

**Le *seiðr* des anciens Scandinaves et le *noaidevuohta* des Sâmes :
aspects chamaniques et influences mutuelles**

Céline Leduc

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en Sciences des religions

Département des Études anciennes et des Sciences des religions
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

Résumé

La thèse analyse le rituel du *seiðr* (pratique utilisée entre autres pour la divination, la guérison et la guerre sur des plans surnaturels) des anciens Scandinaves et celui du *noaidevuohta* (rituel chamanique pratiqué par les Sâmes) chez les Sâmes. Le *seiðr* était pratiqué surtout par des femmes qui se déplaçaient d'une ferme à l'autre. Il était directement lié au dieu Óðinn, tel que décrit dans l'*Ynglinga saga*. Quant au *noaidevuohta*, apparemment l'apanage des hommes, il participait au complexe circumpolaire des chasseurs/éleveurs du renne ou du caribou. Les deux complexes rituels ont été intégrés dans leur culture respective, tout en possédant des différences. Il est impossible, dans l'état actuel de la recherche, de déterminer s'il y a eu des emprunts de part et d'autre. Selon les conclusions de nos recherches, les deux rituels sont de nature chamanique, s'inscrivant au nouveau paradigme circumpolaire des études contemporaines. En revanche, il n'existe pas de consensus au sujet de la nature chamanique ou non, ni au sujet de l'origine, des rituels en question. Il y a très peu de recherches en langue française sur le sujet, la majorité des études ont été réalisées en langue anglaise ou dans des langues scandinaves. Les textes originaux ne sont d'ailleurs pas tous traduits en français. Notre thèse contribuera de manière significative à la recherche. Nous avons établi un lexique des catégories « prêtre », « sorcier » et « chamane » de la Scandinavie préchrétienne. De plus, nous avons remis dans leur contexte culturel les textes et les objets de la culture matérielle, en utilisant des méthodes de l'anthropologie culturelle et de l'histoire, tout en intégrant les recherches archéologiques pertinentes et l'étude des textes. L'objectif de cette thèse est de démontrer 1) que le *seiðr* et le *noaidevuohta* sont apparentés et de nature chamanique, et 2) qu'il est impossible de déterminer la direction (des anciens Scandinaves vers les Sâmes ou le contraire) des échanges et des influences pour chacun des deux rituels.

Dédicace

À la mémoire de ma mère, Francine Codaire, qui m'a appris qu'il faut toujours terminer ce qu'on entreprend, même lorsqu'on travaille sur plusieurs projets en même temps.

Table des matières

Résumé	ii
Dédicace	iii
Table des matières	iv
Liste des tableaux, figures et cartes	viii
Tableaux.....	viii
Figures	viii
Cartes.....	viii
Légende.....	ix
Traductions.....	ix
Lexique.....	ix
Question de vocabulaire	ix
Reprise de documents déjà soumis	x
Souci d'historicité	x
Remerciements.....	xi
Partie 1 — Introduction	1
1. Terminologie employée.....	5
2. Influences culturelles et acculturation	6
3. Rituel.....	12
4. Prêtrise.....	16
5. Magie	17
6. Sorcellerie.....	19
7. Chamanisme	20
Partie 2 — Historique de la recherche	24
1. Anciens Scandinaves.....	24
Sources primaires.....	25
Sources externes et archéologie	30
Études précédentes	32
La thèse « magie/sorcellerie ».....	38
La thèse chamanique.....	40
2. Sâmes	42
Sources primaires.....	44
Sources secondaires	44
Études	45
3. Sources et études communes aux deux groupes	50
Sources primaires.....	50
Sources secondaires	51

Études précédentes	52
Partie 3 — Le <i>seiðr</i>.....	54
1. Séances de <i>seiðr</i>	54
Ynglinga saga 7	54
Þorbjörg lítilvölva dans l' <i>Eiríks saga rauða</i> 4.....	56
<i>Laxdæla saga</i> 35, 37 et 76	61
2. Société	66
Origines et mode de vie	66
Organisation sociale.....	71
Division de la société	71
Guerriers	73
Religion des anciens Scandinaves	76
Processus de christianisation	77
3. Mythologie	82
Cosmologie	82
Origine divine du <i>seiðr</i>	84
Óðinn	84
Freyja.....	101
Nornir.....	104
Valkyrjur.....	107
4. Autres savoirs	113
Conception de l'humain.....	114
Hamr.....	114
Hugr	115
Entités non humaines	117
Fylgjur et hamingjur	117
Dísir	119
Landvættir.....	121
Gandir, spágandir, verðir et náttúrur.....	121
La mort et l'après-vie	121
5. Une question de genre.....	123
6. <i>Seiðr</i> et rituels apparentés	125
Rituels employés par Óðinn (autres que le <i>seiðr</i> et le <i>galdr</i>)	126
<i>Galdr</i>	126
<i>Gandr</i>	126
Útiseta	127
Les runes.....	128
Fjölkyngi : les rituels de sorcellerie	128
La thèse de Dillmann	128
Transe et extase	129
Musique, danse et varðlok(k)ur	130
Costume.....	131
Consommation de psychotropes.....	140

7. Ritualistes	141
Statut social	143
Rôles et domaines d'action	144
Un territoire?.....	145
Partie 4 — Le <i>noaidevuolta</i>.....	146
1. Séances de noaidevuolta.....	146
2. Société	157
Origines et économie	157
Organisation sociale.....	159
Importance des liens familiaux	163
Division sexuelle du travail	165
Idées religieuses.....	166
Christianisation.....	168
3. Mythologie	169
Vision du monde et conception de la réalité.....	170
Cosmologie	172
Le soleil et la lune	172
Les astres.....	174
Dieux, déesses et autres personnages mythologiques	175
Les dieux.....	175
Jabmeaimo, le monde des morts.....	179
Les akkas	181
4. Autres savoirs	181
Conception de l'humain : l'âme ou les âmes	182
Entités non humaines	183
Les seite et les saivo	183
La mort et l'après-vie.....	190
Nature de la mort.....	190
Passage du monde des vivants au monde des morts.....	191
La maladie	192
5. Outils.....	193
Vêtements et outils secondaires.....	193
Tambour.....	194
Utilisation du tambour	194
Description	195
Interprétation des symboles représentés sur les tambours	199
Esprits auxiliaires	201
6. Ritualistes	201
Typologie.....	201
Initiation du <i>noaidi</i>	203
Rôles	205
Territoire	207
Une question de genre.....	207

Partie 5 — Synthèse	210
1. Similitudes et différences entre les deux rituels.....	210
Le rituel et les outils	211
Société	216
Ritualistes du <i>seiðr</i> et du <i>noaidevuohhta</i>	221
Mythologie et croyances.....	223
2. Influences sur le <i>seiðr</i> et le <i>noaidevuohhta</i>	228
Des anciens Scandinaves aux Sâmes ou le contraire?	229
Discussion.....	232
Partie 6 — Conclusion	235
Annexes	238
1. Prononciation	239
Voyelles.....	239
Diphthongues	239
Consonnes.....	239
2. Lexique.....	241
3. Textes	243
Langues des documents consultés	243
Éditions utilisées.....	243
Textes mythologiques.....	243
Textes historiques, pseudo-historiques et légendaires.....	245
Lois.....	246
4. Références mythologiques.....	247
5. Tableau de parenté des Sâmes.....	254
Bibliographie.....	255

Liste des tableaux, figures et cartes

Tableaux

Tableau 2.1 — Textes de l' <i>Edda poétique</i>	25
Tableau 2.2 — Sources mentionnées par Price	28
Tableau 3.1 — Cinquante-et-un (51) noms de <i>valkyrjur</i> recensés par Neil Price	109
Tableau 4.1 — Ritualistes sâmes qui utilisaient des méthodes chamaniques	202
Tableau 4.2 — Actions posées par les ritualistes sâmes	202
Tableau 5.1 — Rituels et outils	211
Tableau 5.2 — Composantes des sociétés et <i>seiðr</i>	216
Tableau 5.3 — Aspects principaux des ritualistes	221
Tableau 5.4 — Mythologies	223
Tableau 6.1 — Résumé des attributs des personnages mythologiques importants	247

Figures

Figure 1.1. « Sorcier » qui donne une corde nouée au capitaine d'un bateau (Olaus Magnus, <i>De Gentibus Septentrionalibus</i> , III ^e livre, chap. XVI)	19
Figure 3.1. Bouddha trouvé à Helgö (Suède). (SHM 25514)	70
Figure 3.2. Bâton de Frustuna (Södermanland, Suède) SHM9060. (Photo de l'auteur)	136
Figure 3.3. Bâton de Klinta (SHM 25840). (Photo de l'auteur)	136
Figure 3.4. « Kit » trouvé à Birka (Suède). (Photo SHM 129)	137
Figure 3.5. Pendentif d'Aska (Suède). (Catalogue SHM)	138
Figure 3.6. Pendentif d'Aska (Suède). (Photo SHM 16560)	138
Figure 3.7. Pendentif de Klinta (Suède). (Photo SHM 25840)	139
Figure 3.8. Pendentif en forme de siège de Stora Ire (Hellvi, Suède). (Photo de l'auteur)	140
Figure 4.1. <i>Noaidi</i> en voyage chamanique (Scheffer, Cap. XI)	148
Figure 4.2. Tambours, marteaux et indices. (Scheffer, p. 125)	197

Cartes

Carte 1.1. Carte des peuples circumpolaires. Inspiré de	3
Carte 3.1. Routes des anciens Scandinaves et territoire sâme. (Inspiré de Haywood, 1997, p. 162-163 et de Haywood, 1995, p. 35)	68

Légende

Traductions

Afin de simplifier le texte, toute traduction en français des textes originaux (en vieil islandais, norvégien ou suédois) est celle de l’auteur, sauf si une note indique le contraire.

Lexique

Afin d’uniformiser le texte et de garder la « saveur originale » de la langue dans laquelle les sources textuelles ont été écrites, nous avons utilisé le plus souvent possible l’orthographe en vieil islandais (voir l’annexe 1 — Prononciation). De plus, les termes spécifiques aux mondes des anciens Scandinaves et des Sâmes sont définis à l’annexe 2 — Lexique.

Question de vocabulaire

Dans l’imaginaire occidental et depuis le milieu du XIX^e siècle,¹ le mot « Viking » a pris la signification de « peuple scandinave d’origine germanique » ou encore de « barbare » et désigne aujourd’hui tout individu qui partage la culture, la langue (ou au moins les mêmes racines linguistiques) et les croyances des Norrois, des Danois et des Suèdes, qu’ils aient participé ou non aux raids sur l’Europe.

L’étymologie du mot « Viking » désigne cependant l’expédition outre-mer à laquelle s’adonnait un petit nombre d’individus afin de rapporter des richesses, et non un peuple à part entière. De plus, le mot « Viking » est circonscrit à une période historique précise, soit celle qui commence avec les attaques sur le monastère de Lindisfarne (en 796) et qui se termine avec la bataille de Hastings menée par Guillaume le Conquérant (en 1066). Dans cette étude, il sera plus juste de parler des « anciens Scandinaves » pour désigner les peuples scandinaves en général (Norrois, Danois, Suèdes), excluant les Sâmes et les Finlandais,² et ceux qui ont émigré dans les îles Féroé, Hébrides, et Shetland, ainsi que les Islandais et les Groenlandais.

¹ WAWN, ANDREW, *The Vikings and the Victorians : Inventing the Old North in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge et Rochester, NY, D.S. Brewer, 2000.

² Même si, *stricto sensu*, ils sont Scandinaves parce qu’ils habitent sur la péninsule scandinave.

Aujourd'hui, les peuples autochtones d'Amérique du Nord parlent de leurs « savoirs » et non de leurs « croyances » en des êtres non humains. Cependant, les ouvrages consultés pour cette étude utilisent le terme « croyances » pour désigner l'ensemble des savoirs concernant le monde non humain. Nous utiliserons le terme « croyances » dans le sens de « savoirs concernant le monde non humain », même s'il est inadéquat.

Reprise de documents déjà soumis

Quelques paragraphes sont repris quasi-intégralement de textes que nous avons produits au cours des dix dernières années, en particulier en ce qui concerne la mythologie des anciens Scandinaves. Nous avons présenté certains d'entre eux lors de conférences entre 2007 et 2011. D'autres pans de textes proviennent de ma thèse de maîtrise. Ils seront identifiés comme tels.

Souci d'historicité

Dans ce texte, nous avons parfois dû démêler les croyances, la mythologie, les rituels et les interprétations tels que les anciens Scandinaves les percevaient et les pratiquaient, de ce que les Odinistes, Ásatrúars et autres reconstructionnistes modernes affirment de ce qu'étaient les religions des anciens Scandinaves. Nous nous sommes concentrés sur ce que les anciens Scandinaves ont affirmé et sur les vestiges archéologiques, et non sur les reconstitutions diverses, religieuses ou non, d'aujourd'hui.

Je parle ici de religions au pluriel parce qu'il n'y avait pas une seule religion unifiée mais des variantes parfois très marquées au niveau des pratiques et des croyances dans les différentes régions. Ces différences sont parfois remarquées par une prépondérance du nom d'un dieu dans les noms de lieux d'une région par rapport à une autre région (par exemple l'est de la Suède a plus de noms fondés sur Freyr que d'autres régions).

Remerciements

Je tiens à remercier le CRSH pour la Bourse d'études supérieures (doctorat, 2008 à 2011). Cette bourse m'a permis de présenter mes recherches lors de plusieurs conférences et de me rendre en Scandinavie pour faire des recherches dans des musées et des bibliothèques au tout début de mon doctorat.

Un grand merci à des « travailleurs de l'ombre », les bibliothécaires du service de prêts entre bibliothèques de l'Université d'Ottawa, qui ont souvent trouvé des documents à l'autre bout du monde pour que je puisse les consulter et les utiliser dans cette thèse.

Plusieurs personnes m'ont encouragée et aidée, chacune à sa manière, lors de la rédaction de la thèse. Un grand merci à Thomas A. DuBois, du département d'études scandinaves de l'Université du Wisconsin (campus Madison), ainsi qu'au département d'études anciennes et des sciences des religions de l'Université d'Ottawa, en particulier à Marie-Françoise Guédon, ma directrice de recherche, Michel Gardaz, mon directeur de thèse, ainsi qu'à Lucie DuFresne, pour leur soutien et leurs conseils judicieux. Merci à Natali Leduc, pour ses réponses promptes lorsque je ne savais pas comment écrire des passages difficiles.

Merci à mon époux, Jacques-André, et à ma fille, Gaëlle, pour leur patience et leur support au cours des dernières années. Merci à mes amis, à ma famille et à ma belle-famille, pour leurs encouragements constants et leur aide au cours des six dernières années, en particulier Huguette et Élisabeth Curé et tous ceux qui ont gardé Gaëlle de temps à autre pour que je puisse travailler.

Je tiens enfin à remercier mes parents, Francine Codaire et Hubert Leduc. Ils m'ont enseigné la persévérance et encouragée à être curieuse et débrouillarde, qualités importantes pour effectuer toute recherche. Ma mère m'a appris à être indépendante de pensée et d'action et à trouver des solutions originales et inventives, ce qui a contribué au succès de ce projet.

Merci.

Partie 1 — Introduction

Des anciens Scandinaves, on connaît surtout les raids sur la côte Est de l'Angleterre et l'Ouest de l'Europe entre la fin du VIII^e et le début du XI^e siècle, ainsi que la mythologie qui a inspiré plusieurs œuvres artistiques, tel que le cycle du *Nibelungenlied* de Wagner dans lequel (à la fin du XIX^e siècle) les *valkyrjur* (entité qui sélectionne les guerriers qui mourront au combat; sg. *valkyrja*) portaient une armure et des casques ailés, signes qu'elles étaient des guerrières et qu'elles avaient la capacité de voler. Quant aux Sâmes, l'imagerie populaire en a fait le pays du Père Noël puisque l'élevage des rennes est en quelque sorte l'emblème de ce groupe culturel septentrional, même si seulement une infime portion de la population vit d'un tel élevage aujourd'hui.

La mythologie des anciens Scandinaves, cristallisée dans des textes transcrits entre le XII^e et le XIV^e siècle, est réputée refléter celle des anciens Scandinaves préchrétiens, ceux dont il sera question dans cette recherche. Mais puisque l'histoire de la Scandinavie préchrétienne est longue, il a été nécessaire d'établir des balises temporelles basées sur les sources disponibles. Pour les anciens Scandinaves, les documents utilisés traitent de l'époque des Vikings, soit entre le VIII^e et le XI^e siècle, et les vestiges archéologiques trouvés à ce jour remontent à l'âge de bronze, mais cette période étant trop longue, elle sera circonscrite entre 500 E.C. (le début approximatif de la période des Vendel), et 1100 E.C. (le moment où chacun des peuples scandinaves a adopté le christianisme comme religion officielle).³

³ Les dates sont différentes selon les régions. Le Danemark s'est officiellement converti au IX^e siècle, la Norvège au début du XI^e siècle, la Suède au milieu du XII^e siècle, et l'Islande en l'an 999 ou en l'an mil.

Et pour les Sâmes, il est nécessaire d'accepter une période d'étude plus longue parce que les textes disponibles sont beaucoup plus tardifs que pour leurs voisins du Sud. Les grands efforts missionnaires dans le nord de la Scandinavie ainsi que les expéditions de recherche et les premiers voyageurs dans la région entre le XVI^e et le XVIII^e siècle ont permis la publication d'ouvrages sur ce groupe culturel, en particulier des relations de voyage et des rapports destinés à aider les missionnaires à convertir les Sâmes au luthérianisme. Il existe trop peu de textes sur les Sâmes avant cette période pour éliminer les textes les plus tardifs. Il faut donc se résigner à établir une période de recherche entre le VI^e et le XVIII^e siècle E.C.

La situation géographique de la Scandinavie inscrit ces deux peuples dans le vaste monde circumpolaire qui comprend le Grand Nord canadien, l'Alaska, la Russie, et le nord de la Scandinavie. Celui-ci comprend quelque dix (10) familles linguistiques et culturelles (algique/algonquien, eskimo-aléoute, ienisseïenne, mongole, na-déné, nivkhe, ouralienne (y compris les Sâmes), tchoukotko-kamtchatkienne, toungouse et youkaguire; voir). La disposition géographique autour de l'océan arctique favorise l'échange des traits culturels et les chercheurs considèrent souvent l'aire circumpolaire, en dépit de sa diversité, comme une seule grande aire culturelle où les deux principales divisions anciennes concernent l'économie : chasse (au renne ou au caribou) ou élevage (en particulier des rennes), avec tous les modes intermédiaires.

La réputation des anciens Scandinaves et des Sâmes ne correspond pas toujours à la réalité de l'époque, surtout en ce qui concerne leurs relations économiques, politiques et sociales. Loin d'être idylliques, celles-ci ont toutefois permis des échanges. Plusieurs thèses ont été émises sur la nature et les conséquences de ces relations depuis le début des études sur les anciens Scandinaves et les Sâmes. Au départ, les auteurs ont affirmé que les anciens Scandinaves ont tout enseigné aux Sâmes, ces derniers n'étant à leur avis pas aussi « évolués » que les premiers dans quelque domaine que ce soit. Et les études ont généralement porté sur l'un ou l'autre groupe, sans mettre l'accent sur les relations qu'ils avaient entretenues et ce que ces relations apportèrent à chacun des deux groupes. Il est vrai que cette tâche est plus ambitieuse puisqu'elle requiert des connaissances poussées de l'histoire et de la culture des anciens Scandinaves et des Sâmes, et que peu de chercheurs ont tenté de les acquérir.



Carte 1.1. Carte des peuples circumpolaires. Inspiré de NUTTAL, 2005, p. xvi.

Une des grandes questions qui reste à répondre est la relation religio-culturelle entre les anciens Scandinaves et les Sâmes, surtout en ce qui concerne leurs rituels, notamment le *seiðr* (une technique de divination à caractère chamanique dont traite le chapitre 4 de l'*Eirik Rauða Saga* et d'autres sources) pour les premiers, et le *noaidevuohta* pour les seconds. En quoi consistent-ils? Sont-ils chamaniques ou non? Qui influença qui et comment?

