose – n'est qu'une forme du moteur de la spéculation mythique »<sup>16</sup>. Nous sortons ici des *imaginalia* narratifs pour aborder des véritables *realia* techniques : comme l'a démontré Christian Abry, le *gjetost* de Norvège et le *Zuckersand* de l'Emmental suisse représentent des types de fromage obtenus par des procédés de réduction du petit-lait, ces secrets jalousement gardés par les fées des Orres<sup>17</sup>.

### 3.2. Epouses surnaturelles et moissons prématurées

Les Alpes deviennent ainsi l'habitat idéal pour des sauvages, tant au masculin qu'au féminin, qui connaissent des techniques culturelles de transformation de

produits divers. Nous devons introduire un nouveau domaine de connaissances « sauvages » lié, cette fois-ci, aux techniques céréalières, ce qui nous permettra de faire le pont avec le folklore de l'Atlas maghrébin, tant arabophone que berbérophone. Encore une fois, le sexe de ces êtres sauvages n'apparaît pas si important, même pas si on veut parler de questions de mariage avec un humain. Christian Abry<sup>18</sup> rapporte un récit collecté au pied du Cervin, dans la Suisse germanophone du Haut-Valais : un *gogwärgimädchen*, de genre neutre et de sexe féminin, peut même épouser un homme de Zermatt et lui faire plusieurs enfants... Ce nain au sexe féminin décide un jour de couper le blé encore vert et, quand son mari humain rentre à la maison, il l'accuse d'être un « *holzmuotterli* », une petite mère des bois, soit une sauvage, sans savoir que son intervention de moissonnage aurait sauvé la récolte de l'enneigement. Cette *gogwärgi hausfrau* partira alors pour toujours de la maison conjugale. Tout comme une *selvadia* des Grisons décide de partir de la grange, où elle habitait avec son mari humain, après avoir moissonné les céréales encore vertes, les avoir rangées sous le toit et, à cause de cette décision, avoir reçu une gifle (*ina schlepra*) de son époux. Toutefois, comme sa copine de Zermatt, elle aurait sauvé la moisson de son mari. Cette sauvage ne reviendra au foyer qu'en absence du mari pour prendre soin des enfants<sup>19</sup>.

Il n'y a pas que des sauvages et des nains à connaître les techniques céréalières... Dans la basse Maurienne, en Savoie, dans les vallées du Bugeon, du Glandon, de l'Arvan et des versants qui les dominent, de nombreuses fées, mariées ou pas avec des humains, deviennent, elles aussi, des sauveuses incomprises de la récolte de céréales encore vertes.



Une *fayé* était mariée à un homme d'Albiez-le-Vieux. La veille du 29 septembre, son mari s'est rendu à la foire de Saint-Michel-de-Maurienne et la fée, en son absence, sentant le mauvais temps venir (les fées savent tout), se dit : « La neige va tomber, il vaut mieux rentrer la récolte comme elle est, sans plus attendre ». Elle a moissonné l'avoine encore verte et l'a rentrée. En arrivant, son mari lui a dit : « Sale *fayé* ! ». Elle s'est sauvée en laissant ses deux enfants à la maison, mais elle ne manquait pas de revenir tous les jours en cachette pour les soigner, faire leur toilette et les peigner<sup>20</sup>.

Les connaissances dispensées par ces fées moissonneuses semblent être plutôt reliées à la météorologie. En tout cas, les fonctions remplies par ces épouses surnaturelles concernent traditionnellement la fertilité, la prospérité et l'abondance : le blé est ainsi sauvé par le conseil et/ou l'action de ces êtres sauvages au féminin.

### 3.3. Rituels céréaliers et êtres sauvages féminins dans le Haut-Atlas

Si nous retrouvons, depuis les Pyrénées jusqu'aux Grisons, des récits concernant la moisson prématurée, qui sauve la récolte encore verte, et l'union d'un être sauvage avec un humain (F302.2. *Man marries fairy and takes her to his home*), en nous déplaçant vers le Haut-Atlas nous pouvons pister d'autres pratiques céréaliers féminines. Dans ces territoires de montagne, et ailleurs au Maghreb, les femmes récoltent l'orge encore en vert, le font griller pour en faire une farine (*arkoukou*,

*bsissa*, etc.) qu'elles utilisent pour des rituels visant à attirer la prospérité sur les alpages. Les céréales représentent ainsi un aspect symbolique important pour les pratiques rituelles en domaine berbère et, comme nous le verrons, sont associées aux habitants du monde de la sauvagerie.

Lors de son enquête sur les relations entre le mythe et les techniques du tissage, Véronique Pardo a recueilli au village berbère de Douiret, dans le sud-est tunisien, près de Tataouine, un document narratif intéressant qui présente la figure d'une *tamzat*<sup>21</sup>, un génie familier aux cheveux roux qui semblerait jouer le rôle d'une *Spinnstubenfrau*, une fileuse surnaturelle (D2183. *Magic spinning. Usually performed by supernatural helper. F271.4.2. Fairies skillful as weavers. F451.5.1.19. Dwarfs help human beings with spinning*).