Au niveau de la recherche sur le *seiðr*, Grambo⁴ a proposé les huit points suivants, mais n'a jamais donné suite à sa proposition :

- 1) Isoler les parties qui constituent le *seiðr* pour créer une typologie
- 2) Comprendre son fonctionnement à l'intérieur du système religieux des anciens Scandinaves
- 3) Analyser le *seiðr* en tant que phénomène social, enraciné dans les normes contemporaines
- 4) Analyser les relations entre *seiðr* et le chamanisme sâme
- 5) Étudier le *seiðr* dans le contexte du mode de pensée eurasiennne, pas seulement à l'intérieur de la sphère nord-européenne
- 6) Analyser les mythes des anciens Scandinaves pour retracer les éléments du *seiðr* et fournir une base pour une typologie
- 7) Étudier les changements possibles à l'intérieur du complexe du *seiðr* : morphologie, et structure et fonction, précisément au moment de la conversion
- 8) Analyser les gravures rupestres afin de tracer des images potentiellement chamaniques

Cette thèse tentera de répondre aux propositions numéros 1, 2, 4 et 6 de Grambo pour le *seiðr* des anciens Scandinaves, et ajoutera les renseignements correspondants pour les Sâmes afin de démontrer les aspects similaires (et dont l'origine est potentiellement la même) entre les deux groupes.

Il s'agira donc de mettre en valeur deux complexes rituels dont l'importance est différente pour chacun des deux groupes. Le premier, le *seiðr*, semble avoir fait partie des rituels à la marge de la société parce qu'ils étaient souvent l'apanage des femmes, et qu'ils semblent avoir eu lieu seulement en cas de crise. Mais il est difficile de catégoriser l'ensemble des rituels que les sources appellent *seiðr*. Ceux-ci ne formeraient pas un tout uniformisé, mais un ensemble de rituels faisant appel à des croyances communes, entre autres la croyance en des entités non humaines. Le second, le *noaidevuohhta*, est directement lié au *noaidi*, le pratiquant de techniques chamaniques chez les Sâmes. Le terme *noaidi* est généralement traduit par « sorcier » par les traducteurs. Le *noaidi* était un spécialiste religieux qui utilisait des techniques chamaniques entre autres à des fins de guérison, de divination, ou pour la chasse et l'élevage.

⁴ GRAMBO, RONALD, « Problemer knyttet til studiet av seid: en programerklæring », dans *Nordisk Hedendom: Et symposium*, ed. Ulf Drobin, et al., Odense (Denmark), Odense Universitetsforlag, 1991, p. 138.

Le *seiðr* et le *noaidevuohta* seront donc décrits et analysés en fonction de leur contexte, et ce afin de dégager les aspects essentiels nécessaires pour déterminer s'il y a lieu qu'un groupe a influencé l'autre en la matière.

L'objectif de cette thèse est par conséquent de démontrer que 1) le *seiðr* et le *noaidevuohta* sont apparentés et de nature chamanique, et 2) qu'il est difficile de déterminer la direction des échanges (des anciens Scandinaves vers les Sâmes ou le contraire) et des influences pour chacun des deux rituels. Pour ce faire, il s'agira d'abord d'établir les paramètres de la recherche, c'est-à-dire un aperçu de chacun des deux rituels et de leur relation avec leurs sociétés respectives. Il sera donc question de leur place et de celle des ritualistes dans chacune des deux sociétés, ainsi que des croyances, mythologiques ou non, qui selon Bourdieu⁵ informent sans nécessairement sous-tendre les rituels.

1. Terminologie employée

En traduisant les termes scandinaves et sâmes en termes chrétiens, les chercheurs et les auteurs étrangers ont souvent confondu non seulement des termes mais aussi des concepts, confusion qui s'est perpétuée au cours du temps. Le magicien, le sorcier, et le chamane sont perçus comme interchangeable. Les aides auxiliaires deviennent des démons ou même le diable lui-même. Les rituels sont réduits à de la démonologie ou du théâtre de charlatans de bas étage. Un retour aux termes et aux concepts d'origine permet d'y rétablir l'ordre. Il est donc nécessaire de prendre le temps de différencier clairement les termes locaux avant de continuer toute discussion.

Les textes sont clairs : il existait chez les anciens Scandinaves et les Sâmes trois sources de pouvoir, soit 1) le sacrifice, dont l'objectif était de maintenir de bonnes relations avec les esprits du lieu pour le bénéfice continu des humains, ce qui correspond à l'idée d'une prêtrise; 2) l'emploi des runes et des incantations, une imposition de sa volonté sur le destin afin de le changer, ce qui peut être qualifié de sorcellerie; et 3) le travail avec les esprits, qui inclut toujours une négociation avec ces entités, ce qui correspond au chamanisme. La catégorie « magie », qui est une

⁵ Selon Bourdieu, la création ou la conception des rites précéderaient celle des mythes et ceux-ci justifieraient l'existence des rites. BOURDIEU, PIERRE, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, Genève, Droz, 1972.

manipulation des liens symboliques entre un macrocosme, source de pouvoir, et un microcosme, le vécu du pratiquant, telle que conçue dans le monde gréco-romain, ne sera jamais employée dans cette thèse parce qu'elle ne se retrouve pas dans les sources.

Le passage de la sorcellerie folklorique locale des Européens en sorcellerie démoniaque peut expliquer les raisons pour lesquelles cette confusion existe au niveau de la signification ou de la traduction des termes dans les textes écrits par des moines, des prêtres et des missionnaires chrétiens entre le XI^e et le XV^e siècle pour les anciens Scandinaves et entre le XVI^e et le XIX^e siècle pour les Sâmes. La source de tout pouvoir extraordinaire devient le diable. Cette réinterprétation chrétienne réduit la source du pouvoir à une dichotomie stricte, c'est-à-dire Dieu/diable.⁶

Un retour aux catégories locales préchrétiennes est nécessaire pour que cette confusion terminologique des sources de pouvoir disparaisse et pour fournir un portrait local de la situation. Pour ce faire il s'agira, tout au long de cette thèse, d'utiliser les termes locaux (originaux) et non ceux des traductions, après les avoir définis et déterminé dans quelle catégorie (prêtrise, sorcellerie ou chamanisme) chaque terme se situe.

2. Influences culturelles et acculturation

La question des emprunts culturels entre anciens Scandinaves et Sâmes continue à alimenter les débats académiques. Les Sâmes ont-ils intégré et modifié le *seiðr*, les concepts mythologiques et les croyances des anciens Scandinaves? Ont-ils plutôt enseigné tout cela aux anciens Scandinaves? Ou encore, serait-on devant une situation où les deux groupes se sont mutuellement influencés dans ces domaines? Est-il possible de déterminer avec certitude quels aspects ont été touchés par les emprunts et quand ces emprunts ont eu lieu? Si oui, comment et si non, pourquoi? Et enfin, pourquoi ces questions sont-elles importantes pour chacun des deux groupes?

⁶ RUSSELL, JEFFREY BURTON, *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics, and Pagans*, London, Thames and Hudson, 1980/1997.

Ces questions ont été abordées par différents auteurs,⁷ proposant des théories contradictoires, mais presque toujours basées sur la diffusion des idées et des concepts d'un groupe culturel à un autre. Mais ces dernières ne peuvent fournir des réponses définitives aux questions posées, comme il en sera question dans cette thèse. Nous tenterons donc de fournir non pas une origine du *seiðr* et du *noaidevuohta*, mais une analyse des éléments communs et différents entre ceux-ci. Ceci permettra de déterminer s'il existe une parenté commune aux deux rituels. La question n'est donc plus de savoir d'où viennent le *seiðr* et le *noaidevuohta* mais de se demander quels sont les éléments communs et les différences entre les deux rituels, et de découvrir ce que ces traits nous apprennent des relations entre les anciens Scandinaves et les Sâmes.

Une des théories les plus récentes par Hedeager⁸ sur l'origine d'Óðinn propose que ce dernier ait été nul autre qu'Attila, chef des Huns entre 420 et 453 EC. La période historique au cours de laquelle les Huns ont envahi l'Europe dépasse celle de cette étude. Nous n'étudierons donc pas cette théorie ici.

Dans leur *Memorandum pour l'étude de l'acculturation*,⁹ Redfield, Linton et Herskovits définissent l'acculturation comme suit :

L'acculturation comprend ces phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus ayant des cultures différentes se trouvent en permanence en contact direct, entraînant des changements importants dans les modèles culturels de l'un ou l'autre groupe ou des deux.

(NOTE : Selon cette définition, il faut distinguer l'acculturation du *changement culturel*, qui n'en est qu'un aspect, et de l'*assimilation*, qui est parfois une étape de l'acculturation. Il faut aussi la différencier de la *diffusion* qui, bien qu'elle existe dans tous les cas d'acculturation, n'en est souvent qu'un phénomène apparaissant sans correspondance avec le type de contact entre les personnes spécifié dans la définition ci-dessus,

⁷ STRÖMBÄCK, DAG et al., *Sejd : och andra studier i nordisk själsuppfattning*, Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, Hedemora, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Gidlunds förlag, 2000; KARSTEN, RAFAEL, *The Religion of the Samek : Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*, Leiden, E.J. Brill, 1955; SOLLI, BRIT, *Seid : myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*, Oslo, Pax, 2002; DUBOIS, THOMAS A., *Nordic Religions in the Viking Age*, The Middle Ages Series, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

⁸ HEDEAGER, LOTTE, *Iron Age Myth and Materiality : An Archaeology of Scandinavia, AD 400-1000*, Londres et New York, Routledge, 2011.

⁹ REDFIELD, ROBERT, RALPH LINTON, et MELVILLE J. HERSKOVITS, « Memorandum pour l'étude de l'acculturation », dans *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*, ed. Roger Bastide, et al., *Bastidiana Hors-série*, St Paul de Fourques, Bastidiana, 1998.

mais qui, elle aussi ne constitue qu'un aspect du processus d'acculturation.)¹⁰

L'acculturation est donc la capacité qu'ont les cultures de s'adapter à un environnement changeant.

Selon Bastide, il est possible de catégoriser les mélanges culturels et religieux en deux grandes familles. La première, le syncrétisme (« en mosaïque »), peut être mis en place de diverses manières, allant de l'amalgame de traits de deux ou de plusieurs cultures ou religions à la coexistence de cultures différentes. Une gradation peut parfois être reconnue parce que deux variables, l'une temporelle, l'autre démographique, jouent sur la création des syncrétismes.¹¹ Il faut donc compter à la fois sur le passage du temps (et la modification des aspects culturels au fil des décennies, sinon des siècles, dans le lieu d'origine) et sur l'origine culturelle et religieuse des membres de la communauté.

La seconde famille de mélange culturel, que Bastide appelle la « fusion culturelle », est probablement applicable aux cas de cette étude. Il s'agit de la formation d'un tout cohérent à partir d'éléments de cultures distinctes, « où il est impossible de discerner les éléments constitutifs tant ils se sont transformés en s'unissant dans un même ensemble. »¹² Bastide ajoute que dans les cas de fusion culturelle « Les interprétations de traits culturels soi-disant mixtes, restent toujours sujettes à caution. »¹³ Il fournit d'ailleurs quelques exemples où la documentation n'est pas assez étoffée pour permettre de déterminer s'il s'agit véritablement de diffusion ou de convergence entre des groupes originellement distincts.¹⁴

Pour Bastide, un groupe culturel qui admet la coexistence de cultes différents continuera à admettre des cultes différents au contact avec d'autres groupes. C'est d'ailleurs le cas des anciens Scandinaves et des Sâmes, qui ont généralement admis la coexistence de plusieurs cultes sur leur territoire. La pression extérieure dans le

¹⁰ REDFIELD, LINTON, et HERSKOVITS, « Memorandum pour l'étude de l'acculturation », p. 85.

¹¹ BASTIDE, ROGER, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1967, p. 73-74.

¹² BASTIDE, 1967, p. 88.

¹³ BASTIDE, 1967, p. 80.

¹⁴ BASTIDE, 1967, p. 80.

domaine des croyances et des pratiques (par exemple le déplacement forcé d'un groupe culturel dans une aire géographique éloignée) permet souvent une réinterprétation des rites, des pratiques et des croyances d'un groupe A à la lumière de la mentalité d'un groupe B. On voit donc une adaptation du groupe B à un environnement et à un calendrier temporel différents, imposé par le groupe A.¹⁵

Les anciens Scandinaves et les Sâmes sont deux peuples distincts par leurs cultures et leurs langues (germanique pour les premiers et ouraliennne pour les seconds). Ils sont donc souvent considérés comme deux champs d'études distincts. Leurs contacts et leurs échanges constituent un troisième champ d'étude peu souvent abordé par les chercheurs. Les anciens Scandinaves et les Sâmes ne vivaient pas en vase clos, à preuve, les anciens Scandinaves ont pu être en contact avec les Celtes pendant l'âge de bronze, soit bien avant l'arrivée des Huns en Germanie. Le fameux chaudron de Gundestrup, trouvé durant des fouilles sur la péninsule danoise, représenterait entre autres le mythe de Cernunnos, un dieu Celte sans équivalent aux dieux des anciens Scandinaves.¹⁶

Selon DuBois, les objets de culte de religions étrangères trouvés dans des tombes ou d'autres endroits de l'âge du fer scandinave ne signifient pas nécessairement que les individus s'étaient convertis ou connaissaient les principes et les pratiques de ces religions :

It is probably foolish to view the existence of a statue of the Buddha in an eighth-century grave on Helgö in Sweden as evidence for a true Scandinavian interest in Asian religions during the Viking Age. Likewise, many of the Scandinavian cult objects that appear in eastern Baltic and Sámi graves over the course of the same era may represent—at least at the outset of their appearance—little more than indications of productive trade relations.¹⁷

En fait, la nature même des religions des anciens Scandinaves et des Sâmes permettait des contacts répétés et substantiels au fil des siècles.¹⁸ Les conséquences exactes sont difficiles à déterminer avec précision, selon DuBois :

Ancestral cults [...] necessarily entailed intercultural contact, as marriage partners were recruited or acquired across clan lines. Long-distance

¹⁵ BASTIDE, 1967, p. 157-158.

¹⁶ TAYLOR, TIMOTHY, « The Gundestrup Cauldron », *Scientific American* 266, no. 3.

¹⁷ DuBOIS, 1999, p. 41.

¹⁸ DuBOIS, 1999, p. 41-42.

trading partnerships, fosterage, and migration all led to further contacts between peoples of different religious identity. In areas like Iceland, where settlers had arrived from an array of different locales, real religious exclusivity was only possible on an abstract philosophical level. Intercult contact was an inevitable aspect of life, finding manifestation both between and even within clans or communities.¹⁹

Les contacts répétés avec d'autres groupes culturels ont pu causer un métissage religieux mais il est difficile de savoir qui a influencé qui et de quelle manière. Les études qui seront mentionnées plus loin font état de quelques hypothèses, parfois contradictoires,²⁰ mais d'aucune qui ne semble assez convaincante pour la majorité des chercheurs. Solli suggère d'ailleurs que l'étude des emprunts religieux entre anciens Scandinaves et Sâmes est impossible parce qu'il faudrait être en mesure de déterminer le moment où ces emprunts ont eu lieu, ce qui impliquerait d'isoler chacun des éléments culturels et de déterminer lesquels ont été échangés entre les différentes cultures. Une telle vision de la culture serait trop statique et ne tiendrait pas compte des processus dynamiques qui constituent les cultures, qu'elles soient contemporaines ou passées.²¹

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, plusieurs chercheurs dont Fritzner,²² ont affirmé que les Sâmes avaient tout emprunté des anciens Scandinaves dans le domaine religieux (ce qui équivaldrait à une diffusion culturelle et religieuse globale) et considéraient que la théorie inverse que les anciens Scandinaves aient emprunté quoi que ce soit aux Sâmes était hors de question. Or, selon Rafael Karsten, l'influence des anciens Scandinaves sur les Sâmes a été grandement exagérée par les chercheurs qui ont préconisé cette hypothèse.²³ Les recherches de Dag Strömbäck, Håkan Rydving et Thomas A. DuBois ont démontré que la notion d'emprunt unilatéral des anciens Scandinaves vers les Sâmes n'est pas fondée.²⁴ DuBois a analysé l'histoire religieuse de

¹⁹ DUBOIS, 1999, p. 41-42.

²⁰ Un transfert des anciens Scandinaves vers les Sâmes ou le contraire, un métissage plus ou moins égal des deux groupes, ou une telle étude ne peut être effectuée.

²¹ SOLLI, 2002, p. 183.

²² FRITZNER, J., « Lappens Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro. », *Historisk tidsskrift : udgivet af Den norske historiske forening* 4(1877).

²³ KARSTEN, 1955, p. 5.

²⁴ STRÖMBÄCK, DAG, *Sejd : textstudier i nordisk religionshistoria*, Nordiska texter och undersökningar, utgivna i Uppsala av Bengt Hesselman, Stockholm and Copenhagen, H. Geber and Kevin & Munksgaard, 1935; RYDVING, HÅKAN, *The End of Drum-time : Religious Change Among the Lule*

la Scandinavie préchrétienne en insistant sur le fait que les relations entre les anciens Scandinaves et les Sâmes, bien qu'inégalitaires, ont permis aux deux peuples de cohabiter pendant plusieurs siècles et de partager plusieurs éléments relatifs à leur culture/religion respective.²⁵ En revanche, Karsten affirme que :

[The] Scandinavian elements which can be shown to exist in the Samic (*sic*) religion belong rather to its periphery than to its essence. The opinion that a primitive people would "borrow" almost its whole religion from another people [...] involves an evident absurdity.²⁶

Les raisons probables pour lesquelles ces emprunts n'auraient pas touché le cœur de la religion sâme seraient intimement liées à la structure sociale des Sâmes, la *siida*.²⁷

Les recherches²⁸ en linguistique et en toponymie démontrent que les Sâmes ont, entre 200 et 800 E.C., emprunté plusieurs systèmes terminologiques complets liés à des ensembles de compétences utilisées au quotidien tels que la construction nautique, la pêche, l'agriculture et l'élevage.²⁹ Les anciens Scandinaves ont acquis d'une part les termes liés aux transports, au commerce, et à la chasse (en particulier la chasse au phoque),³⁰ et d'autre part, le *seiðr* des Sâmes.³¹ Il reste encore beaucoup à faire, surtout dans le domaine religieux. Le *seiðr* ressemble par plusieurs aspects aux pratiques des *noaidi* sâmes,³² mais il aurait aussi pu être influencé par des peuples nomades de l'Asie centrale présents en Europe au V^e siècle.³³

Aux contacts entre anciens Scandinaves et Sâmes, il faut ajouter les liens que chacun des deux peuples ont parfois cultivés avant même leur christianisation

Saami, 1670s-1740s, Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum, Uppsala, Sweden, Almqvist & Wiksell International, 1993; DuBois, 1999.

²⁵ DuBois, 1999.

²⁶ Karsten, 1955, p. 5.

²⁷ Il en sera question dans la section sur l'organisation sociale, p. 196.

²⁸ Broadbent, Noel et Jan Storå, *Lapps and Labyrinths : Saami Prehistory, Colonization and Cultural Resilience*, Washington, DC, Arctic Studies Center : Smithsonian Institution Scholarly Press, 2010, p. 164.

²⁹ Ingold, Tim, *The Perception of the Environment : Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres et New York, Routledge, 2000, p. 312-338.

³⁰ Broadbent et Storå, 2010, p. 164.

³¹ Voir entre autres Price, Neil S., « The Viking Way : Religion and War in Late Iron Age Scandinavia », doctoral thesis, Dept. of Archaeology and Ancient History, Uppsala universitet, 2002.

³² DuBois, 1999, p. 128.

³³ Heidegger, 2011.

respective. Ces contacts ont dû influencer certaines croyances et pratiques ainsi que leur transmission. Les siècles qui suivirent la christianisation de chacun de ces peuples permirent la transcription et la transmission écrite de la tradition orale (mythologie, légendes, histoire, et lois), et la censure ou l'omission de certains éléments probablement jugés indignes d'être écrits pour diverses raisons (par exemple, ils contredisaient des préceptes chrétiens ou ne différaient pas assez des coutumes de l'époque). La christianisation a influencé les sources sur lesquelles se basent les études de ces deux groupes.