Une femme, le soir, tissait en chantant des berceuses pour son bébé. Elle trouvait que ses *kilim* [tapis] avançaient exceptionnellement vite et elle se demandait si quelqu'un ne tissait pas pour elle. Un jour dans la demi-pénombre des lampes à pétrole, en entrant, elle vit un « être » aux yeux rouges et aux cheveux rouges qui tissait sur son métier. Elle voyait souvent cette *tamzat* [génie féminin] assise à côté d'elle qui tissait, et ses tapis avançaient. [...] La même femme distribuait de la *bsissa* [nourriture rituelle à base de farine de céréales et de légumineuses] en différents lieux dans la petite vallée jusqu'à Sidi Bouana. Un jour, une fois la distribution achevée, il en restait un peu dans une assiette, juste de quoi nourrir son fils et elle. Elle posa l'assiette devant la porte ; de l'intérieur elle voyait la *bsissa* briller comme de l'or ;

elle est allée voir, c'était simplement la *bsissa*. Le lendemain matin, le contenu de l'assiette était devenu de l'or<sup>22</sup>.

Nous insérons la figure de *tamzat* dans le cadre des êtres surnaturels qui habitent l'espace sauvage des terres incultes et stériles, cet *amadagh* kabyle de l'imaginaire spatial préislamique qui se trouve à la frontière de l'espace habité par les humains. La particularité de ce récit concerne l'action de transformer en or la *bsissa* laissée par la fileuse humaine en guise de remerciement à cette *tamzat* sauvage, le motif narratif D475.1.6.1. *Transformation : grain to gold* se retrouvant également dans les Alpes francophones habitées par les fées<sup>23</sup>.

Si la fonction de dispensatrices de prospérités exercée par ces êtres sauvages est, ici, représenté symboliquement par la transformation des céréales en or, les pratiques des pasteurs de l'Atlas peuvent nous fournir quelques informations utiles concernant le lien entre ces êtres surnaturels et les rituels céréaliers au féminin. Il faut savoir que, dans la culture amazighe, la moisson, tout comme la plupart des activités agricoles, représentent une activité exclusivement masculine. Toutefois, les femmes peuvent se rendre dans les champs pour y cueillir quelques gerbes d'orge vert : elles les ramènent à la maison, les égrènent et elles cuisent les graines à la vapeur ; après le séchage, les graines sont grillées et moulues pour en obtenir une farine. Dans les alpages, où les femmes sont admises pour la traite des vaches – activité strictement féminine, contrairement à la conduite des ovins et des caprins –, elles déposent la farine d'*arkoukou* mélangée avec du beurre sur une pierre sacrée pour la consommer collectivement. Avant le rituel de l'*arkoukou*, d'autres rituels

importants – le *tazallalt*, pour les récoltes, et le *isgar*<sup>24</sup>, pour la protection des alpages – se déroulent afin de protéger la récolte et l'enclos des alpages contre les esprits *lamlouks* et apaiser les *jnouns*<sup>25</sup>. Il s'agit essentiellement de rituels de protection féminins qui emploient des céréales encore vertes pour garantir une abondance de la récolte, ce qui nous permet de tisser le lien avec le rôle joué dans les récits alpins par les fées et les autres êtres féminins protecteurs de la fertilité.

À côté de cette *tamzat*, dispensatrice de richesse, la littérature orale de Kabylie rapporte l'existence d'un autre être de la sauvagerie, terrifiant et dévorant : *teryel*, être bistable dont la forme peut passer de celle d'ogresse horripilante à celle de fille d'une beauté remarquable<sup>26</sup>. Lacoste-Dujardin<sup>27</sup> nous présente une image de *teryel* en train de moudre des grains, les longs seins qui caractérisent sa féminité, ainsi que sa fertilité, rejetés au-dessus de ses épaules (G123. *Giant ogress with breasts thrown over her shoulder*) : si un humain s'approche d'elle et arrive à téter par surprise son sein droit, rejeté sur son épaule gauche, il devient « comme son fils » par le lait qu'il a consommé (cf. F531.1.5.1. *Giantess throws her breasts over her shoulders. Her two sons can run after her and suck*). Dans ces représentations culturelles du monde sauvage, le lait nourricier établit ainsi un lien très fort, au point d'être assimilé à un lien de parenté, à travers un processus de filiation sauvage.

### 3.4. Sauvageries kalashas : transhumances sur les frontières entre l'humain et le non-humain

Pour terminer ce parcours transalpin, nous devons encore nous pencher sur le domaine himalayen. À partir de la



région la plus occidentale, nous explorons les vallées du Chitral, dans l'Hindu Kush du Pakistan, connues avec le nom de Kafirstan (« terres des infidèles », en persan) avant la conversion à l'Islam de ses populations<sup>28</sup>. Chez les habitants de ces terres hautes, les Kalash développent une polarité symbolique dans la représentation spatiale de leurs territoires, se fondant sur les notions dichotomiques d'*onješta*, « pur », et de *pragata*, « impur ». Cacopardo distingue une organisation tripartite de l'espace kalasha: 1) *onješta*, le royaume pur des montagnes ; 2) *pragata*, les terres basses, "impures", se trouvant à l'embouchure des vallées alpines habitées par les musulmans ; 3) un espace intermédiaire entre ces deux mondes, les villages kalashas<sup>29</sup>. Cette représentation de l'espace kalasha est explicitement genrée, reposant sur une série d'oppositions dont la plus intéressante pour notre contribution concerne le fait que *onješta* serait associé au domaine masculin, tandis que *pragata* serait plutôt lié au féminin, au monde impur des menstruations et de l'accouchement<sup>30</sup>. Toutefois, Wynne Maggi explique que