Le deuxième désaccord chez les chercheurs au sujet du *seiðr* concerne la nature de ce rituel. Deux camps « s'affrontent », ceux qui affirment qu'il s'agit de chamanisme, par exemple Régis Boyer, Neil Price, et Dag Strömbäck,³⁴ et ceux qui disent que le rituel est magique et qu'il n'y a jamais eu de chamanisme chez les anciens Scandinaves.³⁵ Notre thèse démontre qu'il s'agit bien de chamanisme au sens large du terme, tel qu'il sera décrit à la page 20.

Afin de mieux comprendre les différents types de ritualistes dont il sera question dans cette thèse, il devient important de définir tout d'abord ce qu'est un rituel, puis ce que sont la prêtrise, la sorcellerie et le chamanisme.

3. Rituel

Les chercheurs ont étudié les rituels depuis le début de l'étude des religions, en particulier à partir de la liturgie qui a fait l'objet de nombreux traités et recherches. C'est avec les premiers anthropologues du XIX^e siècle que l'on considérera le rituel comme un aspect essentiel du religieux et des cultures, une position renforcée par les anthropologues du début du XX^e siècle. Ces derniers confirmèrent le rituel comme une

³⁴ BOYER, RÉGIS, *Le monde du double : la magie chez les anciens Scandinaves*, L'Ile verte, Paris, Berg international, 1986; PRICE, « The Viking Way »; STRÖMBÄCK et al., 2000.

³⁵ DILLMANN, FRANÇOIS-XAVIER, *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*, Acta academiae regiae Gustavi Adolphi, Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006; SCHØDT, JENS PETER, « Óðinn – shaman eller fyrstegud? », dans *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte : Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001*, ed. Anders Hultgård, et al., *Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Berlin et New York, De Gruyter, 2001.

composante essentielle de la culture et de la religion.³⁶ Des chercheurs comme Van Gennep, Durkheim et Mauss contribuèrent à cette perspective,³⁷ qui fut reprise dans les années 1960-70 avec un intérêt nouveau pour la dimension sociale du rituel, sur la lancée des travaux de Sir Evans-Pritchard puis de V. Turner et Douglas³⁸ (pour l'anthropologie sociale britannique), de Lévi-Strauss³⁹ (en France), et de Goffman.⁴⁰ Les études rituelles virent leur importance confirmée comme sous discipline lorsque Ronald Grimes publia sa première grande étude.⁴¹

Le terme rituel s'applique à des situations profanes ou séculaires autant que religieuses, et est utilisé en biologie (éthologie) et en psychologie, entre autres sciences, où il est identifié par le fait qu'il se compose de comportements formels, répétés, stéréotypes et stylisés. La rencontre avec l'Autre, même profane, génère le besoin de gérer la transition qu'elle suscite. Le rituel religieux sépare le profane du sacré par une transition formelle, et il contribue à mettre en place des émotions spécifiques au contexte culturel.⁴² Le rituel religieux partage avec le jeu et le théâtre (voir V. Turner) le fait qu'il implique des acteurs, une scène, des gestes symboliques et le déroulement d'un scénario, à l'intérieur d'un cadre défini et annoncé/identifié comme tel.

Malinowski apporta la perception fonctionnaliste du rituel qui sous-tend une controverse autrefois importante, celle de la relation entre le rituel et le mythe (un sujet

³⁶ BELL, CATHERINE M., *Ritual theory, ritual practice*, New York, Oxford University Press, 1992.

³⁷ GENNEP, ARNOLD VAN, *Les rites de passage; étude systématique des rites*, Paris, A.E.J. Picard, 1981; DURKHEIM, ÉMILE, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, 5e éd. ed., Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, CNRS Éditions, 1968/2007; MAUSS, MARCEL, *Sociologie et anthropologie*, 10. éd. ed., Quadrige, Paris, Quadrige / PUF, 2003.

³⁸ EVANS-PRITCHARD, E. E., *Social anthropology and other essays, combining Social anthropology and Essays in social anthropology*, Free Press paperback, New York, Free Press of Glencoe, 1964; TURNER, VICTOR WITTER, *The ritual process: structure and anti-structure*, The Lewis Henry Morgan lectures, New York, Aldine De Gruyter, 1969/2011; DOUGLAS, MARY, *Purity and danger : an analysis of the concepts of pollution and taboo*, London and New York, Routledge Classics, 1966/2008; DOUGLAS, MARY, *Natural symbols : explorations in cosmology*, 2nd ed., London and New York, Routledge Classics, 1970/2003.

³⁹ LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Structural anthropology*, 2 vols., New York, Basic Books, 1963.

⁴⁰ GOFFMAN, ERVING, *Interaction Ritual : Essays on Face-to-face Behavior*, New York, Pantheon Books, 1967.

⁴¹ GRIMES, RONALD L., *Beginnings in ritual studies*, Rev. ed., Studies in comparative religion, Columbia, S.C., University of South Carolina Press, 1995.

⁴² HOWARD, MICHAEL C., *Contemporary cultural anthropology*, 4th ed., New York, NY, HarperCollins College Publishers, 1993; STEIN, REBECCA L. et PHILIP L. STEIN, *The anthropology of religion, magic, and witchcraft*, 2nd ed., Boston, Pearson/A and B, 2008; LAVENDA, ROBERT H. et EMILY A. SCHULTZ, *Core concepts in cultural anthropology*, 2nd ed., Boston, McGraw-Hill, 2003.

abordé dès 1890 par Smith⁴³ qui plaçait le rituel au centre du religieux, puis par Frazer), le mythe appartenant au rituel ou servant à expliquer le rituel. Smith fut suivi par nombre de chercheurs, mais d'autres observèrent que les mythes résistent mieux que les rituels aux changements sociaux, et quelques uns, comme Spiro⁴⁴ virent plutôt le dogme ou les croyances comme la base cognitive essentielle des rituels. Aujourd'hui, on tend à séparer, sans les opposer, d'une part le rituel comme pratique, et d'autre part les croyances comme base cognitive, tout en refusant les oppositions rigides entre mythe et rituels au profit d'un système culturel complexe où rituels, symboles, mythes et croyances, se répondent et sont tous porteurs et créateurs de sens (voir Geertz, V. Turner, et E. Turner).⁴⁵

Dans la lignée intellectuelle de Durkheim, les théories de Van Gennep, basées sur les crises ou les transitions du cycle de la vie, furent reprises et développées en détail par V. Turner⁴⁶ (entre autres). Cette approche est basée sur l'étude des rites de passage et sur la façon dont les rituels permettent aux participants de changer leur statut social ou leur identité et à la communauté de s'adapter à ces changements. Leur approche définit le rituel comme un événement transformateur (alors que la cérémonie confirme l'identité et le statut). D'après le schéma maintenant classique, le rituel est défini comme une suite de processus symboliques construite sur trois phases : séparation, transition, réintégration. La transition correspond à une étape *liminale*, et le rite intervient pour négocier et faciliter les transitions principales et secondaires. Les phases liminales sont marquées par ce que Turner appelle « *communitas* », une forme de communauté temporaire où les participants transcendent les normes et catégories sociales pour former une solidarité temporaire, en attendant de retrouver et de réaffirmer la structure sociale ordinaire durant la troisième phase de réintégration.

⁴³ SMITH, W. ROBERTSON, *The religion of the Semites; the fundamental institutions*, [1st Schocken paperback ed., New York,, Schocken Books, 1972.

⁴⁴ SPIRO, MILFORD, « Religion and the Irrational », dans *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, ed. June Helm, Seattle, Washington, University of Washington Press.

⁴⁵ GEERTZ, CLIFFORD, *The interpretation of cultures; selected essays*, New York, Basic Books, 1973/2000; TURNER, 1969/2011; TURNER, EDITH L. B., *Heart of lightness : the life story of an anthropologist*, New York, Berghahn Books, 2005.

⁴⁶ TURNER, VICTOR WITTER, *The forest of symbols; aspects of Ndembu ritual*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1967; TURNER, VICTOR WITTER et INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE., *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford and London, Clarendon P. and International African Institute, 1968; TURNER, 1969/2011.

Turner a aussi utilisé les notions de théâtre rituel, ce qui mit en évidence un aspect très important du rituel, aspect repris par d'autres chercheurs : sa performativité.

Le concept de liminalité s'est élargi : tout acte, position ou objet liminal demande une intervention rituelle plus ou moins importante. Le contact avec le divin défini comme « à part » (suivant Durkheim) renvoie au liminal, et au sacrement en tant que rituel de rencontre ou de manifestation du sacré.

Parmi les nouvelles problématiques contemporaines on retrouve en première position l'approche de Bourdieu,⁴⁷ qui privilégie une théorie générale de la pratique. Dans le cadre de ce qu'il appelle une « esquisse d'une théorie de la pratique » et d'une réflexion sur les relations entre normes et habitus, Bourdieu propose de regarder le rituel, comme toute pratique, comme un produit (matrice) de la relation entre situation et habitus et donc d'une maîtrise pratique; cette relation repose sur une « *abstraction incertaine* », une ambiguïté généralisée qui permet à un premier niveau une cohérence intrinsèque entre les composantes du rituel. À un autre niveau, le rituel amène la rencontre entre les contraires ou ce qu'il dénomme une « *coïncidentia oppositorum* » car, si, pour Turner, le rituel construit une liminalité où le participant peut passer d'un état à un autre, pour Bourdieu le rite permet à la communauté de masquer les contradictions imposées par la vision mythico-rituelle du monde, et de juxtaposer dans l'espace-temps rituel des principes contradictoires. Pour les deux auteurs, la solidarité collective est réaffirmée.

Les autres auteurs ne présentent pas de théories générales mais mettent chacun l'accent sur des aspects spécifiques des rituels qu'ils ont étudiés. Par exemple, les rituels de trances que l'on peut diviser entre les rituels de possession et les rituels chamaniques suivant les travaux de Gilbert Rouget, sont l'objet de nombreuses études et forment quasiment une sous-discipline. De l'éveil de la vocation jusqu'aux rituels de guérison, des séances saisonnières aux rites de chasse, les rituels chamaniques ont donné lieu au développement de leur propre littérature (Lewis, Rouget, Bourguignon).⁴⁸

⁴⁷ BOURDIEU, 1972.

⁴⁸ LEWIS, I. M. et NORTHROP FRYE, *Ecstatic religion : an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Pelican anthropology library, [Harmondsworth, Eng.], Penguin Books, 1971; ROUGET,

Lewis et Rouget représentent pas ailleurs deux conceptions très différentes de la recherche; Lewis, comme Douglas, promeut une recherche sociologique où les rituels et leurs symboles sont traités comme une expression du social et où seules les expressions publiques sont admises comme données scientifiques; tandis que Rouget et Edith Turner veulent inclure l'expérience subjective du ritualiste et des participants parmi les données à retenir. Ils ouvrent l'anthropologie à l'expérience personnelle, sans laquelle, disent-ils, le rituel ne peut être vraiment compris. Cette position correspond à l'avènement de l'anthropologie de l'expérience.

Rappaport⁴⁹ traite des aspects formels et substantiels du rituel (pour lui « *the basic social act* »),⁵⁰ plutôt que de sa fonction. Il définit le rituel à partir des aspects suivants : 1) encodage du rituel (qui n'est pas l'affaire de ceux qui le célèbrent), 2) adhérence à la forme (décorum), 3) invariance, 4) exécution, 5) efficacité de la forme, et 6) rituel en tant que mode de communication à propos du groupe (ou des individus et des statuts) et à propos de la cosmologie et des normes.

Cette étude traitera de trois types de rituels principaux : les rituels de sacrifice, dont l'officiant est à peu près l'équivalent d'un prêtre, les rituels de sorcellerie, et ceux du chamanisme.

4. Prêtrise

Puisque l'objectif principal du sacrifice est de maintenir l'ordre, le rôle du prêtre est généralement d'offrir à sa communauté une certaine stabilité en s'assurant, via les sacrifices et les offrandes, de maintenir le bon rapport avec le monde-autre (séparé de celui des humains). Une institution (parfois une Église, mais d'autres fois une tradition) instaure le prêtre dans ses fonctions, ce qui fait de lui un exécutant, un récitant ou un commentateur de mythes et de textes pour aider au maintien de l'ordre.⁵¹ Cet ordre

GILBERT, *Music and trance : a theory of the relations between music and possession*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; BOURGUIGNON, ERIKA, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus, Ohio State University press, 1973.

⁴⁹ RAPPAPORT, ROY A., *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge studies in social and cultural anthropology, Cambridge, U.K. and New York, Cambridge University Press, 1999.

⁵⁰ NORGET, KRISTIN, *Days of death, days of life : ritual in the popular culture of Oaxaca*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 82.

⁵¹ WEBER, MAX, *The sociology of religion*, Boston, Beacon Press, 1963; LOWIE, ROBERT HARRY, *Indians of the Plains*, Anthropological handbooks, New York, American Museum of Natural History and

implique une routine, cyclique et immuable, mais aussi le maintien des règles morales de la communauté. Chez les anciens Scandinaves, le prêtre se retrouve dans le *goði* (masculin) qui en plus d'occuper un poste politique s'occupait des sacrifices saisonniers. Du côté des Sâmes, cet office était occupé par le chef de famille ou de la *siida* (chez les sâmes, il s'agit de l'organisation en groupes égalitaires ou petites communautés fondées sur un culte communautaire).

5. Magie

La question de la définition de la magie est encore épineuse aujourd'hui. Dès les premières études sur le sujet, la magie fut souvent définie négativement par rapport à la religion et à la science.⁵² La magie était, dans l'optique des premiers chercheurs, opposée aux pensées religieuse et scientifique. Les recherches anthropologiques les plus récentes sur la magie établissent cependant que la magie et la religion ne sont pas véritablement éloignées l'une de l'autre, les deux faisant appel à la croyance en des êtres surnaturels.⁵³ Les premières définitions de la magie montrèrent le point de vue des chercheurs sur le sujet, tandis que les définitions les plus récentes portent sur la perception du concept par le pratiquant. Ce changement de perception modifie l'appréhension de la magie.

Pour Tylor, la pensée magique tire son origine de la capacité d'association d'idées et du raisonnement par analogie. Les principes magiques découlent donc de l'utilisation d'éléments semblables à ceux qui ont déjà été employés pour obtenir un résultat précis afin de reproduire ce même résultat.⁵⁴

C'est donc l'utilisation d'analogies basées sur une observation du passé, des astres et de la nature qui détermine ce qui doit être utilisé dans une situation donnée. Ainsi, le cœur rouge représente l'amour parce que le cœur serait le siège de l'amour

McGraw-Hill, 1954; LESSA, WILLIAM ARMAND et EVON ZARTMAN VOGT, *Reader in comparative religion, an anthropological approach*, 2e ed., New York, Harper & Row, 1965.

⁵² TYLOR, EDWARD B., *Anthropology : an introduction to the study of man and civilization*; New York, D. Appleton and Co., 1891, Electronic Book Nineteenth Century Collections Online; FRAZER, JAMES GEORGE, *The golden bough : a study in magic and religion*, Abridged ed., New York, Macmillan, 1951.

⁵³ MYERS-MORO, PAMELA et JAMES E. MYERS, *Magic, witchcraft, and religion : a reader in the anthropology of religion*, 8th ed., New York, McGraw-Hill, 2010, p. 280.

⁵⁴ TYLOR, *Anthropology : an introduction to the study of man and civilization*, p. 338-339.

chez l'humain et qu'il est rouge. Donc, un cœur rouge peut être attaché à l'image d'une personne qu'on aime pour que cette personne nous aime en retour. Les astres présents dans le ciel au moment d'un rituel influent sur le résultat ou l'objectif de ce rituel parce que leur dessin (taureau, bélier, balance, etc.) représente des divinités qui peuvent offrir ou refuser leur appui aux pratiquants. Donc, l'objectif d'un rituel déterminera le moment où celui-ci doit avoir lieu pour assurer les plus grandes chances de succès.

Wax et Wax apportent l'idée que ce qui caractérise la magie est le Pouvoir⁵⁵ qui en découle. Ce Pouvoir serait semblable à de l'électricité statique emmagasinée pour usage ultérieur. L'équilibre du Pouvoir garantit le maintien du monde, c'est pourquoi certains rites doivent être réitérés selon un cycle précis (annuel, mensuel, hebdomadaire, etc.). Le Pouvoir peut aussi se perdre par contact avec des éléments impurs ou par erreur commise. Par exemple, un individu qui avait le Pouvoir de chasser un animal peut perdre ce Pouvoir parce qu'il a offensé celui ou celle qui lui avait donné le Pouvoir.⁵⁶

Enfin, la magie obéit toujours à une suite de cause à effet. Généralement, la cause d'une fortune ou d'une infortune tient à la présence ou à l'absence de Pouvoir. Du point de vue du pratiquant, le rituel permet aux participants de maintenir ou de rétablir une communication avec le Pouvoir.⁵⁷

Pour Russel, la base de la magie est la croyance en un *kosmos*, un univers ordonné et cohérent dans lequel toutes les parties sont interreliées. Il existe donc des correspondances entre les humains, les étoiles, les plantes, et tous les autres phénomènes naturels.⁵⁸

La magie est donc une manipulation des liens symboliques entre un macrocosme, source de pouvoir, et un microcosme, le vécu du pratiquant, telle que conçue dans le monde gréco-romain. Cette manipulation est acquise, et apprise, contrairement à la sorcellerie qui, elle, tire sa source en un pouvoir inné, incontrôlable, de l'individu.⁵⁹

⁵⁵ Nous utilisons ici l'orthographe de Wax et Wax (« P » majuscule) pour signifier une définition stricte du terme.

⁵⁶ WAX, ROSALIE et MURRAY WAX, « The Magical World View », *Journal for the scientific study of religion* 1, no. 2 (1962).

⁵⁷ WAX et WAX, « The Magical World View ».

⁵⁸ RUSSELL, 1980/1997, p. 13.

⁵⁹ MYERS-MORO et MYERS, 2010, p. 280.

6. Sorcellerie

La sorcellerie est fondée sur la croyance que le cosmos forme un tout. Elle tend à manipuler ou à contrôler les liens invisibles entre les parties du cosmos (les phénomènes naturels) afin d'obtenir les résultats désirés. La sorcellerie est à la fois proche et distincte de la magie et de la divination. Cette dernière ne tente pas d'établir un contrôle sur les éléments, seulement de déterminer l'état ou la suite des événements.⁶⁰

Il existe un éventail de rituels de sorcellerie, du plus simple au plus complexe, de la performance mécanique d'une action pour en influencer une autre (p. ex. dénouer des nœuds dans un mouchoir pour libérer le vent qui a été emprisonné), à invoquer l'aide d'esprits pour obtenir un résultat désiré (p. ex. inciter des ancêtres à punir un coupable). La sorcellerie est plus souvent intuitive qu'analytique. Elle dérive souvent de l'observation de relations de cause à effet (réelles ou supposées). Habituellement, les sociétés distinguent une sorcellerie « publique », acceptée et faisant partie de la norme, et une sorcellerie « privée », antisociale.⁶¹



Figure 1.1. « Sorcier » qui donne une corde nouée au capitaine d'un bateau (Olaus Magnus, *De Gentibus Septentrionalibus*, III^e livre, chap. XVI)

Une panoplie de rituels dont l'objectif est le contrôle du destin se retrouve dans le contexte des anciens Scandinaves et des Sâmes. Par exemple, les Sâmes nouaient préalablement les coins d'un mouchoir qu'il suffisait ensuite de dénouer petit à petit en mer pour que le vent se lève doucement au départ, puis qu'il souffle de plus en plus fort.⁶² La **Figure 1.1**

⁶⁰ RUSSELL, 1980/1997, p. 13-14, 18.

⁶¹ RUSSELL, 1980/1997, p. 18-20.

⁶² MÉRIOT, CHRISTIAN, *Tradition et modernité chez les Sâmes*, Paris, Harmattan, 2002, p. 39-40.

montre un exemple de ce type de rituel.⁶³

Evans-Pritchard distingue deux types de sorcellerie, « *sorcery* » et « *witchcraft* ». Le premier est selon lui malévolent, intentionnel, réel, et acquis. Le second est inconscient, psychique, inné, illégitime, et antisocial.⁶⁴ « *Sorcery* » semble être plus apparenté à la magie telle que définie plus haut, tandis que « *witchcraft* ». Dans les deux cas, la manipulation des liens de correspondances entre macrocosme et microcosme joue un rôle important. La distinction tient donc dans la perception du ritualiste de la source de son pouvoir, la sorcellerie étant innée et la magie acquise.