plutôt que de fournir simplement un métacommentaire culturel sur les natures des hommes et des femmes, ces concepts me semblent définir un projet commun dans lequel les hommes et les femmes Kalasha sont engagés : l'organisation du monde de telle sorte que de petites poches d'espace soient préservées du tourbillon d'insécurité et de changement qui les envahit de toutes parts<sup>31</sup>.

L'opposition entre terres hautes *vs* terres basses peut ainsi être associée aux

dichotomies masculin *vs* féminin – la haute montagne, avec ses pâturages estivaux, serait *onješta*, et donc interdite aux femmes –, pastoralisme *vs* agriculture et, plus intéressant encore, à celle d'espace sauvage *vs* espace domestiqué.

La pureté de ces terres hautes, interdites aux femmes humaines, est habitée par un peuple d'êtres surnaturels, esprits de la nature et protecteurs du monde de la sauvagerie : les fées, les *sūchi*, de sexe féminin, et leurs partenaires masculins, les *waroti*, à la mauvaise réputation de démons et d'esprits malfaisants<sup>32</sup>. Ces êtres de la sauvagerie habitant ces hautes altitudes acceptent de céder aux humains leurs pâturages habituels en été pour se déplacer, avec leurs troupeaux de *markhors* (*Capra falconeri*), encore plus en hauteur : ils ne reviendront qu'en automne pour reprendre possession de leurs terres, une fois que les hommes seront redescendus vers leurs domaines du bas.

Est-ce que ces fées himalayennes connaissent aussi les secrets du lait comme leurs homologues alpines? Une première piste narrative qui peut répondre à cette question concerne la découverte réalisée par Djarna et Sakimir, deux éleveurs kalashas, après une nuit passée dans un refuge dans les hauts pâturages de Pindawat : ayant été dérangés toute la nuit par des battements de marteaux dans la montagne, au matin, ils découvrent un dessin gravé sur une pierre plate, près de leur campement, représentant des chèvres, des cabris et des fromages de différentes tailles<sup>33</sup>. Ce récit nous donne accès aux savoirs des *sūchis* qui semblent connaître la technique pour réaliser le *čāsā*, fromage produit, par séparation – comme son homologue étymologique latin, le *caseus* – du lait de leurs troupeaux

de *markhors*. Un autre récit semble confirmer cette abondance de produits laitiers dans les terres hautes des *markhors* : en effet, « Ladak, un ancêtre, apprit à faire le fromage grâce aux fées qui le faisaient avec le lait des *markhors* femelles »<sup>34</sup>. En outre, les bergers kalashas auraient reçu la révélation d'une plante, dont aujourd'hui ne subsiste que le nom, *kimiya kas*<sup>35</sup>, qui nous rappelle les vertus de la *fleur dou caille* connues par nos sauvages alpins : « si l'on dépose cette plante dans un pot rempli de lait, elle permet sa transformation en une égale quantité de fromage, sans aucune perte »<sup>36</sup>.

Si les compétences agricoles des *sūchis* semblent incompatibles, même géographiquement, avec leurs connaissances pastorales et laitières de très haute montagne, nous pouvons tout de même retracer un lien intéressant avec le domaine céréalier. Loude & Lièvre nous rapportent qu'un humain viola l'interdit de ne pas suivre son amoureuse surnaturelle sur l'autre versant de la montagne<sup>37</sup> : il surprit ainsi la jeune fée avec sa mère en train de traire des *markhors* femelles. La mère l'aperçut et il lui lança un rire maléfique<sup>38</sup> qui le fit dépérir instantanément. La fée, qu'il avait aimée et trahie, lui annonça sa mort et il lui dit que son frère trouvera à côté d'un arbre deux kilos de grains et des vêtements mortuaires. Après le décès, le frère du jeune homme s'approcha de l'arbre indiqué et il trouva effectivement un *markhor* – il s'agissait de la fée métamorphosée – qui l'attendait pour lui consigner le grain promis : il porta le grain au moulin et il moulut assez de farine pour nourrir toute la vallée pendant sept jours. Nous retrouvons ainsi dans l'Hindu Kush une structure narrative soulignant le lien entre l'union avec un être sauvage féminin<sup>39</sup> et l'abondance céréalière.

Si ces êtres sauvages représentent, comme leurs homologues alpins et berbères, de fins connaisseurs de techniques laitières et céréalières, nous devons ajouter qu'ils deviennent aussi des initiateurs rituels aux techniques du chamanisme. Nous retrouvons chez les Kalash, comme dans tout le domaine himalayen, le déploiement d'une relation particulière entre des humains et ces êtres de la sauvagerie : au printemps, quand les hommes sont admis dans les hauts pâturages, les liens entre ces deux univers peuvent se tisser. Ainsi, le *debar*, le chaman de la tradition kalasha, se dit « mélangé » (*mišari*) avec les *sūchis* (*sūchi mišari mučh*, « homme mélangé aux fées ») qui habitent ces hauteurs, en développant même des relations sexuelles avec elles : grâce à ces rapports privilégiés avec l'univers sauvage, le chaman peut acquérir des connaissances et des techniques pour contrôler la transe<sup>40</sup>.

Dans l'Himalaya népalais, plus à l'est par rapport aux hautes terres kalashas, un couple d'êtres initiateurs, le *banjhākri*, esprit tutélaire de la forêt, et son épouse féroce, la *banjhākrinī*, peuvent enlever des jeunes candidats pour les emmener dans leurs univers sauvages « Autres ». Si le *banjhākri* a comme objectif de transmettre au jeune candidat ses connaissances mantriques et rituelles, acquises directement du *Guru* originel, Śiva Mahādeva, son épouse joue le rôle de mise à l'épreuve du jeune initié. Elle doit vérifier si les techniques transmises par son compagnon surnaturel ont été bien assimilées par son disciple. Une fois que cette période liminale d'apprentissage sera achevée, le jeune candidat sera ramené dans l'univers des hommes. L'objectif de ces enlèvements surnaturels est de transmettre aux humains la connaissance

ancestrale de *mantras* afin qu'ils puissent devenir des véritables médiateurs entre les deux univers<sup>41</sup>, en rendant ainsi plus fluides les frontières qui séparent le monde de la sauvagerie et celui de l'humanité<sup>42</sup>.

#### 4. Du féminin et masculin : pour une partition sémantique du réel

Après avoir parcouru en narration ces espaces liminaux transalpins, nous voulons dresser le bilan sur les questions que nous avons soulevées suite à l'analyse de cette frontière qui semble se déployer entre l'univers anthropisé et le monde de la sauvagerie. Nous voulons, en particulier, reconsidérer la dichotomie nature/culture afin de mettre en évidence un modèle plus complexe, caractérisé par un processus de *feedback* qui traverse ces deux espaces en opposition, en rendant la ligne de démarcation, cet entre-deux symbolique, beaucoup moins rigide que ce qu'il pourrait apparaître de prime abord. Une frontière fluide et perméable, donc, qui se laisse traverser par les ontologies, humaines et non-humaines, qui habitent ces deux mondes.

Cette rencontre liminale ne se limite pas simplement à favoriser le contact entre deux univers autrement incommunicables. Au contraire, le long de ce *limen*, s'opère une véritable transmission de connaissances et de pratiques cultu(r)elle, de savoir-faire laitiers et céréaliers aux enjeux mantriques et rituels des mondes himalayens. Tous les êtres sauvages pluriels, féminins et masculins, que nous avons rencontrés dans notre parcours transalpin nous rappellent que la culture n'est donc pas le domaine privilégié de l'homme. Ces récits transalpins nous apprennent que la culture est issue de la

nature : elle a été générée dans l'espace de la sauvagerie, dans les montagnes et dans les forêts des terres hautes, et a été transmise par des êtres « Autres » aux habitants des terres basses.