7. Chamanisme

L'étude du chamanisme depuis les années 1950 a grandement été influencée par Mircea Eliade. Selon lui, le chamanisme est d'abord et avant tout une technique de l'extase au cours de laquelle l'âme du chamane effectue un voyage extra-corporel « pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes aux enfers ».⁶⁵ Or les chamanes n'entrent pas toujours dans un état extatique puisqu'une transe légère suffit souvent à leurs fins, et les voyages chamaniques ne suivent pas toujours un axe vertical ciel/enfer. Eliade restreint les activités du chamane à la guérison, au rôle de psychopompe et à celui d'intermédiaire entre des humains et leurs dieux. Les rôles de ce spécialiste ne se résument pas à ceux énumérés ici et il est généralement question de « consciences agissantes », d'« entités du monde-autre », ou d'« entités non humaines » c'est-à-dire des êtres habituellement immatériels, visibles ou invisibles, pouvant être traduits (imparfaitement) par « esprits » ou « anges gardiens », et non par « dieux ».

Dans son article « What is a Shaman? », Lewis définit le chamane comme suit:

A shaman is an inspired prophet and healer, a charismatic religious figure, with the power to control the spirits, usually by incarnating them.

⁶³ On retrouve aussi une description de ce type de rituel dans le conte *La Reine des Neiges* d'Alexandre Dumas.

⁶⁴ EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937.

⁶⁵ ELIADE, MIRCEA, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1983, p. 22-23.

If spirits speak through him, he is also likely to have the capacity to engage in mystical flight and other "out-of-body experiences."⁶⁶

Cette définition met l'accent à la fois sur le voyage chamanique et sur le type de relation que le chamane entretient avec les entités non humaines, selon une dichotomie transe/possession. Le chamane devient un « maître des esprits », celui qui est capable d'être possédé, de posséder, et de communiquer avec des entités non humaines, parfois les trois à la fois.⁶⁷

Ce qui fait qu'un ritualiste est un chamane réside donc dans son habileté à communiquer avec des entités non humaines. Cette communication se fait via la transe (menant parfois à une extase). Le chamane peut utiliser différents moyens pour parvenir à cet état altéré de conscience tels que la danse, le chant, un instrument qui permet de battre le rythme (tambour, hochet, bâton qui frappe le sol, ses mains, etc.), le rêve, des substances psychotropes (entre autres l'*Amanita muscaria*), de l'alcool, et la méditation, pour ne citer que ceux-là.⁶⁸ Afin de communiquer avec les entités non humaines, le chamane peut soit voyager vers elles ou les appeler à lui.

En même temps, le chamane s'allie à une ou des entités non humaines, devenant parfois le « mari » de son aide auxiliaire (cette entité qui aide et négocie lors des rituels).⁶⁹ Hamayon voit d'ailleurs la fonction chamanique comme une alliance matrimoniale entre le chamane (masculin) et les entités non-humaines (féminines).⁷⁰

⁶⁶ LEWIS, I. M., « What is a Shaman? », dans *Shamanism in Eurasia*, ed. Mihály Hoppál, Göttingen, Edition Herodot, 1984, p. 9.

⁶⁷ LEWIS, « What is a Shaman? », p. 10.

⁶⁸ KEHOE, ALICE BECK, *Shamans and Religion : An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Prospect Heights, Ill., Waveland Press, 2000, p. 57-58; PERRIN, MICHEL, *Le chamanisme*, Quatrième édition mise à jour. ed., Que sais-je, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 49; GUÉDON, MARIE-FRANÇOISE, *Le rêve et la forêt : histoires de chamanes nabesna*, Saint-Nicolas, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005; TEDLOCK, BARBARA, « Rêves et visions chez les Amérindiens: « produire un ours » », dans *Rêver la culture, Anthropologie et Sociétés*, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval, 1994; GOULET, JEAN-GUY A., « Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Visions du monde et principes épistémologiques sous-jacents », dans *Rêver la culture, Anthropologie et Sociétés*, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval, 1994; PERRIN, MICHEL, « Quelques relations entre rêve et chamanisme », dans *Rêver la culture, Anthropologie et Sociétés*, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval, 1994.

⁶⁹ HAMAYON, ROBERTE, « L'« alliance » religieuse, manière de socialiser le monde : éclairages judéo-chrétiens sur le « mariage chamanique » sibérien », *Anthropologie et Sociétés* 31, no. 3 (2007), p. 29.

⁷⁰ HAMAYON, ROBERTE, « Le sens de l'« alliance » religieuse : « Mari » d'esprit, « femme » de dieu », *Anthropologie et Sociétés* 22, no. 2 (1998), p. 27-33.

Cette idée d'alliance résonne avec celle du mariage mystique apportée par Saladin-d'Anglure et Morin. Selon eux, les Shipibo-Conibo reconnaissent que le rêve permet une communication entre l'humain et une entité non humaine (de forme humaine et non animale), qui se traduit généralement par une union matrimoniale mystique entre l'humain et l'entité non humaine en question.⁷¹

Lorsque le chamane est de même sexe que son aide auxiliaire, la relation fait en sorte que le chamane porte un costume du sexe opposé. Ce dernier cas est ce que Bernard Saladin-d'Anglure appelle le « Tiers-sexe ».⁷²

Hamayon s'est penchée sur la relation entre chamanisme et chasse. Selon elle, le lien entre chamanisme et chasse est structurel et non conjoncturel. « [Il] tient non à un mode de vie mais à une certaine *conception du rapport au monde*, qui consiste à appréhender le monde dans sa qualité de *donné naturel*. »⁷³ Hamayon spécifie que la communauté attribue sa ou ses fonctions au chamane.⁷⁴ Ces fonctions ne se limitent pas à la guérison, la chasse, la divination, la protection du territoire ou des individus, et le psychopompe.⁷⁵ Le chamane peut être un spécialiste d'un aspect précis de l'ensemble des rituels habituellement pratiqués par les chamanes ou pratiquer plusieurs de ces rituels. En Sibérie septentrionale, les rituels chamaniques peuvent aussi être pratiqués par un groupe de chasseurs ou par la communauté en entier.⁷⁶

La relation entre le chamane et sa société est parfois ambiguë. Si le chamane est apprécié pour l'aide qu'il apporte à ses clients et à sa communauté, il est toutefois craint parce que certains d'entre eux choisissent parfois de causer du mal à autrui.

Les deux principaux rituels de cette étude, soient le *seiðr* des anciens Scandinaves et le *noaidevuohhta* des Sâmes, sont de nature chamanique parce que les ritualistes de ces deux complexes rituels maintiennent la communication avec des

⁷¹ SALADIN D'ANGLURE, BERNARD et FRANÇOISE MORIN, « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les shipibo d'Amazonie péruvienne et les inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et Sociétés* 22, no. 2 (1998), p. 52-53.

⁷² SALADIN D'ANGLURE, BERNARD, « Penser le « féminin » chamanique, ou le « tiers-sexe » des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec* XVIII, no. 2-3 (1988).

⁷³ HAMAYON, « Le sens de l'« alliance » religieuse », p. 27.

⁷⁴ HAMAYON, « Le sens de l'« alliance » religieuse », p. 27.

⁷⁵ KEHOE, 2000, p. 57-58; PRICE, « The Viking Way »; PERRIN, 2002, p. 21.

⁷⁶ HAMAYON, « Le sens de l'« alliance » religieuse », p. 27.

entités non humaines et qu'ils utilisent des méthodes propres au chamanisme, comme le rêve lucide, la transe, le rythme et dans certains cas le voyage extra-corporel.

La religion des anciens Scandinaves tout comme celle des Sâmes comportaient trois catégories de ritualistes, soient le prêtre, le sorcier et le chamane. D'un côté comme de l'autre, la magie, tel que brièvement décrite ci-haut, n'existait pas, seulement une reconnaissance d'éléments « paranormaux ». Il n'y avait pas non plus de démonologie chez ces peuples, celle-ci fut ultérieurement importée par les chrétiens. Il est nécessaire de retourner ici aux catégories locales afin de bien comprendre les différents phénomènes rencontrés.

L'étude des religions préchrétiennes des anciens scandinaves et des Sâmes est vaste, complexe, et ardue, mais elle reste prometteuse. De nouvelles avenues de recherche découlent de l'utilisation des méthodes proposées par les sciences sociales en particulier l'anthropologie, et l'archéologie, et une nouvelle façon d'appréhender l'histoire, où la multidisciplinarité devient essentielle.

Partie 2 — Historique de la recherche

L'histoire des anciens Scandinaves et des Sâmes demeure complexe et riche. Sa reconstruction selon les normes contemporaines en Histoire est cependant très ardue parce que, dans les deux cas, les sources textuelles tardives, sont à la fois diversifiées et de qualité inégale. Diversifiées parce qu'elles proviennent de contextes historiques et géographiques différents et parce qu'elles sont de types différents (poèmes, historiques, pseudo-historiques, légendaires). De qualité inégale parce que les auteurs, dont les buts différaient tant, ont transcrit uniquement ce qu'il leur semblait bon de transmettre. Enfin, si certaines sources et études concernent uniquement l'un ou l'autre groupe, quelques unes offrent des informations sur les deux et seront discutées séparément.

1. Anciens Scandinaves

L'histoire des anciens Scandinaves est riche et relativement bien connue. Non seulement les sources textuelles ont-elles été maintes fois étudiées, mais les recherches archéologiques menées depuis le XIX^e siècle ont aussi permis de mieux comprendre les rouages et les coutumes de cette société, ainsi que les événements qui ont formé l'histoire de cette région du monde.

L'étude scientifique de la mythologie des anciens Scandinaves a pris son essor pendant la période Victorienne (XIX^e siècle). À cette époque, les chercheurs se concentrèrent sur les textes, et utilisèrent surtout des méthodes philologiques.⁷⁷ Aujourd'hui, les sources textuelles primaires abondent, qu'elles soient mythologiques (*Eddas*), historiques, pseudo-historiques ou légendaires (*Sagas*).⁷⁸ Ces sources

⁷⁷ WAWN, 2000.

⁷⁸ Une liste des textes utilisés dans cette thèse est disponible à l'annexe 3 – Textes.

primaires ont été écrites par des descendants des anciens Scandinaves en Norvège, en Suède, au Danemark et en Islande, quelques siècles après leur christianisation officielle. Ces textes reflètent les changements religieux, culturels et historiques, qui séparent les faits qu'ils décrivent et l'époque de leurs écrivains.

Sources primaires

L'étude de la mythologie scandinave s'appuie tout particulièrement sur des textes et des représentations artistiques. Les textes principaux utilisés ici furent transcrits par des moines quelques deux siècles après la christianisation officielle de l'Islande. Ces textes témoignent de la pensée chrétienne et des connaissances méditerranéennes (entre autres les auteurs gréco-romains) que les chrétiens ont apportées dans l'île. Par exemple, le *Prologue* de l'*Edda* de Snorri Sturluson affirme que Þórr et les siens viendraient de la mythique Troie des Grecs. Le plus ancien de ces textes, l'*Edda* poétique, est composé de 35 poèmes rédigés par plusieurs auteurs entre le IX^e et le XI^e siècle. Il a été par la suite transcrit par Sæmund le Sage (1056-1133).⁷⁹ Le Tableau 2.1 fournit la liste des poèmes utilisés dans cette thèse, ces poèmes sont tous tirés de l'édition de Sigurðsson.⁸⁰

Tableau 2.1 — Textes de l'*Edda* poétique

Titre	Résumé du contenu des textes
<i>Grimnismál</i>	<i>Les dits de Grimnir</i> Óðinn, sous un déguisement, se fait appeler Grimnir et se rend à la cour du roi Geirroð. À la suite de huit nuits de torture, Óðinn récite un poème où il fait état de sa connaissance de la mythologie. Il maudit le roi Geirroð et annonce que son fils Agnar règnera dorénavant.
<i>Hárbarðsljóð</i>	<i>Le chant de Harbard</i> Bataille verbale entre Óðinn et Þórr où l'un et l'autre tente de prouver son propre courage et ses qualités masculines tout en démontrant la lâcheté, la paresse et les manières efféminées de l'autre.

⁷⁹ LARRINGTON, CAROLYNE, *The Poetic Edda*, World's Classics, Oxford et New York, Oxford University Press, 1996, p. xii.

⁸⁰ GÍSLI SIGURÐSSON, *Eddukvæði*, Reykjavík, Mál og menning, 1998.

Titre	Résumé du contenu des textes
<i>Hávamál</i>	<i>Les dits du Très Haut</i> Poème eddique au sujet de différents types de sagesse et de connaissance. La première partie est une série de recommandations au sujet du comportement social. La cinquième partie concerne l'acquisition des runes et des chants magiques par Óðinn.
<i>Helgakviða Hundingsbana II</i>	<i>Deuxième poème d'Helgi Hundingsbani</i> (« meurtrier de Hunding ») Poème héroïque racontant comment la valkyrja Sigrún s'est alliée au héros Helgi et comment ce dernier a utilisé cette alliance afin de gagner une bataille.
<i>Hyndluljóð</i>	<i>Le chant de Hyndla</i> Deux poèmes en un seul. La partie principale raconte comment Freyja a protégé Óttar afin qu'il gagne son héritage contre Angantyr.
<i>Lokasenna</i>	<i>La querelle de Loki</i> Poème eddique où Loki insulte et met au jour les défauts de chacun des dieux et chacune des déesses présents lors d'un banquet chez Ægir.
<i>Oddrúnargrátr</i>	<i>Les lamentations d'Óddrún</i> Après avoir aidé Borgný à accoucher, Óddrún raconte sa vie.
<i>Sigrdrífumál</i>	<i>Le lai de Sigrðrifa</i> Après avoir réveillé la valkyrja Sigrðrifa, celle-ci initie Sigurðr aux secrets des runes et des charmes et lui donne 11 conseils.
<i>Skírnismál</i>	<i>Les dits de Skirnir</i> Après que Freyr s'est assis sur Hlídsjálfr (le siège d'Óðinn), qu'il a vu la géante Gerðr et en est tombé amoureux, son serviteur Skirnir est chargé de la convaincre de rencontrer Freyr et de l'épouser.
<i>Völuspá</i>	<i>La prophétie de la voyante</i> Poème eddique racontant les débuts et la fin du monde, sous forme de prophétie à l'intention d'Óðinn.
<i>Þrymskviða</i>	<i>Le poème de Þrymr</i> Poème eddique racontant comment Þórr a récupéré son marteau volé par le géant Þrymr.

Le second, l'*Edda* de Snorri Sturluson⁸¹, se compose de trois livres. Les plus utiles pour notre étude sont la *Gylfaginning* et le *Skáldskaparmál*. La *Gylfaginning* met en scène Gylfi, un roi légendaire de la Suède, qui décide de se rendre chez les dieux,

⁸¹ SNORRI STURLUSON, *Edda : Prologue and Gylfaginning*, Oxford and New York, Clarendon Press and Oxford University Press, 1982/1988; SNORRI STURLUSON, *Edda : Skáldskaparmál*, trans. Anthony Faulkes, 2 vols., London, Viking Society for Northern Research, 1998.

(appelés « Hár », « Jafnhár » et « Þríði »; « Très Haut », « Presque aussi Haut », et « Troisième ») pour un concours de connaissances contre eux. À la fin, ces derniers lui jouent un tour et lui dérobent sa victoire.⁸² Tout au long du récit, Gylfi apprend plusieurs mythes mettant en vedette les dieux principaux et leurs relations avec les peuples des autres mondes mythiques.

Quant au *Skáldskaparmál*, les récentes recherches de Näsström montrent qu'il est plus qu'un manuel d'instruction pour les scaldes afin de perpétuer la tradition littéraire de l'Islande, en particulier la poésie, que Snorri voyait dépérir et craignait qu'elle ne fût plus comprise par les générations futures.⁸³ Näsström affirme en effet qu'il s'agit d'une : « key to [Snorri's] contemporaries' understanding of Old Norse religion, noting that Snorri combines this tradition with the world-view of Classical Antiquity, especially Plato's ». ⁸⁴ Il fournit le mythe de l'origine de la poésie et l'explication de la construction des *kennings* (termes et expressions poétiques faisant référence à des mythes et des dieux, utilisés afin d'éviter la répétition), dont il sera question plus loin (p. 86).

L'*Edda* poétique et celle de Snorri Sturluson ne suffisent pas pour connaître l'ensemble de la mythologie scandinave. Il faut par conséquent suppléer à ce manque par quelques textes épars, tels la *Sqrla Þáttr*, qui raconte entre autres l'origine du collier des Brísingar⁸⁵ de Freyja. Il faut aussi se fier sur la *Gesta Danorum* qui, bien que mélangeant allègrement histoire et mythologie, fournit malgré tout des informations précieuses pour l'interprétation de la mythologie. Ce texte permet des hypothèses plausibles quant à l'origine des personnages mythologiques.

À cela s'ajoutent plusieurs sagas, entre autres l'*Ynglinga Saga* de Snorri Sturluson, qui raconte l'histoire mythique des rois de Suède; la *Eiríks saga rauða* et sa description d'un rituel de *seiðr*; et le *Landnámabók*, qui relate la colonisation de l'Islande et traite parfois des croyances et des rituels de l'époque.

⁸² SNORRI STURLUSON, *Edda*, trans. Anthony Faulkes, Everyman Classics, London, Dent, 1987, p. xiii.

⁸³ SNORRI STURLUSON, 1987, p. ix-x.

⁸⁴ NÄSSTRÖM, BRITT-MARI, *Freyja, the Great Goddess of the North*, Lund Studies in History of Religions, Lund, Sweden, Departement of History of Religions, University of Lund, 1995, p. 19.

⁸⁵ Les Brísingar sont les nains (trois frères) qui ont fabriqué le collier que porte Freyja selon la *Sqrla Þáttr*.

La variété des sources mythologiques ainsi que le manque de certains textes non transcrits⁸⁶ rendent la compréhension de la mythologie plus ardues, et ce de plusieurs façons. Tout d’abord, l’écriture des textes s’étend sur cinq siècles, du IX^e au XIV^e. Les textes les plus anciens permettent parfois de comprendre les *kennings* des textes plus récents et d’attester l’ancienneté des mythes. Ensuite, les textes les plus récents témoignent des sensibilités de leurs transpositeurs chrétiens. De plus, ces auteurs peuvent avoir omis des informations jugées incompatibles avec la pensée chrétienne, ou anodines parce qu’elles n’étaient pas assez différentes de cette même pensée. Enfin, parce qu’une bonne partie des textes est de nature poétique, la signification exacte de certains vers ou strophes est malaisée, comme Lindow le mentionne plusieurs fois dans son *Handbook of Norse Mythology*.⁸⁷

Aux études déjà mentionnées au sujet de l’histoire et de la religion des anciens Scandinaves, il est nécessaire d’ajouter les travaux sur le *seiðr*. Ce rituel a fait l’objet d’un grand nombre d’études distinctes de celles sur les autres aspects religieux des anciens Scandinaves. Ce sont celles-ci qui alimenteront la discussion qui suit.

Au niveau des sources primaires, Price cite les sources les plus importantes et fournit les références pour les autres (voir le Tableau 2.2). Plusieurs d’entre elles seront mentionnées dans les pages qui suivent.

Tableau 2.2 — Sources mentionnées par Price⁸⁸

Source	Date approx.	Auteur/Notes
Poésie scaldique		
<i>Haralds saga ins hárfagra, lausavísa</i> , chap. 35	vers 900	Vitgeirr seiðmaðr
<i>Sigurdardrápa 3</i>	vers 960	Kómakr Qgmundarson
<i>Friðþjófs saga hins frækna</i> , ⁸⁹ 2 vers	XIII ^e siècle	Friðþjóf
<i>lausavísa</i> 6 d’Egill Skalla-Grímsson	vers 964	Egill Skalla-Grímsson

⁸⁶ Certains *kennings* font référence à des textes inconnus de nos jours parce qu’ils n’ont pas été transcrits. Ils sont « perdus » parce qu’on ne peut pas les reconstituer et qu’ils faisaient partie de la tradition orale.

⁸⁷ LINDOW, JOHN, *Handbook of Norse Mythology*, Handbooks of World Mythology, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2001.

⁸⁸ D’après PRICE, « The Viking Way », p. 68-76.

⁸⁹ Ne peut pas être considérée comme une source directe.