Nous avons aussi constaté que les enjeux mis en évidence dans ces processus de transmission reposent sur une conception dichotomique entre des imaginaires féminins et masculins : le partage de l'univers kalasha (*onjeṣṭa / pragata*), la relation privilégiée – du simple contact aux mariages alpins, via les rapports sexuels – de l'humain avec des ontologies surnaturelles, l'organisation genrée de l'agriculture et du pastoralisme, etc. permettent de construire un modèle de médiation entre deux mondes. Le féminin et le masculin deviennent ainsi des marqueurs symboliques pour interpréter et ordonner la relation dichotomique entre les deux univers de la sauvagerie et de la culture. En fait, ces êtres surnaturels sont liés profondément aux enjeux de la vie des sociétés qu'ils habitent, et cela même dans la construction de leur morphologie, leur sexe, leur identification genrée, et leur physiologie. Précisément dans ce contexte, le sexe de ces êtres de la sauvagerie n'est qu'un écotype narratif qui, se fondant sur les variations arbitraires des stéréotypes sociétaux et culturels dominants, fournit les bases pour réaliser une partition sémantique de cet univers surnaturel et pour renouer la mémoire autour de l'étiologie de ces techniques cultu(r)elles. Les imaginaires féminins et masculins deviennent ainsi des modèles cognitifs importants pour rendre compte des relations complexes entre la nature et la culture, pour signifier la place de l'Homme dans la réalité qu'il habite.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abry, Christian, « Au féminin comme au masculin : A la suite des sauvages du lait, du vin, des fils et des fil(le)s », in AA.VV., *Il lavoro della donna in Valle d'Aosta, Savoia, Vallese tra agropastoralismo e industrializzazione*, Torino: Priuli & Verlucca, 2001, pp. 11-16.
- Abry, Christian, « Deux frontières entre la réalité et la fiction ? Des récits étiologiques aux techniques laitières et céréalières dans les Alpes et au-delà », in Jourdain-Annequin, Colette (dir.), *Aires culturelles, aires linguistiques dans les Alpes occidentales*, Grenoble, 2004, pp. 311-332.
- Abry, Christian, Joisten, Alice, & Abry, Nicolas, « Cousines alpines de Mélusine. Sauveuses d'une récolte prématurée », in *Montagnes, Méditerranée, Mémoire. Mélanges offerts à Philippe Joutard*, Grenoble/Aix-en-Provence, Musée Dauphinois et Publications de l'Université de Provence, 2002, pp. 321-342.
- Abry, Cristian, Joisten, Alice, & Abry-Deffayet, Dominique, « Croyances techniques. A propos d'un puzzle ergo-étiologique entre les Alpes et la Scandinavie », in Fol, M., Sorrel, C., & Viallet, H. (dir.), *Chemins d'histoire alpine. Mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos*, Annecy, Association des Amis de Roger Devos, 1997, pp. 219-250.
- Armand, Fabio, *Ontological Transformations in Hindu Tantric Ritualisms of Kathmandu Valley: A Neurocognitive Perspective about Self and Bodies*, «Religion of South Asia», Special Issue, sous presse.
- Armand, Fabio, « Chamands du Népal, passeurs intra mundi bistables. De la liminalité d'un «entre-deux» dans la métempsotose », IRIS, *L'entre-deux et l'imaginaire*, vol. 37, 2016, pp. 177-192.
- Cacopardo A., «Shamans and the sphere of the "pure" among the Kalasha of the Hindu Kush», in Mastromattei R., & Rigopoulos A. (dir.), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, Venezia-New Delhi, Venetian Academy of Indian Studies, 1999, pp. 57-72.
- Cochrane, Timothy, «The Concept of Ecotypes in American Folklore», *Journal of Folklore Research*, vol. 24, n. 1, 1987, pp. 33-55.
- Dagener A., *Die Sprache von Nisbeygram im afghanischen Hindukusch*, Neuindische Studien, vol. 14, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998.
- Dundes, Alan, *International Folkloristics. Classic Contributions by the Founders of Folklore*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Garrigue-Cresswell, Martine, « A propos des céréales en pays berbère », in *Techniques & Culture*, vol. 31-32, 1998, pp. 307-320.
- Hasan-Rokem, Galit, «Ecotypes: Theory of the Lived and Narrated Experience», *Narrative Culture*, vol. 3, 2016, pp. 110-137.
- Honko, Lauri, «Four Forms of Adaptation of Tradition», *Studia Fennica*, vol. 26, 1981, pp. 19-33.
- Jettmar K., *Die Religionen des Hindukusch*, Die Religionen der Menschheit, vol. 4, Stuttgart, 1975.
- Joisten, Charles, Êtres fantastiques du Dauphiné. I. *Patrimoine narratif de l'Isère* (2005) ; II. *Patrimoine narratif des Hautes-Alpes* (2006) ; III. *Patrimoine narratif de la Drôme* (2007). – Êtres fantastiques de Savoie. I. *Patrimoine narratif du département de la Savoie* (2009) ; II. *Patrimoine narratif du département de la Haute-Savoie* (2010), Alice Joisten & Nicolas Abry (dir.), Grenoble : Musée dauphinois.
- Lacoste-Dujardin, Camille, « Des femmes au Maghreb : Regards d'une ethnologue sur cinquante ans d'études et de recherches », *La découverte*, « Hérodote », vol. 136, 2010, pp. 76-99.
- Lacoste-Dujardin, Camille, « La filiation par le lait au Maghreb », *La Pensée sauvage*, « L'Autre », vol. 1, 2000, pp. 69-76.
- Lièvre V., & Loude J.-Y., *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'Islam*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2018.
- Loude J.-Y., & Lièvre V., *Kalash. Les derniers « infidèles » de l'Hindu-Kush*, Paris, Berger-Levrault, 1980.
- Maggi, Wynne, *Our women are free. Gender and ethnicity in the Hindukush*, University Press of Michigan, 2001.
- Mahdi, Mohamed, *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, Ibis, 1999.
- Pardo, Véronique, « Le récit des deux tisseuses », *Technique et Culture*, vol. 43-44, 2004, pp. 277-287.

- Paveau, Marie-Anne, "Le genre: une épistémologie contributive pour l'analyse du discours", in GenERe (éd.), *Epistémologies du genre. Croisements des disciplines, intersections des rapports de domination*, 2018, pp. 79-96.
- Rachik, Hassan, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique Orient, 1990.
- Siiger, H., "Shamanistic ecstasy and supernatural beings: a study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 1, 1967, pp. 69-81.
- Sydow, Carl Wilhelm von, "Geography and Folk-Tale Oicotypes" in *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1948 [1934], pp. 44-59.
- Sydow, Carl Wilhelm von, "On the Spread of Tradition", in *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1948 [1932], pp. 11-43.
- Thompson, Stith, *Motif-index of folk-literature*, revised and enlarged, Bloomington & London: Indiana University Press, 1966.
- Witzel M., "The Rgvedic Religious System and its Central Asian and Hindukush Antecedents", in Griffiths A., & Hoben J.E.M. (dir.), *The Vedas. Texts, Language and Ritual*, Groningen, Egbert Forsten, 2004, pp. 581-636.

## NOTES

1. Une des théories dominantes de l'époque mettait en évidence que les versions originelles des contes populaires européens pouvaient être relevées dans l'Inde ancienne, suite au passage des textes indiens à travers les traductions en persan et en arabe et, plus tard, en grec et latin. A titre d'exemple, le fondateur de ce paradigme indien, Theodor Benfey (1809-1881), individualise trois vagues de diffusion : a) suite aux invasions musulmanes de l'Inde, le patrimoine narratif oral a été transcrit et traduit en persan et en arabe et, ensuite, diffusé dans tous les domaines islamiques, arrivant à toucher, de cette façon, de nombreux territoires asiatiques, africains et européens, et, enfin, l'Occident chrétien ; b) à partir du premier siècle après J.-C., on assiste à une pénétration en Chine, grâce aux relations que ces deux pays avaient commencées à tisser à partir de cette période ; c) passage des répertoires vers le Tibet et, avec la diffusion du bouddhisme, aux territoires mongoles.
2. Alan Dundes, *International Folkloristics. Classic Contributions by the Founders of Folklore*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 137.
3. Carl Wilhelm von Sydow, "Geography and Folk-Tale Oicotypes", In *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1948 [1934], pp. 44-59: note 15. Notre traduction: « *in the science of botany oicotype is a term used to denote a hereditary plant-variety adapted to a certain milieu (sea-shore, mountain-land, etc.) through natural selection amongst hereditarily dissimilar entities of the same species. When then in the field of traditions a widely spread tradition, such as a tale or legend [i.e. sagn], forms special types through isolation inside and suitability for certain culture districts, the term oicotype can also be used in the science of ethnology and folklore* ».
4. Galit Hasan-Rokem, "Ecotypes: Theory of the Lived and Narrated Experience", *Narrative Culture*, vol. 3, 2016, p. 110-137: p. 111.
5. Carl Wilhelm von Sydow, "On the Spread of Tradition", In *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1948 [1932], p. 11-43.
6. Lauri Honko, "Four Forms of Adaptation of Tradition", *Studia Fennica*, vol. 26, 1981, p. 19-33.
7. Timothy Cochrane, "The Concept of Ecotypes in American Folklore", *Journal of Folklore Research*, vol. 24, n. 1, 1987, p. 33-55.
8. Marie-Anne Paveau, "Le genre: une épistémologie contributive pour l'analyse du discours", In GenERe (éd.), *Epistémologies du genre. Croisements des disciplines, intersections des rapports de domination*, 2018, p. 79-96.
9. Christian Abry, Alice Joisten et Nicolas Abry, « Cousines alpines de Mélusine. Sauveuses d'une récolte prématurée », In *Montagnes, Méditerranée, Mémoire. Mélanges offerts à Philippe Joutard*, Grenoble/Aix-en-Provence, Musée Dauphinois et Publications de l'Université de Provence, 2002, p. 321-342.