Source	Date approx.	Auteur/Notes
<i>kennings</i> d'une <i>lausavísa</i> d'Eiríkr viðsjá (contexte : bataille)	1014	Eiríkr viðsjá
<i>kenning</i> , <i>Hákonarkviða</i> 12	années 1260	Sturla Þóðarsson
Poésie eddique		
<i>Völuspá</i> , strophe 22	fin X ^e siècle (Codex Regius)	variations entre les deux manuscrits disponibles
<i>Lokasenna</i> , strophe 24		
<i>Hyndluljóð</i> , strophe 33	fin 1100-1200	aussi appelé le « Shorter <i>Völuspá</i> »
Sagas		
un peu partout dans la <i>Heimskringla</i> , en particulier dans l' <i>Ynglinga saga</i> , chap. 4 et 7		Snorri Sturluson
<i>Eiríks saga rauða</i> , chap. 4		
<i>Laxdæla saga</i> , chap. 37		
<i>Egills saga Skalla-Grímssonar</i> , chap. 59		
<i>Kormáks saga</i> , chap. 6		
<i>Landnámabók</i> , chap. 194		
<i>Vatnsdœla saga</i> , chap. 10		Source tardive
<i>Gísla saga Súrssonar</i> , chap. 18		
<i>Laxdæla saga</i> , chap. 35		
<i>Njáls saga</i> , chap. 30		
<i>Hrólfs saga kraka</i> , chap. 3	XIV ^e siècle	une <i>fornaldarsaga</i> (« saga héroïque »)
<i>Kristni saga</i> et <i>Þorvalds þáttr víðförla</i>		<i>Biskupasögur</i> (« sagas des évêques »)
Lois		
registre d'une cour royale épiscopale islandaise	1281 (manuscrit de 1480 environ)	à rapprocher de NGL ⁹⁰ I : 19, 182
<i>Skriptaboð Þorláks biskups helga</i>	vers 1326	

Sources non scandinaves

⁹⁰ « Norwegian Gulaping Laws »

Source	Date approx.	Auteur/Notes
traduction de textes européens		le terme <i>seiðr</i> et d'autres ont été utilisés pour traduire des phénomènes dans d'autres langues
<i>Cogadh Gaedhel re Gallaibh</i> « The Wars of the Irish with the Foreigners »	début XIIe siècle	Irlande

À cette liste s'ajoute la *Göngu-Hrólfs saga*, dont les chapitres 3 et 28 mentionnent le *seiðr* ou des mots composés avec *seiðr* à plusieurs reprises.

La *Gesta Danorum*⁹¹ de Saxo Grammaticus et la *Gesta Hammaburgensis*⁹² d'Adam de Brême, tous deux en latin, s'ajoutent aussi. L'histoire des Danois de Saxo Grammaticus est empreinte de mythologie. D'après son auteur, les dieux Othinus (Odin), Þórr, et Frø (Frey) auraient vécu auprès des Danois et viendraient de Byzance.⁹³ La *Heimskringla* de Snorri Sturluson comporte des éléments similaires. Quant à Adam de Brême, il traite des efforts missionnaires de l'Église entre le IX^e et le X^e siècle, principalement à Birka, et des dangers que ces « pauvres diables en soutane » endurèrent pour convertir les « sauvages » scandinaves au christianisme. Il y est aussi question du temple d'Uppsala et des sacrifices qui y avaient lieu tous les neuf ans. Les sources primaires ne suffisent cependant pas à une étude complète des phénomènes de cette thèse. Les sources externes au monde scandinave et l'archéologie complètent cette étude.

Sources externes et archéologie

Les sources externes au monde scandinave les plus mentionnées incluent le récit d'Ibn Fadlān, un diplomate arabe envoyé en mission chez les Rūs de la Volga. Il raconte

⁹¹ SAXO GRAMMATICUS, *The History of the Danes*, trans. Peter Fisher, 2 vols., Cambridge Eng., D. S. Brewer, 1979-1980/2006.

⁹² HAYWOOD, JOHN, *Encyclopaedia of the Viking Age*, London, Thames & Hudson, 2000, p. 18.

⁹³ SAXO GRAMMATICUS, 1979-1980/2006, p. 78.

en détail quelques-unes des coutumes de ce peuple, entre autres, les funérailles d'un chef.⁹⁴

Il est impossible d'établir l'histoire des anciens Scandinaves en se basant uniquement sur les textes puisque ceux-ci sont muets sur certains domaines. En effet, les auteurs ont souvent raconté ce qui sortait de leur ordinaire, comme les rituels non chrétiens ou les attaques d'un ennemi (réel ou non). Les auteurs étant exclusivement des hommes, rien ne transparaît sur les femmes, ce qui donne une image incomplète de la société. Dans ces conditions, nous avons recours à l'archéologie pour en savoir plus sur le quotidien et le commerce. Cette discipline corrobore aussi parfois les conclusions de l'analyse des textes, puisqu'elle démontre que ces derniers ont souvent un fond historique réel.

Parmi les pistes d'information que les fouilles archéologiques offrent maintenant, mentionnons des images et des statuettes représentant possiblement des dieux et des déesses, ainsi que des petites feuilles d'or (*guldgubber*) sur lesquelles sont représentées des figures et des animaux, trouvées en des lieux qui ne peuvent qu'avoir une signification spirituelle, par exemple sous le poteau principal de la maison ou regroupés dans un monticule⁹⁵.

Parmi les dernières fouilles, il y a en Norvège : les sites de Oseberg, Gokstad, de Kaupang et de Borg (îles Lofoten); en Suède : les îles de Birka et de Gotland ainsi que Gamla Uppsala; au Danemark : les sites de Skuldelev (fjord de Roskilde) et Ribe; en Allemagne (mais autrefois territoire danois) : Hedeby; en Finlande : Luistari (Eura); en Islande : Reykjavík et Stöng; et au Groenland : Hvalsey et Brattahild.⁹⁶ Toutes ces sources ont permis à divers auteurs d'étudier le monde scandinave en général et le *seiðr* en particulier. Les résultats des fouilles indiquent que certaines anciennes conclusions sont erronées. Par exemple le « temple » d'Uppsala dont parlait Saxo

⁹⁴ IBN FADLĀN, AHMAD, « Récit de voyage (*Risāla*) », dans *Voyageurs arabes*, ed. Paule Charles-Dominique, *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1995.

⁹⁵ LEDUC, CÉLINE, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques féminins de l'époque des Vikings en fonction de la mythologie islandaise », Thèse (M.A.), Université d'Ottawa, 2008, p. 96.

⁹⁶ Voir GRAHAM-CAMPBELL, JAMES, *The Viking World*, London, F. Lincoln, 1980/1989. pour une très courte analyse de la majorité de ces sites, et l'étude du site de Borg est fourni dans MUNCH, GERD STAMMØ et al., *Borg in Lofoten : A Chieftain's Farm in North Norway*, Arkeologisk skriftserie ;, Trondheim, Tapir Academic Press, 2003.

Grammaticus dans son *Histoire des Danois*⁹⁷ était probablement la maison dans laquelle vivait le chef, mais n'était pas fait en or, en dépit de quelques piliers ornés.

Études précédentes

L'engouement pour l'étude de l'histoire des anciens Scandinaves commença véritablement à partir de 1834, moment où les *Eddas* et les *Sagas* islandaises, ainsi que les *Chroniques Anglo-saxonnes*, ont été traduites. C'est aussi le moment où des archéologues amateurs découvrirent des vestiges de l'histoire de la région et de celles qui ont subi les assauts des Vikings.⁹⁸ Ces études précédentes dans ce domaine sont nombreuses et de qualité variable. Les conclusions de certaines études sont douteuses, comme celles de Boyer et celle de Dumézil. D'autres sont fondées sur des recherches approfondies et font appel aux connaissances combinées des textes primaires et de l'archéologie, en particulier la thèse de Price et les ouvrages de Lindow et Ellis Davidson (qui doit cependant être révisée par endroits).⁹⁹ Cependant, Näsström affirme que « In many cases, the formidable problem of how to value the sources impelled several scholars to state that nothing can really be said about Old Norse religion », ¹⁰⁰ ce qui leur permet de rejeter toute thèse ou théorie qui repose sur des balises qu'ils estiment trop faibles ou qui ne sont que conjectures. Sans avoir l'intention d'établir ici l'inventaire complet de tous les ouvrages, retenons seulement quelques-uns des auteurs majeurs consultés.

⁹⁷ SAXO GRAMMATICUS, 1979-1980/2006.

⁹⁸ WAWN, 2000, p. 3; STEPHENSON, I. P., *Viking Warfare*, Stoud, Gloucestershire, Amberley Pub., 2012, p. 14-15.

⁹⁹ BOYER, RÉGIS, *L'Islande médiévale*, Guide Belles lettres des civilisations, Paris, Belles lettres, 2001; BOYER, RÉGIS, *Les Vikings et leur civilisation : problèmes actuels : rapports scientifiques*, Bibliothèque arctique et antarctique, Paris, Mouton, 1976; BOYER, RÉGIS, *L'Edda poétique*, L'Espace intérieur, Paris, Fayard, 1992; BOYER, 1986; BOYER, RÉGIS, *La religion des anciens scandinaves : Yggdrasill*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1981; BOYER, RÉGIS, *La mort chez les anciens Scandinaves*, Vérité des mythes, Paris, Les Belles Lettres, 1994; DUMÉZIL, GEORGES, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus, Bruxelles, Latomus, 1958; PRICE, « The Viking Way »; LINDOW, 2001; ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York, Greenwood Press, 1943/1968; ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, *The Journey to the Other World*, Mistletoe Books, no. 2., Ipswich, Published by D. S. Brewer and Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., for the Folklore Society, 1975; ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, *Gods and Myths of Northern Europe*, vol. A670, Pelican Books, Baltimore, Penguin Books, 1964/1990.

¹⁰⁰ NÄSSTRÖM, 1995, p. 29.

Dès le milieu des années 1960, Ellis Davidson apporte de nouvelles approches à l'étude de la mythologie Viking.¹⁰¹ Dans *Gods and Myths of Northern Europe*, par exemple, elle combine l'archéologie, l'étude des noms de lieux, du symbolisme religieux et des inscriptions en latin et en runes, ainsi que des références en psychologie (Jung), en histoire des religions (Eliade), et en analyse de la mythologie (Dumézil).¹⁰² Les ouvrages de Hilda Roderick Ellis Davidson sont encore utilisés de nos jours mais doivent être complétés par les recherches les plus récentes. Elle reste essentielle pour l'analyse de l'histoire, des croyances et de la mythologie scandinaves.¹⁰³

L'un des auteurs français les plus prolifiques, Boyer, a écrit aussi bien des essais de littérature comparée (sa spécialité) que des ouvrages généraux sur la vie au temps des Vikings et des analyses et essais sur divers sujets liés à l'étude de la mythologie et des croyances scandinaves. Il est parfois difficile de savoir d'où Boyer tire ses conclusions puisqu'il ne fournit pas les sources de ses informations (ce sont principalement des essais). Il utilise la définition controversée d'Eliade¹⁰⁴ selon qui il existe un chamanisme « blanc » et un « noir », les voyages se font selon un axe vertical, et l'extase est primordiale pour qu'il y ait voyage chamanique. Boyer confond aussi chamanisme et magie puisqu'il utilise indistinctement les termes des deux domaines. Certaines de ses anciennes traductions ne correspondent plus aux connaissances actuelles sur le sujet ou ne transmettent pas les idées véhiculées par les textes originaux. Par exemple ses premières traductions du terme *ergi* par « rut » dans *Les religions d'Europe du Nord* ne véhiculent pas l'idée qu'il s'agit d'une notion négative pour les anciens Scandinaves. Bien que ses traductions soient littéraires, on ne peut toutefois pas rejeter la quantité de travaux qu'il a écrits.¹⁰⁵

¹⁰¹ ELLIS DAVIDSON, HILDA, *Roles of the Northern Goddess*, London; New York, Routledge, 1998/2005.

¹⁰² ELLIS DAVIDSON, 1964/1990, A670, p. 17-22; JUNG, C. G. et ROBERT ALAN SEGAL, *On Mythology*, Encountering Jung, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998; ELIADE, 1983; DUMÉZIL, 1958.

¹⁰³ ELLIS DAVIDSON, 1964/1990, A670; ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, *The Battle God of the Vikings*, G. N. Garmonsway Memorial Lecture, York [Eng.], Centre for Medieval Studies, University of York, 1972; ELLIS DAVIDSON, 1975.

¹⁰⁴ ELIADE, 1983.

¹⁰⁵ LOT-FALCK, EVELINE et RÉGIS BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, Le Trésor spirituel de l'humanité, Paris, Fayard, 1974; BOYER, 1976; BOYER, 1981; BOYER, RÉGIS, *Mœurs et psychologie des anciens islandais d'après les « Sagas de contemporains »*, Paris, Éditions du Porte-Glaive, 1986; BOYER, 1986; BOYER, RÉGIS, *Le Christ des barbares : le monde nordique (IXe-XIIIe s.)*, Jésus depuis Jésus, Paris, Editions du Cerf, 1987; BOYER, RÉGIS, *La vie quotidienne des Vikings*,

Encore plus récemment, Lindow a systématisé la description des figures mythologiques scandinaves dans son *Handbook of Norse Mythology*,¹⁰⁶ et Kaplan a repris la thèse de Lukman¹⁰⁷ selon laquelle les personnages mythologiques correspondaient en fait à des figures historiques ou des groupes réels entrés dans la légende.¹⁰⁸ L'archéologue Hedeager a récemment repris cette hypothèse en considérant l'influence de lignages Huns sur l'histoire et les Vikings¹⁰⁹.

Du côté de l'anthropologie et des sciences sociales, qui sont représentées surtout par l'anthologie de Samson, les travaux de Clunies Ross, Lindow, Kaplan et Price¹¹⁰, ainsi que Zachrisson et Noonan.¹¹¹ Dans les deux volumes de son travail sur les *Eddas* et les *Sagas*, *Prolonged Echoes*, Clunies Ross analyse les textes selon des méthodes anthropologiques.¹¹²

DuBois s'est intéressé principalement aux relations des anciens Scandinaves avec leurs voisins nordiques, les Sâmes et les Finlandais. Cette perspective montre que ces peuples n'étaient pas isolés du monde. Il aborde surtout les questions religieuses, apportant à l'étude des anciens Scandinaves la perspective des autres peuples face à ces rencontres.¹¹³

800-1050, Paris, Hachette, 1992; BOYER, 1994; BOYER, RÉGIS, *Livre de la colonisation de l'Islande : selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, traduit de l'islandais ancien, annoté et commenté par Régis Boyer, Miroir du Moyen Âge, Turnhout, Brepols, 2000; BOYER, RÉGIS, *Les Vikings : histoire et civilisation*, Pour l'histoire, Paris, Perrin, 2002.

¹⁰⁶ LINDOW, 2001.

¹⁰⁷ LUKMAN, N., *Skjoldunge und Skilfinger. Hunnen- und Herulerkönige in Ostnordischer Überlieferung*, Copenhague, Gyldendal, 1943. Lukman a comparé les anciens Scandinaves avec les Huns.

¹⁰⁸ Par exemple, « *Jötnar and Dvergjar in the Real World* » en 2011.

¹⁰⁹ HEDEAGER, 2011.

¹¹⁰ SAMSON, ROSS, *Social Approaches to Viking studies*, Glasgow, Cruithne Press, 1991; CLUNIES ROSS, MARGARET, *Prolonged Echoes : Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Viking collection, Odense, Odense University Press, 1994; LINDOW, 2001; KAPLAN, MERRILL, TIMOTHY R. TANGHERLINI, et JOHN LINDOW, *News From Other Worlds : Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture : In Honor of John F. Lindow*, Occasional Monograph Series, Berkeley, North Pinehurst Press, 2012; PRICE, « The Viking Way ».

¹¹¹ ZACHRISSON, INGER, *Lapps and Scandinavians : Archaeological Finds from Northern Sweden*, Early Norrland 10, Stockholm, Kungl. Vitterhets- historie- o. antikvitetsakad. : Almqvist & Wiksell international, distr., 1976; NOONAN, THOMAS S., *The Islamic World, Russia and the Vikings, 750-900 : The Numismatic Evidence*, 1 vols., Variorum Collected Studies Series, Aldershot, Hampshire ; Brookfield, Vt., Ashgate, 1998.

¹¹² CLUNIES ROSS, 1994.

¹¹³ DUBOIS, 1999.

Selon Price, la première étude portant uniquement sur le *seiðr* remonte probablement à celle de Fritzner en 1877,¹¹⁴ dans laquelle l'auteur lie cet ensemble de rituels aux Sâmes et aux systèmes de croyances chamaniques. Il ne distingue pas le *seiðr* du *gandr* (forme de sorcellerie), mais aborde des sujets oubliés ou évités par la majorité des auteurs subséquents, tels que l'utilisation de projectiles magiques, l'utilisation des bâtons, du *seiðhjallr* (siège sur lequel le ou la pratiquante de *seiðr* s'assoyait) et de la métaphore de la cavalière qui « monte » l'esprit. Cette étude stimula cependant un intérêt pour l'étude de la transe chez les anciens Scandinaves.¹¹⁵

Plusieurs points de l'étude de Finnur Jónsson en 1892 furent eux aussi oubliés dans les travaux subséquents, entre autres sa terminologie des pratiquants de la « sorcellerie », qui le mena à la conclusion que chacun d'eux représentait une pratique ou une technique différente, et que *seiðr* et le *galdr* étaient distincts l'un de l'autre. Ces idées ont encouragé des études sur le rêve et l'analyse des rêves dans les sagas, mais aussi les développements en psychologie et en interprétation des rêves de la fin du XIX^e siècle.¹¹⁶

Si, d'une part, l'étude de Gering en 1902 porta sur la prophétie et la magie en Scandinavie préchrétienne, d'autres auteurs ont poussé plus loin la thèse selon laquelle le *seiðr* était chamanique, et qu'il s'agissait même du modèle qui influença le chamanisme Sâme.¹¹⁷

Dans un autre ordre d'idées, Boyer utilise les termes « magie » et « chamanisme » de manière interchangeables dans son ouvrage sur la religion des anciens Scandinaves. Le problème porte en fait sur la traduction des termes originaux en ancien islandais et ancien norrois vers le français. En effet, Boyer¹¹⁸ semble utiliser le mot « magie » pour désigner le *seiðr* et autres phénomènes similaires parce que c'est celui que les premiers traducteurs ont inscrit dans les dictionnaires qu'ils ont compilés.¹¹⁹ Boyer ne conteste pas ces traductions alors que les études des dernières

¹¹⁴ FRITZNER, « Lappens Hedenskab og Trolddomskunst ».

¹¹⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 76.

¹¹⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 76.

¹¹⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 77.

¹¹⁸ BOYER, 1992.

¹¹⁹ Par exemple ceux de CLEASBY, RICHARD, WILLIAM A. CRAIGIE, et VIGF SSON GUDBRANDUR, *An Icelandic-English Dictionary*, 2d ed., Oxford, Clarendon Press, 1957. et GEIR T. ZOËGA, *A Concise*

décennies (incluant celle de Strömbäck de 1935) montrent que le *seiðr* en particulier a d'importantes composantes à connotation chamanique. Plusieurs études effectuées depuis la publication des dictionnaires montrent qu'il reste difficile à de traduire ces termes par « magie », « sorcellerie » et d'autres mots de la même famille (par exemple celle de Price).¹²⁰

Il est important de mentionner ici *Seid* de Solli et *Nine Worlds of Seid-magic* de Blain.¹²¹ Cette dernière étude non seulement tente d'établir que le *seiðr* a des composantes chamaniques importantes sans pour autant être un rituel typiquement chamanique, mais aussi montre les efforts dont font preuve les néo-païens d'aujourd'hui pour reconstituer le rituel et mieux le comprendre. Retenons ici que son analyse des faits du passé.