10. Charles Joisten, *Êtres fantastiques du Dauphiné. I. Patrimoine narratif de l'Isère* (2005) ; *II. Patrimoine narratif des Hautes-Alpes* (2006) ; *III. Patrimoine narratif de la Drôme* (2007). – *Êtres fantastiques de Savoie. I. Patrimoine narratif du département de la Savoie* (2009) ; *II. Patrimoine narratif du département de la Haute-Savoie* (2010), Alice Joisten & Nicolas Abry (dir.), Grenoble, Musée dauphinois.
11. Nous nous référons systématiquement au *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson (1966), un outil, à l'origine comparatiste, fondamental pour toute opération de repérage des motifs narratifs dans le domaine de la folkloristique de la narration.
12. Deux récits collectés par Charles Joisten rapportent le motif narratif du changelin (F321.1. *Changeling. Fairy steals child from cradle and leaves fairy substitute*), où une fée noire des Orres vole le petit enfant d'une fée blanche en laissant dans la crèche son propre fils noir : elle le lui rendra quand elle entendra son petit pleurer, en disant « j'ai soigné le tien, tu n'as pas soigné le mien ».
13. Document collecté par Charles Joisten en octobre 1959.
14. Document collecté par Charles Joisten en juin 1954.
15. En retraversant la frontière des Alpes, pour revenir en Haute-Savoie, nous trouvons deux *sauvages*, une mère et son petit enfant, qui avaient l'habitude de « mesurer » (essayer) les chaussures d'un groupe de charpentiers qui travaillaient à un chalet. Les hommes les aperçurent et ils décidèrent de clouer les souliers par terre pour pouvoir en capturer un. Le petit sauvage essaya les chaussures et il fut capturé par les humains : sa mère, en s'échappant vers la montagne, cria à l'enfant « Ne vend jamais le secret de la *couëtja* (recuite) et la vertu du *pimpiolet* (serpolet) » (Document collecté par Charles Joisten à La Baume, Haute-Savoie, en juillet 1965).
16. Christian Abry, « Au féminin comme au masculin : A la suite des sauvages du lait, du vin, des fils et des fil(le)s », In AA.VV., *Il lavoro della donna in Valle d'Aosta, Savoia, Vallese tra agropastoralismo e industrializzazione*, Torino, Priuli & Verlucca, 2001, p. 11-16 : p. 14.
17. Cristian Abry, Alice Joisten et Dominique Abry-Deffayet, « Croyances techniques. A propos d'un puzzle ergo-étiologique entre les Alpes et la Scandinavie », In M. Fol, C. Sorrel et H. Viallet (dir.), *Chemins d'histoire alpine. Mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos*, Annecy, Association des Amis de Roger Devos, 1997, pp. 219-250.
18. Christian Abry, « Deux frontières entre la réalité et la fiction ? Des récits étiologiques aux techniques laitières et céréalières dans les Alpes et au-delà », In Colette Jourdain-Annequin (dir.), *Aires culturelles, aires linguistiques dans les Alpes occidentales*, Grenoble, 2004, pp. 311-332 : p. 322.
19. *Ibid.*, p. 323.
20. Document collecté par Charles Joisten à Albiez-le-Jeune, en septembre 1962.
21. Ce génie auxiliaire est défini, en arabe dialectal, avec le terme *ghoula*, mal traduit en français par le terme « ogresse ». Véronique Pardo, « Le récit des deux tisseuses », *Technique et Culture*, vol. 43-44, 2004 : pp. 277-287, p. 279, note 9.
22. *Ibid.* : p. 277-278
23. Dans un document narratif collecté par Charles Joisten à Villard-Reymond, dans le département de l'Isère, nous lisons que : « Les fées étaient de petites femmes toutes nues et toutes *bourruées* (poilues) qui avaient de très petites mains et qui vivaient dans la forêt de *Pra-Malé* (Pré-Mallet), située au-dessus du Villaret. L'une d'elles étant malade, une femme lui a porté une assiette de soupe dans la forêt. Pour la récompenser, la fée lui a donné un bel épi de blé bien *grené* en lui disant : " Mets cet épi sur ton estomac (poitrine), et attention de pas le perdre ! " Et comme cet épi devait la piquer, elle l'a jeté ; mais un grain de blé est resté accroché sur son estomac et, le soir, en se déshabillant, elle a trouvé une pièce de vingt francs en or à la place ».
24. Il s'agit ici de mettre en évidence la dimension classificatoire du rituel fondée sur le genre : dans le Haut Atlas et dans l'Anti-Atlas, le rituel sacrificatoire non sanglant, de type hétérodoxe, de l'*isgar*, veut souligner la relation particulière des femmes avec le monde surnaturel des *jnouns*, dans une dichotomie qui voit, à l'opposé, les hommes associés aux sacrifices sanglants orthodoxes, les liant ainsi au monde divin et ordonné de l'Islam (voir Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas*



- marocain*, Casablanca, Afrique Orient, 1990 : p. 107). *L'isgar*, signifiant étymologiquement ce que l'on jette ou ce que l'on sème dans un champ, consiste en un repas rituel préparé avec une bouillie d'orge sans sel – les êtres surnaturels n'appréciant pas la nourriture salée (F384.1. *Salt powerful against fairies*) – qui doit être répandue à proximité du foyer ou à la limite du village sans parler et en utilisant la main gauche (voir Martine Garrigue-Cresswell, « A propos des céréales en pays berbère », *Techniques & Culture*, vol. 31-32, 1998, p. 307-320 : p. 184).
25. Voir Mohamed Mahdi, *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, Ibis, 1999. Martine Garrigue-Cresswell, « A propos des céréales en pays berbère », *Techniques & Culture*, vol. 31-32, 1998, p. 307-320.
  26. L'imaginaire berbère associe un rôle fort aux figures féminines : comme le note Camille Lacoste-Dujardin (« Des femmes au Maghreb : Regards d'une ethnologue sur cinquante ans d'études et de recherches », *La découverte*, « Hérodote », vol. 136, 2010, pp. 76-99 : p. 85), « cette fameuse teryel « l'ogresse » femme sauvage et libre, rebelle, antisociale (...) à l'antipode des rôles domestiques et de la fécondité que les hommes attendent des femmes » est aujourd'hui reprise dans les nouvelles formes de luttes féministes.
  27. Camille Lacoste-Dujardin, « La filiation par le lait au Maghreb », *La Pensée sauvage*, « L'Autre », vol. 1, 2000, pp. 69-76 : p. 71.
  28. Cette région sertie dans les vallées de l'Hindu Kush prendra le nom de Nuristan, "terre de lumière", à partir de son islamisation forcée, en 1896, qui y amènera la « lumière » (*nur*) d'Allah.
  29. Augusto Cacopardo, "Shamans and the sphere of the "pure" among the Kalasha of the Hindu Kush", In R. Mastromattei R. et A. Rigopoulos (dir.), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, Venezia-New Delhi, Venetian Academy of Indian Studies, 1999, p. 57-72: p. 64.
  30. Wynne Maggi, *Our women are free. Gender and ethnicity in the Hindukush*, University Press of Michigan, 2001: p. 64.
  31. *Ibid.* : p. 48-49, notre traduction: « *rather than simply providing cultural metacommentary on the natures of men and women these concepts seem to me to define a common project in which both Kalasha men and women are engaged: the ordering of the world such that little pockets of space are held back from the swirling insecurity and change that pushes in on them from all sides* ».
  32. Jean-Yves Loude et Viviane Lièvre, *Kalash. Les derniers « infidèles » de l'Hindu-Kush*, Paris, Berger-Levrault, 1980 : p. 59.
  33. *Ibid.* : p. 59-60.
  34. Viviane Lièvre et Jean-Yves Loude, *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'Islam*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2018 : p. 52.
  35. La référence étymologique du nom de cette plante est peut-être à rechercher dans le terme arabe *kimiya*, « chimie », voire les connaissances physiques concernant la constitution et les réactions de la matière, dont l'herbe (*kas*, en langue kalasha) qui permet une transformation de la matière laitière.
  36. *Ibid.* : p. 56.
  37. Jean-Yves Loude et Viviane Lièvre, *Kalash...* : p. 60.
  38. Jettmar nous rapporte la description d'une fée-mère aux fonctions de *ratash* (Skt. *rākṣasah*), fées aux tendances démoniaques et dévoratrice d'hommes, assise sur un rocher, faisant cuire du blé vert sur un feu : « elle avait jeté ses longs seins par-dessus les épaules » (F232.2. *Fairies have breasts long enough to throw over their shoulders*). Ali Beg, un *daiyal*-chaman du Baltistan qui eu la malchance d'en rencontrer une, « lui sauta sur le dos et fourra ses deux tétons dans sa bouche, lui criant qu'elle était désormais sa mère et que son destin était entre ses mains » (cf. F531.1.5.1. *Giantess throws her breasts over her shoulders. Her two sons can run after her and suck*) (K. Jettmar, *Die Religionen des Hindukusch*, Die Religionen der Menschheit, vol. 4, Stuttgart, 1975 : p. 280). Le rôle de cette fée-démone de l'Hindu Kush nous rappelle clairement le lien de filiation par le lait décrit pour l'ogresse berbère *Teryel*.
  39. Les figures masculines associées aux *sūchis*, les *warotis*, semblent disparaître dans les narrations que nous avons analysées. Cette distinction reflète une évolution védique tardive, typique du Cachemire