D'après Price, la recherche des années 1870 aux années 1940 a porté sur les sujets suivants : l'auto-sacrifice d'Óðinn dans Yggdrasill, la possibilité de rituels d'initiation, les rêves et leurs habitants, la communication avec les morts, les esprits et la nature de l'âme, la sorcellerie (en particulier la sorcellerie violente), les liens entre les religions nordique et sâme, et enfin le *seiðr* en tant que forme de chamanisme.¹²² À partir de 1940, les sujets liés aux traditions ésotériques et mystiques du Nord ancien sont devenus plus variés, avec un petit hiatus au cours des deux décennies suivant la Seconde Guerre mondiale, parce que la population et la majorité des chercheurs percevaient négativement toute recherche allant dans le sens de la philosophie nazie.¹²³

Ceux qui se sont penchés sur les éléments du *seiðr* se sont intéressés à la culture matérielle, particulièrement aux sept items suivants : l'utilisation d'une plateforme, de bâtons, de chants,¹²⁴ le paiement que la pratiquante recevait pour la

Dictionary of Old Icelandic, Medieval Academy Reprints for Teaching, Toronto, Published by University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, 2004., publiés pour la première fois en 1874 et en 1910 respectivement.

¹²⁰ PRICE, « The Viking Way ».

¹²¹ SOLLI, 2002; BLAIN, JENNY, *Nine Worlds of Seid-magic : Ecstasy and Neo-shamanism in Northern European Paganism*, Londres et New York, Routledge, 2001.

¹²² PRICE, « The Viking Way », p. 82.

¹²³ PRICE, « The Viking Way », p. 81.

¹²⁴ FINNUR JÓNSSON, « Um galdra, seið, seipmenn og völur », dans *Þrjár ritgjördir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsted*, ed. Finnur Jónsson, Valtý Guðmundsson, et Boga Th. Melsteð, Copenhagen, Kostað hefur háskólaboksali G.E.C. Gad, 1892; KIIL, VILHELM, « Hliðskjálf og seiðhjallr », *Arkiv för nordisk filologi* 75(1960).

performance,¹²⁵ le *seiðhjallr* (l'échafaudage souvent construit pour le rituel),¹²⁶ la métaphore de la chevauchée, et le voyage de l'âme lors d'un rituel.¹²⁷ En liaison avec les notions de *níd* (diffamation rituelle) et d'*ergi* (état d'un homme qui n'agit pas comme un homme selon les normes sociales sexuées), l'attention de Kiil porta sur l'idée que le *seiðr* pouvait inclure une « performance sexuelle ».¹²⁸

Une étude de 2000 a revu les références littéraires habituellement utilisées pour l'étude du *seiðr*.¹²⁹ Ellis Davidson a choisi de s'intéresser aux liens entre le *seiðr* et les divinités Freyja et Óðinn.¹³⁰ Jochens s'est intéressée aux questions de genre et de relations homme-femme liés au *seiðr*, ainsi qu'à l'idée de performance sexuelle qui aurait lieu lors de certaines séances.¹³¹ North a choisi de comparer le *seiðr* à ses analogues Anglo-Saxons.¹³² Certains de ceux qui ont préféré regarder les descriptions du *seiðr* dans les textes ont analysé en détail l'*Eiríks rauða saga* qui décrit une ritualiste, Þorbjörg lítilvölva, et son rituel et ont lié cette description à celles de pratiques chamaniques finlandaises.¹³³

Si le *seiðr* a été étudié sous ses différents angles, deux camps tentent de répondre à la question de la nature de ce rituel. Le premier camp affirme que ce rituel appartient aux catégories « magie » et « sorcellerie », tandis que l'autre camp affirme qu'il est « chamanique ».

¹²⁵ REICHBORN-KJENNERUD, INGJALD, *Vår gamle trolldomsmedisin*, 3 vols., Skrifter utg av det Norske videnskaps-akademi i Oslo II Hist -filos klasse,, Oslo,, I Kommissjon hos J. Dybwad, 1928.

¹²⁶ KROHN, K., « Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie », *Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach und volkskunde* 6(1906); FRITZNER, « Lappens Hedenskab og Trolldomskunst ».

¹²⁷ FRITZNER, « Lappens Hedenskab og Trolldomskunst ».

¹²⁸ KIIL, V., « The Norse Prophetess and the Ritually Induced Prostitution », *Norveg* 9(1962).

¹²⁹ ALMQVIST, BO, « I marginalen til *Sejd*. », dans *Sejd : och andra studier i nordisk själsuppfattning*, ed. Dag Strömbäck, et al., *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi*, Hedemora, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Gidlunds förlag, 2000.

¹³⁰ ELLIS DAVIDSON, 1964/1990, A670.

¹³¹ JOCHENS, JENNY, *Old Norse Images of Women*, Middle Ages Series, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.

¹³² NORTH, RICHARD, *Heathen Gods in Old English Literature*, vol. 22, Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1997.

¹³³ GRAMBO, RONALD, « En seidkvinne på Grønland. Noen tanker om et avsnitt i Eiriks saga rauda », *Middelalderforum* 9, no. 3/4 (1984); KUUSI, MATTI et LAURI HONKO, *Sejd och saga : den finska forndiktens historia*, Stockholm, Rabén & Sjögren, 1983.

La thèse « magie/sorcellerie »

Dès les débuts de l'étude de la magie et de la sorcellerie scandinaves, Finnur Jónsson a remarqué que l'existence de plusieurs termes impliquait l'existence de plusieurs spécialistes dans le domaine du *seiðr*, et, par extension, celle de plusieurs types de rituels. Ceci imposa le besoin d'établir une typologie et une terminologie des termes, des rituels et des spécialistes afin de mieux comprendre l'ensemble des phénomènes liés à la magie et à la sorcellerie, mais aussi d'éventuellement établir si on y trouvait des relents de chamanisme.¹³⁴

Comme en font foi les études de Bang et de Bugge, les tous premiers thèmes abordés au sujet du système religieux scandinave ancien portaient déjà sur la question de la transe : les rituels des anciens Scandinaves comportaient-ils une séance où le ou la pratiquante entrait en transe ?

En étudiant les relations entre la sorcellerie et les autres rituels des anciens Scandinaves, Jarausich proposa de subdiviser ladite typologie par fonction et par moyens utilisés.¹³⁵ Höfler y ajouta l'étude du quotidien du système de croyances et la dimension sociale de la magie.¹³⁶ C'est cette dimension sociale qui a incité les accusations de sorcellerie que Gísli Pálsson a considérées,¹³⁷ alors que les attitudes envers la magie changeaient.¹³⁸

Ce qui intéressa Lid fut de démontrer une vue d'ensemble de la sorcellerie nordique,¹³⁹ tandis que Motz et Steinsland se sont penchées sur l'image de la sorcière,¹⁴⁰ et Dumézil a proposé de changer les termes habituels pour qualifier la magie, soient « blanche » et « noire », pour « haute » et « basse ».¹⁴¹

¹³⁴ FINNUR JÓNSSON, « Um galdra, seið, seipmenn og vökur ».

¹³⁵ JARAUSCH, « Der Zauber in den Isländersagas », *Zeitschrift für Volkskunde* 1929(1930).

¹³⁶ HÖFLER, OTTO, *Kultische geheimbünde der germanen*, Frankfurt am Main, M. Diesterweg, 1934.

¹³⁷ GÍSLI PÁLSSON, « The Name of the Witch: Sagas, Sorcery and Social Context », dans *Social Approaches to Viking Studies*, ed. Ross Samson, Glasgow, Cruithne Press, 1991.

¹³⁸ RAUDVERE, CATHARINA, « Trolldómur in Early Medieval Scandinavia », dans *Witchcraft and Magic in Europe : The Period of the Witch Trials*, ed. Bengt Ankarloo, Stuart Clark, et William Monter, *Athlone history of witchcraft and magic in Europe*, London, Athlone, 2002.

¹³⁹ LID, NILS, « Magiske fyrestellinger og bruk », in *Nordisk kultur*, Stockholm, A. Bonnier, 1935.

¹⁴⁰ MOTZ, LOTTE, « Sister in the Cave: The Stature and the Function of the Female Figures in the Eddas », *Arkiv för nordisk filologi* 95(1980); STEINSLAND, GRO, « Husfruer, gyðjer og volver », dans *Kvinnernes kulturhistorie*, ed. Kari Vogt, Oslo, Universitetsforlaget, 1985; STEINSLAND, GRO, « Kvinner og kult i vikingetid », dans *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden til reformasjonen* :

Fritzner s'intéressa à la relation entre les agents humains de la « sorcellerie » et les divers pouvoirs surnaturels avec lesquels ils communiquent (*valkyrjur*, *dísir*, etc.), ainsi qu'à l'utilisation de projectiles magiques.¹⁴²

La question de l'utilisation de la magie à des fins agressives et à la guerre a été abordée d'une part par Fritzner, Reichborn-Kjennerud et Ellis Davidson,¹⁴³ et d'autre part par Dumézil.¹⁴⁴ Reichborn-Kjennerud a aussi abordé la question des duels sorciers (que Price nomme les « sorcerous duels »).¹⁴⁵

Les études sur la magie chez les anciens Scandinaves ne s'arrêtent pas là. D'autres thèmes épars s'ajoutent à cette liste déjà longue. Ivar Lindquist analysa les *galdrar*, ces incantations qui accompagnaient parfois le *seiðr*, mais de manière étroite, en se basant uniquement sur des textes allemands et des inscriptions runiques.¹⁴⁶

Pour Haugen et Gunnell, les poèmes eddiques sont respectivement des incantations rituelles¹⁴⁷ et des performances rituelles.¹⁴⁸ Se basant sur le corpus textuel, Olsen a analysé les attributs sorciers des dieux et des mortels.¹⁴⁹ Slupecki s'est intéressé en 1998 aux questions de la divination et de la prophétie, mais son texte en polonais reste sans traduction accessible.

foredrag fra et nordisk kvinnehistorisk seminar i Bergen 3-7 aug. 1983, ed. R. Andersen, et al., Bergen, Alvheim & Eide, 1985.

¹⁴¹ DUMÉZIL, GEORGES, *Du mythe au roman : la Saga de Hadingus et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

¹⁴² Fritzner, 1877.

¹⁴³ FRITZNER, « Lappens Hedenskab og Trolddomskunst »; REICHBORN-KJENNERUD, 1928; ELLIS DAVIDSON, 1943/1968; ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, « Hostile Magic in the Icelandic Sagas », dans *The Witch Figure*, ed. Katharine Mary Briggs et Venetia Newall, London; Boston, Routledge & Kegan Paul, 1973.

¹⁴⁴ DUMÉZIL, GEORGES, *Les Dieux des Germains : essai sur la formation de la religion scandinave*, Mythes et religions, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

¹⁴⁵ REICHBORN-KJENNERUD, 1928.

¹⁴⁶ LINDQUIST, IVAR, *Galdrar de gamla germanska trollsångernas stil; undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden*, Göteborgs Högskolas Årsskrift, Göteborg,, Elanders boktryckeri aktiebolag, 1923.

¹⁴⁷ HAUGEN, EINAR, « The Edda as Ritual : Odin and his Masks », ed. Robert James Glendinning et Haraldur Bessason, *Edda : A Collection of Essays*, Winnipeg, Manitoba, University of Manitoba Press, 1985.

¹⁴⁸ GUNNELL, TERRY, *The Origins of Drama in Scandinavia*, Woodbridge [U.K.] et Rochester, N.Y., D.S. Brewer et Boydell & Brewer, 1995.

¹⁴⁹ OLSEN, MAGNUS, « Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne I », *Revue de l'histoire des religions* 111(1935); OLSEN, MAGNUS, « Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne II », *Revue de l'histoire des religions* 112(1935).

À cette thèse magie/sorcellerie s'oppose celle qui veut que le *seiðr* soit de nature chamanique.

La thèse chamanique

La question de l'appartenance du *seiðr* à la catégorie des rituels chamaniques s'est posée dès les premières études en 1877. Fritzner, le premier à écrire sur le sujet, catégorisait déjà le *seiðr* comme un rituel chamanique. La discussion n'est pas encore close entre les tenants de la thèse chamanique¹⁵⁰ et ceux qui affirment que le rituel n'a rien de chamanique.¹⁵¹ Les arguments apportés de part et d'autre n'ont pas encore permis de clore le débat, comme en témoigne l'article de Stefanie von Schnurbein et le nombre croissant de publications sur le sujet.¹⁵²

Les auteurs qui préconisent que le *seiðr* et d'autres rituels des anciens Scandinaves sont chamaniques ont parfois comparé les éléments des textes et les résultats de fouilles archéologiques avec les données des Sâmes, des peuples circumpolaires (principalement de la Sibérie) et des autochtones nord-américains. À l'intérieur de ce camp pro-chamanisme, les auteurs ne s'accordent pas quant à la provenance des rituels. Si Strömbäck et Herman Pálsson affirment que le *seiðr* est d'origine sâme,¹⁵³ Ohlmark croit qu'il ressemble plus au chamanisme d'Asie centrale.¹⁵⁴

¹⁵⁰ FRITZNER, « Lappens Hedenskab og Trolddomskunst »; LINDQUIST, 1923; OHLMARKS, ÅKE, *Studien zum problem des schamanismus*, Lund, C. W. K. Gleerup; etc., etc., 1939; GLOSECKI, STEPHEN O., *Shamanism and Old English Poetry*, Garland Reference Library of the Humanities, New York, Garland, 1989; ELLIS DAVIDSON, 1943/1968, p. 124-127; ELLIS DAVIDSON, 1964/1990, A670; BOYER, 1981, p. 148-157.

¹⁵¹ EDSMAN, CARL MARTIN, « Återspeglar Völuspá 2:5-8 et schamanistiskt ritual eller en keltisk åldersvers? », *Arkiv för nordisk filologi* 63(1949); DUMÉZIL, 1959; DUMÉZIL, 1970; FLECK, JERE, « Óðinn's Self-Sacrifice—A New Interpretation: I: The Ritual Inversion », *Scandinavian Studies* 43, no. 2 (Spring) (1971); FLECK, JERE, « Óðinn's Self-Sacrifice—A New Interpretation: II: The Ritual Landscape », *Scandinavian Studies* 43, no. 4 (1971); SCHØDT, JENS PETER, « The "Fire Ordeal" in the *Grímnismál* - Initiation or Annihilation? », *Mediaeval Scandinavia* 12(1980); DILLMANN, 2006.

¹⁵² SCHNURBEIN, STEFANIE VON, « Shamanism in the Old Norse Tradition: A Theory Between Ideological Camps », *History of Religions* 43, no. 2 (2003).

¹⁵³ STRÖMBÄCK, 1935; HERMANN PÁLSSON, *Úr landnorði : samar og ystu rætur íslenskrar menningar*, Studia Islandica = Íslensk fræði, Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 1997.

¹⁵⁴ OHLMARKS, 1939. dans PRICE, « The Viking Way », p. 79-80.. TOLLEY, CLIVE, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, 2 vols., FF Communications, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2009; SOLLI, 2002.

La thèse d'une origine sâme peut être renforcée par le fait que plusieurs immigrants de la Norvège lors du *Landnám* (« colonisation ») étaient Sâmes.¹⁵⁵

La thèse de Andersson propose que le *seiðr* provienne d'un fond chamanique originel qu'il a appelé l'« ur-shamanisme ».¹⁵⁶ Cette dernière oppose toute thèse d'une origine unique (Sâmes ou Asie Centrale) du *seiðr* et d'autres rituels semblables chez les anciens Scandinaves et les Sâmes et d'une influence d'un groupe sur l'autre. Cependant, personne n'a encore apporté l'idée d'une évolution indépendante de toute influence extérieure.

À ces études ethnologiques s'ajoutent l'analyse des sources proprement dites pour en relever leurs composantes chamaniques, comme celle de Buchholz. Il est le premier à avoir établi les « paramètres chamaniques » suivants pour l'étude du *seiðr* :¹⁵⁷

Chamanisme en tant que phénomène religieux

- « Esprits auxiliaires » animaux
- Idéologie de la transformation
- Forme spécifique des croyances au sujet de l'âme des Norses
- Yggdrasill et les mondes en trois strates

Techniques de l'extase et contexte social

- Stimulation via le feu et la chaleur
- Vision des esprits et états de conscience altérés
- Constructions du genre (sexe) des pratiquants de ces rituels
- Place occupée par les pratiquants du *seiðr* dans la société Norse¹⁵⁸

Ceux qui allèguent une absence de chamanisme dans le système religieux des anciens Scandinaves l'ont fait sur plusieurs points. Edsman a comparé la cosmologie des anciens Scandinaves avec celle des celtes et d'autres cultures.¹⁵⁹ Fleck a revu l'interprétation du comportement d'Óðinn dans le *Hávamál* et le *Grímnismál*, sujet

¹⁵⁵ HERMANN PÁLSSON, 1997.

¹⁵⁶ ANDERSSON, STEFAN, « Seijd, shamanism och Eddan: en religionsfenomenologisk studie av sejd i fyra dikter ur Den poetiska Eddan », Uppsala, Université d'Uppsala, 1997.

¹⁵⁷ BUCHHOLZ, PETER, « Shamanism: the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition », *Mediaeval Scandinavia* 4(1971).

¹⁵⁸ D'après PRICE, « The Viking Way », p. 83.

¹⁵⁹ EDSMAN, « Återspeglar Völuspá 2:5-8 et schamanistiskt ritual eller en keltisk åldersvers? ».

proche de celui de Schødt.¹⁶⁰ Dillmann affirme quant à lui que les sources ne mentionnent jamais si la pratiquante atteint l'extase lors du rituel, ce qui infirmerait la thèse chamanique basée sur Eliade.¹⁶¹ Quant à Näsström, la thèse du chamanisme dans la religion des anciens Scandinaves doit être rejetée parce que le chamanisme « is now a misused term ... which embraces so wide an area as to essentially have no meaning ».¹⁶²

Comme nous l'avons déjà souligné, les sources textuelles sur les anciens Scandinaves sont variées et incomplètes. Elles doivent être complétées par des études issues d'autres domaines tels l'archéologie, la toponymie et la linguistique. Les études précédentes de ces sources le sont tout autant. Celles-ci abordent des sujets très variés aussi bien l'histoire, la mythologie, que le quotidien. Elles apportent un éventail d'idées qui se recoupent ou se contredisent selon les perspectives et les méthodes utilisées par les auteurs (entre autres en histoire, en philologie, en sciences sociales, en sciences des religions, et en archéologie). Comme nous allons le voir sous peu, si les sources textuelles semblent *a priori* moins variées et étalées sur une période plus longue, les méthodes utilisées aujourd'hui pour étudier l'histoire et le fait religieux chez les Sâmes ne sont pas moins diversifiées que du côté de leurs voisins d'origine germanique.

2. Sâmes

Les sources textuelles sur les Sâmes sont parfois de natures différentes de celles des anciens Scandinaves. Leur approche est parfois problématique. D'un côté, leur publication est tardive et étalée sur plusieurs siècles (entre le IX^e et le XVIII^e siècle), ce qui fait planer un doute sur l'ancienneté de certaines croyances, pratiques (religieuses ou non) et coutumes. D'un autre côté, ils ont été écrits par des étrangers d'origine

¹⁶⁰ FLECK, « Óðinn's Self-Sacrifice—A New Interpretation: I: The Ritual Inversion »; FLECK, « Óðinn's Self-Sacrifice—A New Interpretation: II: The Ritual Landscape »; SCHØDT, « The "Fire Ordeal" in the *Grímnismál* - Initiation or Annihilation? ».

¹⁶¹ DILLMANN, 2006.

¹⁶² NÄSSTRÖM, BRITT-MARI, *Fornskandinavisk religion : en grundbok*, 2. uppl. ed., Lund, Studentlitteratur, 2002. cité dans PRICE, « The Viking Way ».

européenne, comme Scheffer, Tornæus, Lundius et Regnard.¹⁶³ Enfin, ces non-Sâmes ont transcrit uniquement les informations qui leur ont été fournies, ajoutant parfois leur opinion (souvent biaisée). Par exemple, Regnard met l'accent sur le côté sensationnaliste des coutumes et des rituels des Sâmes.¹⁶⁴

On connaît beaucoup plus sur le mode de vie des Sâmes que sur leur religion et leur mythologie, malgré les récits de quelques voyageurs européens et les ouvrages et les travaux de Magnus, Scheffer, Reuterskiöld, Læstadius, et, plus récemment, de Pentikäinen, Rydving, Bäckman (elle-même une Sâme du Sud).¹⁶⁵ La situation commence à changer depuis quelques décennies, alors que les travaux de quelques chercheurs scandinaves (Pentikäinen, Hultkrantz, et Bäckman)¹⁶⁶ ont été traduits en français et en anglais et deviennent accessibles à un public plus large.

¹⁶³ SCHEFFER, JOHANNES, *The History of Lapland Wherein are Shewed the Original, Manners, Habits, Marriages, Conjurations, &c. of that People*, Oxford, At the Theater in Oxford : And are to be sold by George West and Amos Curtein, 1674; TORNÆUS, J. I., *Manuale Lapponicum*, Stockholm 1648; LUNDIUS, NICOLAUS ANDREAE, *Nicolai Lundii Lappi Descriptio Lepponiae*, Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, Uppsala,, Wretman, 1905; REGNARD, JEAN FRANÇOIS, *Théâtre, suivi de ses Voyages en Laponie, en Pologne, etc. et de la Provençale*, Paris, Firm Didot, ressource électronique.

¹⁶⁴ REGNARD.

¹⁶⁵ REGNARD, JEAN FRANÇOIS et AUGUSTE LEPAGE, *Voyage en Laponie*, Les petits chefs-d'oeuvre, Paris, Librairie des bibliophiles, 1875, ressource électronique; OLAUS MAGNUS, *Historia de gentibus septentrionalibus: Romae, 1555*, Copenhagen,, Rosenkilde & Bagger, 1972; SCHEFFER, 1674; REUTERSKIÖLD, EDGAR, *Källskrifter till lapparnas mytologi*, Bidrag till Vår Odling's Häfder, Stockholm, Ivar Hæggströms Boktryckeri A.B./Nordiska Museet, 1910; REUTERSKIÖLD, EDGAR, *De nordiska Lapparnas religion*, ed. C.V. Hartman, Populära Etnologiska Skrifter, Stockholm, Cederquists Grafiska Aktiebolag and Riksmuseets Etnografiska Afdeling, 1912; LÆSTADIUS, LARS LEVI, *Fragments of Lappish Mythology*, trans. Juha Pentikäinen et K. Börje Vähämäki, Beaverton, Ont., Aspasia Books, 2002; PENTIKÄINEN, JUHA, *Mythologie des Lapons*, Paris et Rovaniemi (Finlande), Imago et Université de Laponie, 2011; RYDING, 1993; BÄCKMAN, LOUISE et ÅKE HULTKRANTZ, *Saami Pre-Christian Religion : Studies on the Oldest Traces of Religion Among the Saamis*, Acta Universitatis Stockholmiensis Stockholm studies in comparative religion, Stockholm, Universitet Stockholms : Distributed by Almqvist & Wiksell International, 1985; BÄCKMAN, LOUISE et ÅKE HULTKRANTZ, *Studies in Lapp Shamanism*, Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1978.

¹⁶⁶ PENTIKÄINEN, 2011; BÄCKMAN et HULTKRANTZ, 1978; BÄCKMAN et HULTKRANTZ, 1985; HULTKRANTZ, ÅKE, « La religion des Lapons », dans *Les religions arctiques et finnoises : Sibériens, Finnois, Lapons, Esquimaux*, ed. Ivar Paulson, Åke Hultkrantz, et Karl Jettmar, Paris, Payot, 1965.

Sources primaires

Les connaissances sur la religion et la mythologie des Sâmes sont limitées, les auteurs Sâmes en parlent peu. Le plus connu, Johann Turi¹⁶⁷ (un Sâme du début du XX^e siècle), traite plus de la vie des Sâmes éleveurs de rennes que de leurs croyances, même s'il a transcrit quelques-unes des légendes de son peuple. Le journal *Scandinavian Studies* lui consacra un numéro en 2011 pour le centenaire de la publication de son ouvrage *Muitalus sámiiid birra* (en 1910).¹⁶⁸

Sources secondaires

Il faut donc se tourner vers des sources extérieures aux Sâmes. Dans ce domaine, les sources secondaires sont abondantes. Nous pouvons les diviser en quatre types : les textes non scandinaves d'autour de l'an Mil, les récits de missionnaires, des anciens Scandinaves et des évêques avant le XVI^e siècle ou de leurs descendants, ceux de voyageurs étrangers européens entre le XVI^e et le XIX^e siècle, et enfin les textes politico-juridiques.

Parmi les récits de voyages, celui de Regnard a retenu notre attention.¹⁶⁹ Il est un des rares textes relatant le voyage d'un Français au pays des Sâmes en 1681. Sa description des coutumes tant séculières que religieuses des Sâmes rejoint celle de la *Laponia* de Scheffer, écrit quelques décennies auparavant. Ce qui permet à Mériot d'affirmer que Regnard aurait plagié Scheffer. Ce fait est tout à fait plausible puisque d'une part le premier semble parfois très informé et scientifique alors qu'en d'autres endroits il donne dans le fait divers, les préjugés (entre autres religieux), et les histoires scabreuses. D'autre part le second fut publié, traduit en français et disponible dès 1673, soit bien avant le récit de voyage de Regnard (ce dernier fut publié en 1751, vingt ans après le décès de Regnard).¹⁷⁰ En d'autres endroits de son texte, Regnard pose des questions judicieuses à ses divers informateurs, aussi bien des Sâmes que des étrangers établis sur les lieux. Cependant, il est sceptique quant à la véracité de certaines informations qui lui paraissent inconcevables pour son esprit chrétien et utilise une

¹⁶⁷ TURI, JOHAN OLAFSSON, *Récit de la vie des Lapons*, trans. Christian Mériot, Paris, L'Harmattan, 1974/1997.

¹⁶⁸ « Johan Turi : A Centennial Reflection », *Scandinavian Studies* 83, no. 4 (2011).

¹⁶⁹ REGNARD.

¹⁷⁰ MÉRIOT, 2002, p. 27.

terminologie qui ne tient pas compte des croyances des Sâmes (p. ex. : « sorcier » au lieu de « *noaidi* »). Il qualifie aussi plusieurs croyances et pratiques des Sâmes d'« idolâtrie » et de « magie » parce que ces termes étaient utilisés à son époque pour décrire toute pratique et toute croyance non conforme à la norme chrétienne.

Il ne faut pas oublier le domaine juridico-politique qui a permis de gérer les relations entre les Sâmes et les premiers gouvernements chrétiens scandinaves. Mériot mentionne entre autres l'Ordonnance de Tälje qui précise « que personne n'avait le droit de [...] causer de l'embarras [aux Sâmes], pas plus d'ailleurs qu'aux Birkarls [percepteurs-commerçants] qui leur rendaient des visites commerciales ».¹⁷¹

À ces sources textuelles s'ajoutent aussi, comme pour les anciens Scandinaves, les résultats de fouilles archéologiques, une des plus récentes est celle de Broadbent.¹⁷² Celles-ci ont mis au jour divers types d'artefacts et de constructions humaines, tant séculiers que religieux : sites d'habitation, amas d'os d'animaux et de bois de renne, divers objets en métal (en particulier des bijoux, des pièces de monnaie, et des drones provenant de tambours), trappes pour la chasse au renne sauvage, et sépultures.¹⁷³

Études

Les premiers travaux de recherche par Languet (repris par Bodin), Olaus Magnus, et Scheffer¹⁷⁴ étaient basés sur des rapports et des récits de rencontres avec ce peuple. Au XVIII^e et au XIX^e siècle, les missionnaires et les pasteurs comme Von Vesten,¹⁷⁵ Fellman, Tornæus, Fjellström, Högström, Lindahl et Örling, Jessen, Leem, Ganander, Hammond et Sidenius,¹⁷⁶ tentèrent d'établir un portrait des croyances des Sâmes afin

¹⁷¹ MÉRIOT, 2002, p. 37.

¹⁷² BROADBENT et STORÅ, 2010.

¹⁷³ Voir entre autres BROADBENT et STORÅ, 2010.

¹⁷⁴ BODIN, JEAN, *De la démonomanie des sorciers*, A Paris, Chez Jacques dv-Puys ..., 1587; OLAUS MAGNUS, 1972; SCHEFFER, 1674.

¹⁷⁵ La seule copie de son manuscrit a brûlé dans l'incendie de Copenhague de 1795.

¹⁷⁶ FELLMAN, JAKOB ESAIAKSENPOIKA, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken : första och andra året*, [S.l.], H. Schildts förlag, 1977; SCHEFFER, 1674; TORNÆUS, 1648; FJELLSTRÖM, PEHR et LOUISE BÄCKMAN, *Kort berättelse om lapparnas björna-fänge, samt deras der wid brukade widskeppelser*, Facsimileutgåva. ed., Norrländska skrifter, Umeå, Två förläggare, 1981; HÖGSTRÖM, PEHR, *Beskrifning öfwer de til Sweriges krona lydande lapmarker : innehollande kort underrättelse så wål om landets belägenhet och beskaffenhet i gemen, som des inwånares tilstånd och husholdning, deras seder, maner och lefnadsart, samt laster och widskeppelser, m.m.*, Stockholm, Tryckt med Lars Salvii egen kostnad, 1747; LINDAHL, ERIK, JOHANNES OEHLING, et JOHAN IHRE,

de mieux convertir et maintenir ces derniers dans le giron chrétien. Enfin, le XX^e siècle a permis de nouvelles recherches sur le Nord et ses habitants.

Le séjour du Français Hubert Languet en Suède en 1554 permit à Jean Bodin d'écrire sa *De la démonomanie des sorciers* en 1580. Le texte traite de « la remarquable aptitude des Finnois et des Sâmes à la sorcellerie et sur leur pouvoir de se changer en animaux ».¹⁷⁷

La *Historia de Gentibus Septentrionalibus* d'Olaus Magnus (le dernier évêque catholique de Suède), en 1555, offre non seulement un panorama des us et coutumes séculières, mais aussi une courte description d'un rituel d'un *noaidi*.¹⁷⁸ Mériot semble considérer que cet ouvrage est acceptable au niveau ethnographique, car il couvre aussi bien le transport à skis, le territoire et les lieux de marché, les croyances (en particulier le *gand* dont parle Regnard), les sacrifices, et la maîtrise des « vents marins à l'aide de trois nœuds ».¹⁷⁹

À l'origine, la *Laponia* du Strasbourgeois Scheffer avait été commandée par le chancelier d'État de la Suède « pour servir de base au programme politique sâme de la Suède-Finlande ».¹⁸⁰ Selon Pentikäinen, il ignore Olaus Magnus, mais Scheffer le mentionne dès le premier chapitre.¹⁸¹

Dans son *Mémoire du voyage en Russie fait en 1586*, le Dieppois Jehan Sauvage décrit brièvement le mode de vie des Sâmes de Vardøhus.

Lexicon Lapponicum : cum interpretatione vocabulorum Sueco-Latina et indice Suecano-Lapponico ... ; nec non auctum grammatica Lapponica, Holmiae, Lange, 1780; LEEM, KNUD, *Beskrivelse Over Finmarkens Lapper; Efterord af Asbjørn Nesheim*, Copenhagen, Rosenkilde og Bagger International Boghandel og forlag, 1767; HAMMOND, H., *Den nordiske missions-historie i Norlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse fra forste Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727 da ... Thomas von Westen ... dode tilligemed denne udodelige Mands Levnetsbeskrivelse, samt Anhang, etc.*, 1 vols., Kjøbenhavn 1787; GANANDER, HENRICUS, *Grammatica Lapponica, linguae europearum prope antiquissimae, solidam planamque viam Genium linguae Lapponicae addiscere desideranti Monstrans : Opera et studio*, Holmiae, consensu et cura Directorum, typis Laurent Salvii, 1743.

¹⁷⁷ MÉRIOT, 2002, p. 22.

¹⁷⁸ OLAUS MAGNUS, 1972.

¹⁷⁹ MÉRIOT, 2002, p. 39-40.

¹⁸⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 31.

¹⁸¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 31.

Les études suivantes ne donnent pas toujours des détails spécifiques sur le sujet des croyances des Sâmes, exception faite de Lars Levi Læstadius¹⁸² (mi-XIX^e siècle), un Suédois dont la mère était Sâme. Il a aussi annoté le manuscrit de son oncle Jacob Fellman. Selon Pentikäinen, les manuscrits de Fellman et de Læstadius fournissent « une information plus détaillée, délimitée dans l'espace, sur les anciennes traditions culturelles et religieuses des Sâmes et sur leur rôle », ¹⁸³ et leur usage des sources serait consciencieux. Pour ces travaux, il faut tenir compte du fait que la majorité des auteurs étaient des missionnaires et des pasteurs, et que le christianisme commençait à bien s'implanter au pays des Sâmes depuis quelques décennies. Ils traitent tous de ce qu'ils ont vu ou de ce qui leur a été raconté par leurs différents informateurs. Bien que ces derniers fussent parfois des Sâmes, d'autres étaient des non-Sâmes installés dans la région. Quelques-uns de ces travaux forment les premiers lexiques sâme-latin et intègrent parfois des études de la grammaire sâme.

Si les récits et les études sont peu loquaces au sujet de certaines pratiques religieuses, c'est d'une part parce que les secrets des *noaidi* (pratiquant d'une technique chamanique chez les Sâmes) étaient jalousement gardés et n'ont probablement jamais été transmis par écrit, et d'autre part parce qu'à partir des grandes missions luthériennes du XVIII^e siècle, tout individu qui disait avoir fait de tels actes était passible de mort, et ses outils (tambour, marteau, vêtements, etc.) étaient confisqués.¹⁸⁴ Et puisque les pasteurs ont détruit la plupart des monuments visibles de l'ancienne religion, tels que les *seite* et les tambours, il ne reste plus grand-chose de leurs objets de culte.

Presque tous les auteurs que cite Læstadius dans ses *Fragments de mythologie lapone*, soient Marmier, Fellman, Scheffer, Tornæus, Fjellström, Högström, Lindahl et Örling, Jessen, von Vesten, Leem, Ganander, Hammond et Sidenius,¹⁸⁵ sont accessibles aujourd'hui. L'ouvrage de Sidenius n'a pu être retracé et celui de von Westen a brûlé

¹⁸² LÆSTADIUS, 2002.

¹⁸³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 34.

¹⁸⁴ KARSTEN, 1955, p. 1-2.

¹⁸⁵ MARMIER, XAVIER, *Lettres sur le nord, Danemark, Suède, Norvège, Laponie et Spitzberg*, Bibliothèque choisie, Paris, H.L. Delloye, 1840; FELLMAN, 1977; SCHEFFER, 1674; TORNÆUS, 1648; FJELLSTRÖM et BÄCKMAN, 1981; HÖGSTRÖM, 1747; LINDAHL, OEHLING, et IHRE, 1780; LEEM, 1767; HAMMOND, 1787; GANANDER, 1743.

dans l'incendie de Copenhague en 1795, avec une centaine de tambours sâmes.¹⁸⁶ Karsten affirme que de tous les travaux les plus anciens sur les Sâmes, celui de von Westen reste parmi les plus précieux parce qu'il considérait que seuls ceux qui connaissaient les idées religieuses sâmes, y compris leur mythologie, pouvaient souhaiter convertir ces derniers. Le résultat est un travail beaucoup plus scientifique que d'autres de la même époque.¹⁸⁷ La teneur du texte de von Westen nous est parvenue *via* les citations dans d'autres textes plus récents, tel que Reuterskiöld.¹⁸⁸

Chacun des auteurs a traité de groupes différents, montrant par là la diversité des Sâmes, tant au niveau de leur quotidien que de leurs croyances et pratiques. Ainsi, le Russe Charuzin¹⁸⁹ s'est intéressé aux Sâmes de la péninsule de Kola à l'époque où Fellman et Læstadius s'intéressaient respectivement à ceux de la Finlande et de la Suède.

Depuis les années 1960, quelques chercheurs se sont penchés sur les questions religieuses des Sâmes. Le Suédois Rydving a travaillé l'histoire religieuse des Sâmes surtout par l'intermédiaire des noms chrétiens (officiels) et sâmes (pour la communauté).¹⁹⁰ Mériot, un des rares ethnographes français à avoir écrit sur les Sâmes, fit ses premières recherches sur le terrain à Kautokeino (Norvège) au cours des années 1970.¹⁹¹ Il a entre autres montré que le plus important pour les Sâmes était d'assurer la prospérité du groupe via des alliances familiales générationnelles, et que la structure de la *siida*¹⁹² est une des raisons pour lesquelles le mode de vie nomade et l'élevage perdurèrent malgré le contact avec les anciens Scandinaves, les Finlandais et les Russes.¹⁹³

¹⁸⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 32. Mais une version raccourcie du texte de von Westen est disponible dans REUTERSKIÖLD, 1910.

¹⁸⁷ KARSTEN, 1955, p. 2.

¹⁸⁸ REUTERSKIÖLD, 1910.

¹⁸⁹ HARUZIN, NIKOLAJ, *Russkie lopari. Očerki prošlago i sovremennago byta*, Imp Moskov Univ : Etnograficeskago Otdela : Trudy, Moskva, A.A. Levenson, 1890. (Disponible seulement en Russe).

¹⁹⁰ RYDNING, 1993.

¹⁹¹ MÉRIOT, CHRISTIAN, *Les Lapons et leur société : étude d'ethnologie historique*, Sciences de l'homme, Toulouse, Privat, 1980.

¹⁹² Système d'organisation politique, religieuse et économique des Sâmes. Une analyse détaillée suit à la section *Organisation sociale*, p. 87 et suiv.

¹⁹³ MÉRIOT, 1980; MÉRIOT, 2002.

Les spécialistes en chamanisme sibérien ont contribué une série d'études ciblées sur l'un ou l'autre aspect des pratiques chamaniques Sâmes (voir entre autres auteurs Hultkrantz, Bäckman, Ählback, et Pentikäinen)¹⁹⁴. Mais peu de chercheurs ont réussi à travailler les activités des *noaidi* en détail. Il est aisé d'en deviner les raisons. Les sources traitant des croyances et des pratiques préchrétiennes sont souvent incomplètes puisqu'elles montrent le point de vue d'un observateur et non celui du *noaidi* lui-même. Les autres activités religieuses sont encore moins étudiées, à part peut-être le culte de l'ours.¹⁹⁵

Comme pour les études sibériennes, la plupart des études sur les Sâmes de la péninsule de Kola sont en russe, et peu sont disponibles en français ou en anglais. La plus récente, celle de Tero et Kaisu Mustonen, est une mine d'informations précieuses sur le mode de vie des Sâmes d'aujourd'hui et contient un chapitre sur les croyances du passé et un autre sur l'histoire des communautés sâmes orientales. Cette étude montre aussi les différences régionales par rapport aux Sâmes occidentaux.¹⁹⁶

Saamelaiset, Pohjoisen kansan mytologia, que Juha Pentikäinen a écrit en 1995, a été traduit en 2011 sous le titre *Mythologie des Lapons*. Il est un des rares ouvrages offrant un début de synthèse sur le sujet, mais utilisant abondamment un travail de terrain effectué dans les années 1960 et 1970. Il sera souvent utilisé ici puisqu'il est un

¹⁹⁴ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons »; BÄCKMAN et HULTKRANTZ, 1978; BÄCKMAN et HULTKRANTZ, 1985; AHLBÄCK, TORE, *Saami Religion : Based on Papers Read at the Symposium on Saami Religion, Held at Abo, Finland, on the 16th-18th of August, 1984*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987; AHLBÄCK, TORE et JAN BERGMAN, *The Saami Shaman Drum : Based on Papers Read at the Symposium on the Saami Shaman Drum Held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis., Åbo, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1991; AHLBÄCK, TORE, *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-names : Based on Papers Read at the Symposium on Encounters Between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names Held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, Åbo, Finlande et Stockholm, Suède, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History; Distributed by Almqvist & Wiksell International, 1990; PENTAKÄINEN, JUHA, « The Sámi Shaman : Mediator Between Man and Universe », dans *Shamanism in Eurasia*, ed. Mihály Hoppál, Göttingen, Edition Herodot, 1984.

¹⁹⁵ Voir entre autres EDSMAN, CARL-MARTIN, *Jägaren och makterna : samiska och finska björnceremonier*, Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala Ser C,, Uppsala, Dialekt- och folkminnesarkivet, 1994.

¹⁹⁶ MUSTONEN, TERO et KAISU MUSTONEN, *Eastern Sami Atlas*, Vaasa, Finland, Tero Mustonen and Kaisu Mustonen (www.snowchange.org), 2011.

des ouvrages les plus complets disponible aujourd'hui, même s'il utilise des données contemporaines et se concentre sur la Finlande.¹⁹⁷

Dans un autre ordre d'idée, notons que très peu d'auteurs se sont intéressés aux femmes, et que les travaux de Lot-Falck sur les rites de chasse de peuples sibériens n'ont pas été traduits en anglais.¹⁹⁸ Des complexes comme le « culte de l'ours » ont été identifiés, surtout grâce à Hallowell, pour l'aire circumpolaire¹⁹⁹.