médiéval, entre les *apsarās* et les *gandharbas*, tandis que les cultures montagnardes anciennes de l'Hindukush-Pamir-Himalaya auraient classé ces esprits féminins (*sūchīs*, *yākinīs*, etc.) et leurs homologues masculins démoniaques (*warotis*) dans la même catégorie d'esprits de l'air (voir skt. *vātaputra* – *vātaputrī*, *vāta* étant le vent ou le dieu du vent) (M. Witzel, "The Rgvedic Religious System and its Central Asian and Hindukush Antecedents", In A. Griffiths et J.E.M. Hoben (dir.), *The Vedas. Texts, Language and Ritual*, Groningen, Egbert Forsten, 2004, p. 581-636.). A ce propos, nous rappelons que les textes collectés par Buddruss (voir A. Dagher, *Die Sprache von Nisheygram im afghanischen Hindukusch*, Neuindische Studien, vol. 14, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998) nous rapportent que ces fées (*peri* en persan, soit des formes de *djinns* vues de l'Islam) et leurs partenaires violents, *warotis*, étaient classés comme étant, les deux, des « filles du vent ».

40. H. Siiger, "Shamanistic ecstasy and supernatural beings: a study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 1, 1967, p. 69-81.
41. Ces réflexions s'insèrent dans une configuration rituelle typiquement tantrique qui traverse les religions himalayennes. En particulier, une dialectique entre un principe masculin et un principe féminin met en évidence l'intersection de deux pôles que nous pouvons résumer en individualisant une orientation tantrique de type śivaïte à côté d'une adoration plutôt locale de formes féminines du divin (*śakti*). Ainsi, l'association entre ces éléments śivaïtes et śaktiques mettraient en évidence la nécessité d'atteindre une union entre le masculin et le féminin: si, dans un premier moment, l'élément masculin émet sa contrepartie féminine, ce premier restera vidé, mort, tandis que le principe féminin sera externe à lui, dans sa dynamique déferlante. Le masculin est incomplet sans le féminin qui doit donc être intégré à travers un acte de fusionnement, souvent représenté par une union sexuelle dans l'iconographie tantrique. Les principes féminins (*prakṛti*) qui imprègnent l'univers doivent fusionner dans le principe masculin (*puruṣa*), absolu et permanent, afin de pouvoir reconfigurer une énergie qui permet le déploiement de la réalité (cf. Fabio Armand, « Ontological Transformations in Hindu Tantric Ritualisms of Kathmandu Valley : a Neurocognitive Perspective about *Self* and *Bodies* », *Religions of South Asia*, vol. 14 (1), 2020 : p. 41-62.).
42. Fabio Armand, « Chamans du Népal, passeurs intra mundi bistables. De la liminalité d'un «entre-deux» dans la métempsomatose », *IRIS, L'entre-deux et l'imaginaire*, vol. 37, 2016, p. 177-192.