3. Sources et études communes aux deux groupes

Si la majorité des sources primaires et secondaires portent uniquement sur l'un ou l'autre groupe étudié ici, quelques-unes mentionnent les deux groupes ou sont issues d'un groupe et raconte un événement mettant en scène des individus du deuxième groupe. De plus, même s'il existe peu d'études sur les contacts entre anciens Scandinaves et Sâmes, quelques auteurs se sont tout de même penchés sur la question.

Sources primaires

L'étude de l'histoire des anciens Scandinaves se base principalement sur les *Sagas* islandaises²⁰⁰ et norroises,²⁰¹ un ensemble plus ou moins homogène de récits oraux transcrits entre le XII^e et le XIV^e siècle²⁰² par divers auteurs dont Snorri Sturluson. Si certains de ces textes sont d'une bonne qualité historique puisqu'il est possible de retracer les faits par d'autres moyens tels que l'archéologie ou des textes extérieurs au monde scandinave, d'autres sont empreints de légende et de mystère. Bien souvent, les récits ne contiennent pas toutes les informations nécessaires à l'analyse des faits sociaux et religieux et permettent d'établir seulement des conclusions partielles quant aux événements passés.

Stephenson ajoute que :

¹⁹⁷ PENTIKÄINEN, 2011.

¹⁹⁸ LOT-FALCK, EVELINE, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, L'Espèce humaine, 9, [Paris], Gallimard, 1953.

¹⁹⁹ HALLOWELL, A. IRVING, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist* 28, no. 1 (jan.-mars 1926) (1926).

²⁰⁰ SMILEY, JANE et ROBERT KELLOGG, eds., *The Sagas of Icelanders: A Selection*, World of the Sagas, New York, London, Victoria (Australia), Toronto, Auckland (New Zealand), Penguin Books, 2000.

²⁰¹ Respectivement en vieil islandais (VI) et en vieux norrois (VN).

²⁰² MUNDAL, ELSE, *Dating the Sagas: Reviews and Revisions*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2013.

The Sagas are romanticised, fictionalised medieval accounts of the past, written specifically to present an image of a golden past which glorified the ancestors of the writer and the reader at a time when Icelandic society was changing, independence was being lost and direct rule from Norway was being imposed.²⁰³

En d'autres mots, il affirme que la valeur de ces textes repose plus sur le regard romantique des auteurs sur le passé que sur un récit réaliste de la vie de ces ancêtres puisque la tradition orale qu'ils ont transcrite fut probablement modifiée au fil des siècles.

Comme pour l'étude indépendante des anciens Scandinaves et des Sâmes, les sources primaires ne suffisent pas pour mieux cerner les contacts entre ces deux groupes. D'autres sources, tant textuelles qu'archéologiques, sont nécessaires.

Sources secondaires

Parmi les récits les plus anciens non scandinaves, deux, conservés au Royaume-Uni, mentionnent directement les Sâmes (nommés *Finns* dans les textes), soient le rapport d'Ohthere de 890 et l'*Historia Norvegiæ*, datée des années 1180-1190.²⁰⁴ Dans le premier, il est question principalement d'un voyage qu'un chef des îles Lofoten (nord de la Norvège), ancien percepteur de taxes du Hålogaland pour le roi Harald-à-la-belle-chevelure, fit dans les territoires au nord du sien et de la taxation qu'il percevait des Sâmes.²⁰⁵ Il n'inclut aucune mention des croyances ou des pratiques religieuses.²⁰⁶ Mériot inclut Ohthere parmi les auteurs français parce qu'il fut apparemment « 'adopté' par le Comte de Gobineau qui en fit son lointain aïeul ». ²⁰⁷ Ce texte révèle un point de vue des anciens Scandinaves au sujet des Sâmes, qui sera important pour comprendre leur relation avec leurs voisins septentrionaux.

Selon Kunin, l'*Historia Norvegiæ* a été écrite au plus tard en 1266 puisque :

[The] account of islands which pay tribute to Norway suggests a latest possible date of 1266, since after the Peace of Perth agreed in that year Norway recognised the sovereignty of the Scottish king over the

²⁰³ STEPHENSON, 2012, p. 20.

²⁰⁴ MÉRIOT, 2002, p. 34-35.

²⁰⁵ BATELY, JANET et ANTON ENGLERT, *Ohthere's Voyages : A Late 9th-Century Account of Voyages Along the Coasts of Norway and Denmark and its Cultural Context*, Maritime Culture of the North, Roskilde, Viking Ship Museum, 2007.

²⁰⁶ BATELY et ENGLERT, 2007; MÉRIOT, 2002, p. 21.

²⁰⁷ MÉRIOT, 2002, p. 21 et note 22 p. 21-22.

Hebrides. There remains, however, considerable disagreement about how much earlier than that *Historia Norvegiæ* was written.²⁰⁸

Elle comprend quelques paragraphes sur les Sâmes, dont une description succincte d'un rituel chamanique.²⁰⁹ Comme pour toutes les sources secondaires sur le sujet, il y manque des précisions qui seraient utiles pour l'étude des croyances et des pratiques des Sâmes préchrétiens, tel que le point de vue des Sâmes sur le sujet ou leur interprétation des pratiques décrites.

Ces sources et celles mentionnées précédemment ont permis à un petit nombre de chercheurs de se pencher sur la question des relations entre anciens Scandinaves et Sâmes. Trois auteurs retiennent notre attention, parmi les plus récentes études dans ce domaine.

Études précédentes

Au cours des deux dernières décennies, DuBois, Price et Solli ont tenté de démontrer que les relations entre les anciens Scandinaves ont eu des répercussions sur chacune des deux sociétés. DuBois montre les ressemblances entre le *seiðr* et le *noaidevuolta*, démontrant par ce fait « a dynamic process of religious exchange operating in the Viking Age in which individual ritual elements—and sometimes even practitioners—crossed cultural and economic lines, becoming reinscribed within the worldview of the recipient community ». ²¹⁰ Les deux rituels ont par conséquent changé au fil des siècles, mais ils étaient assez proches l'un de l'autre pour être acceptés, compris et partagés par les anciens Scandinaves et les Sâmes et, au fil des siècles, réinterprétés selon la vision du monde de chacun des deux groupes.

Dans sa thèse de doctorat, Price a étudié le *seiðr* et le *noaidevuolta* indépendamment l'un de l'autre avant de démontrer les parallèles entre les différents aspects des deux rituels, sans établir une influence directe des anciens Scandinaves

²⁰⁸ KUNIN, DEVRA LEVINGSON et CARL LUKE PHELPSTEAD, *A History of Norway, and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, Viking Society for Northern Research text series, London, Viking Society for Northern Research, University College, 2008, p. xi.

²⁰⁹ KUNIN et PHELPSTEAD, 2008.

²¹⁰ DuBois, 1999, p. 137.

vers les Sâmes ou vice-versa, ce qui selon lui constitue une erreur reproduite par les chercheurs précédents.²¹¹

Enfin, Solli a exprimé son opposition à toute étude tentant d'établir une filiation entre les deux rituels, que ce soit des anciens Scandinaves vers les Sâmes ou le contraire, alléguant que cette tâche est intellectuellement impossible parce qu'elle nécessite de couper les aspects individuels des rituels les uns des autres afin d'établir une image statique d'un élément culturel dynamique.²¹²

La contribution de chacun de ces trois auteurs vient modifier les études précédentes diffusionnistes selon lesquelles soit les anciens Scandinaves auraient exporté leurs croyances et leurs rituels chez les Sâmes, ou les Sâmes auraient fait de même chez les anciens Scandinaves. Avant d'étudier les similitudes entre les complexes rituels du *seiðr* et du *noaidevuohta*, il est nécessaire de comprendre chacun des deux rituels indépendamment l'un de l'autre.

²¹¹ PRICE, « The Viking Way », p. 278.

²¹² SOLLI, 2002.

Partie 3 — Le *seiðr*

1. Séances de *seiðr*

Des quelques récits qui décrivent un rituel du *seiðr*, nous ne retiendrons ici que les trois les plus connus, soient l'*Ynglinga saga* 7, l'*Eiríks saga rauða* 4, et trois extraits de la *Laxdæla saga* (chapitres 35, 37 et 76). Le premier décrit le résultat physique du rituel sur Óðinn, incluant son voyage entre les mondes. Le deuxième, probablement le plus utilisé dans toutes les études sur le *seiðr*, met en scène la voyante Þorbjörg lítilvölva. Les deux premiers extraits de la *Laxdæla saga* démontrent comment le *seiðr* pouvait être utilisé à des fins négatives et pourquoi les ritualistes étaient craints. Le dernier extrait de cette saga décrit la découverte de la tombe d'une *völva* (voyante) sous une église.

Ynglinga saga 7

Alors que Freyja est supposée avoir enseigné le *seiðr* aux Æsir, les récits ne mentionnent jamais qu'elle utilise ce procédé, contrairement à Óðinn, en particulier lorsqu'il séduit ou viole Rind afin d'obtenir un enfant qui pourra venger Balðr.²¹³

Selon l'*Ynglinga saga* 7 de Snorri Sturluson, Óðinn serait le dieu par excellence de toute connaissance para-normale :

Óðinn skipti hömum; lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönd, at sínum erendum eða annarra manna. Þat kunni hann enn at gera með orðum einum, at slökkva eld ok kyrra sjá, ok snúa vindum hverja leið er hann vildi. Óðinn átti skip, þat er Skiðblaðnir hét, er hann fór á yfir höf stór, en þat mátti vefja saman sem dúk. Óðinn hafði með sér höfuð Mímis, ok sagði þat honum mörg tíðindi or öðrum heimum. En stundum vakti hann upp dauða menn or jörðu, eða settist undir hanga; fyrir því

²¹³ LINDOW, 2001, p. 265.

var hann kallaðr drauga dróttinn eða hanga dróttinn. Hann átti hrafna tvá, er hann hafði tamit við mál; flugu þeir víða um lönd ok sögðu honum mörg tíðindi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr. Allar þessar íþróttir kendi hann með rúnum ok ljóðum, þeim er galdrar heita; fyrir því eru Æsir kallaðir galdrasmiðir. Óðinn kunni þá íþrótt, er mestr máttur fylgði, ok framdi sjálfr, er seiðr heitir. En af því mátti hann vita örlög manna ok úrðna hluti, svá ok at gera mönnum bana eða úhamingju eða vanheilindi, svá ok at taka frá mönnum vit eða afl ok gefa öðrum. En þessi fjölkyngi, er framit er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skamlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt. Óðinn vissi um alt jarðfé, hvar fólgit var, ok hann kunni þau ljóð, er upp laukst fyrir honum jörðin, ok björg ok steinar, ok haugarnir, ok batt hann með orðum einum þá er fyrir bjoggu, ok gékk inn ok tók þar slíkt er hann vildi. Af þessum kröptum varð hann mjök frægr; úvinir hans óttuðust hann, en vinir hans treystust honum, ok trúðu á kapt hans ok á sjálfan hann. En hann kendi flestar íþróttir sínar blótgoðunum; váru þeir næst honum um allan fróðleik ok fjölkyngi.

Óðinn changeait de forme [hamr]; il gisait alors comme endormi ou mort, mais il était alors un oiseau ou un animal, un poisson ou un serpent, et voyageait en un instant vers des terres éloignées, pour ses affaires ou celles d'autres hommes. Il pouvait éteindre un feu avec des paroles, calmer une tempête sur l'océan, et tourner le vent selon ses désirs. Óðinn avait un bateau appelé Skidblaðnir,²¹⁴ sur lequel il navigait sur les mers et qu'il pouvait rouler comme un tissu. Óðinn emportait la tête de Mímir avec lui, et celui-ci lui donnait des nouvelles d'autres contrées. Il appelait même parfois les morts à sortir de terre, ou s'installait à côté des monts funéraires. Il avait deux corbeaux auxquels il avait appris à parler la langue des humains; et ils volaient partout au-dessus de la terre, et lui rapportaient des nouvelles. En toutes ces choses il était éminemment sage. Il enseigna à tous les arts des Runes, et des chants appelés *galdrar*, ce qui permet d'appeler le peuple d'Asaland (Ásgarðr) les *galdrasmiðir*. Óðinn comprenait aussi l'art dans lequel se retrouve le plus grand pouvoir, qu'il pratiquait lui-même; nommément ce qu'on appelle le *seiðr*. Par le biais de cet art il pouvait connaître la destinée des hommes, ou leur lot (quoiqu'incomplet); et aussi apporter la mort, la malchance, ou la maladie chez les gens, et prendre la force ou l'intelligence d'une personne pour la donner à une autre. Mais une telle sorcellerie (*fjölkyngi*) était suivie d'un grand (*mikill*) *ergi*,²¹⁵ qu'il n'était pas respectable pour un homme de la pratiquer; et on l'enseignait donc aux prêtresses (*gyðjur*). Óðinn savait avec précision où le bétail perdu se cachait sous terre, et comprenait les chants qui lui permettait d'ouvrir la terre, les collines, les rochers, et les monticules; et il attachait ceux qui vivaient dans ces lieux en utilisant le pouvoir de ses mots, ce qui lui permettait de prendre ce qu'il désirait. On le célébrait parce qu'il pratiquait ces arts. Ses ennemis le craignaient; ses amis lui faisaient confiance et comptaient sur ses pouvoirs et sur lui. Il enseigna ces arts

²¹⁴ Dans son *Edda*, Snorri affirme toutefois que Skidblaðnir appartient à Freyr.

²¹⁵ État d'un homme qui n'agit pas comme un homme selon les normes sociales sexuées. C'est un comportement d'ambiguïté sexuelle / « gender ambiguity ».

aux prêtres sacrificateurs (*blótgoðar*), et ils s'approchèrent de lui en sagesse et en connaissances magiques.²¹⁶

Les pouvoirs d'Óðinn (changement de forme et voyage sous celle-ci, savoir ce qui se passe dans les mondes, nécromancie, incantations, divination, blesser ou tuer quelqu'un) rappellent ceux des chamanes, mais aussi ceux des magiciens (du moins selon l'image populaire du magicien des fables médiévales).²¹⁷ Ce qui distinguait Óðinn des sorciers est l'état dans lequel il se retrouvait lors du rituel ainsi qu'après celui-ci. Le début de la description d'Óðinn par Snorri, bien que succincte et peut-être incomplète, laisse penser que ce dieu serait un chamane. En effet, « *lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr* » (« il gisait alors comme endormi ou mort ») rappelle les descriptions de l'état dans lequel était le *noaidi* (ritualiste sâme) lors d'un rituel de *noaidevuohhta* (voir la partie suivante à partir de la p. 146). Ce dernier était étendu « raide mort » tout au long de son voyage parce que son âme libre était sortie de son corps. Et l'état d'*ergi* (pour un homme, ce qui est non-masculin), où Óðinn serait vulnérable, pourrait correspondre à l'air hagard du *noaidi* lorsqu'il revenait à lui après son voyage et que Regnard rapporte (voir ici-bas, p. 153).

Þorbjörg lítilvölva dans l'*Eiríks saga rauða* 4

Selon les *sagas* islandaises, le *seiðr* était habituellement pratiqué par des femmes. Le récit le plus connu est celui de Þorbjörg lítilvölva, au chapitre 4 de l'*Eiríks saga rauða*,²¹⁸ dans laquelle une *völva* est invitée dans une ferme du Groenland pour faire de la divination. Ce texte est l'un des plus étudiés parce qu'il est l'un des plus complets sur le *seiðr* à la disposition des chercheurs. Selon Dillmann, il en existe deux manuscrits sur parchemin, celui du *Hauksbók* (plus ancien) et celui du *Skálholtsbók* (plus récent mais peut-être le plus proche des manuscrits sur papier originaux).²¹⁹ Puisqu'il est l'objet des arguments de Dillmann contre la thèse chamanique du *seiðr*, nous le retranscrivons au long.

²¹⁶ Traduction de l'auteur.

²¹⁷ Formules magiques (le pouvoir, dans le sens d'« être capable de... » est dans les mots et les actions; savoirs cachés; recettes et/ou formules), runes, jeter et enlever des sorts, ainsi que bénir et maudire, tête qui parle, animaux parlants, omniscience.

²¹⁸ LINDOW, 2001, p. 265.

²¹⁹ DILLMANN, 2006, p. 276-278.

Í þenna tíma var hallæri mikit á Grænlandi; hofðu menn fengið lítit <fang> þeir sem í veiðiferðir hofðu farið, en sumir eigi aptr komnir.

Sú kona var <þar> í byggð er Þorbjörg hét; hon var spákona; hon var kǫlluð lítilvǫlva.²²⁰ Hon hafði átt sér níu systur, ok var hon ein eptir á lífi.

Þat var háttr Þorbjargar á vetrum at hon fór á veizlur, ok buðu menn henni heim, mest þeir er forvitni var á um forlög sín eða árferð. Ok með því at Þorkell var þar mestr bóndi, þá þótti til hans koma at vita hvenar létta mundi óaráni þessu sem yfir stóð. Þorkell byðr spákonu þangat, ok er henni búin góð viðtaka, sem siðr var til, þá er við þess háttar konu skyldi taka: búit var henni háseti ok lagt undir hægindi; þar skyldi í vera hœnsafiðri.

En er hon kom um kveldit ok sá maðr er í móti henni var sendr, þá var hon svá búin, at hon hafði yfir sér tyglamottul blán ok var settr steinum allt í skaut ofan. Hon hafði á hálsi sér glertǫlur. Hon hafði á hofði lambskinnskofra svartan ok við innan kattskinn hvítt. Staf hafði hon í hendi, ok var á knapp; hann var búinn messingu ok settr steinum ofan um knappinn. Hon hafði um sik hnjóskulinda, ok var þar á skjóðupungur mikill; varðveitti hon þar í taufr þau er hon þurfti til fróðleiks at hafa. Hon hafði kálfskinnskúa loðna á fótum ok í þvengi langa ok sterkliga <ok> látúnskappar miklir á endunum. Hon hafði á höndum sér kattskinnglófa ok váru hvítir innan ok loðnir.

En er hon kom inn þótti ǫllum mǫnnum skylt at velja henni sœmiligar kveðjur, en hon tók því eptir <því> sem henni váru menn skapfelldir til. Tók Þorkell bóndi í hönd vísendakonunni ok leiddi hann hana til þess sætis er henni var búit. Þorkell bað hana renna þar augum yfir hjörð ok hjú ok hýbúli. Hon var fámálug um allt.

Borð váru upp tekin um kveldit, ok er frá því at segja hvat spákonunni var matbúit : henni var gǫrr grautr af kiðjamjólk, en til matar henni váru búin hjörtu ór allskonar kykvendum þeim sem þar váru til. Hon hafði messingarspón ok kníf tannskæptan, tvíhólkaðan af eiri, ok var af brotinn oddrinn.

En er borð váru upp tekin gengr Þorkell bóndi fyrir Þorbjörgu ok spýrr hversu henni virðisk þar hýbýli eða hættir manna eða hversu fljótliga hon mun þess vís verða er hann hefir spurt eptir ok menn vildu vita. Hon kveð þat ekki mundu upp bera fyrr en um morgininn, þá er hon hefði sofit þar um nóttina.

En eptir <um daginn> at áliðnum degi var henni veittr sá umbúningr sem hon skyldi hafa þá er hon skyldi se<ið>inn fremja. Bað hon fá sér konur þær sem kynni fræði þat er þyrfti til seiðinn at fremja ok Varðlokur heita; en þær konur fundusk eigi. Þá var at leitat um bæinn, ef nokkur kynni.

²²⁰ Selon Dillmann, le surnom « lítilvǫlva » viendrait du fait qu'elle serait la cadette de ses sœurs puisque ces dernières sont toutes décédées. DILLMANN, 2006, p. 170.

Þá svaraði Guðríður : «Hvárki em ek fjölkunnig né vísendakona, en þó kenndi Halldís fóstura mín mér á Islandi þat fræði er hon kallaði Varðlokur.»

Þorbjörg svaraði : «Þá ertu fróðari en ek ætlaða.»

Guðríður segir: «Þetta er þess konar atferli at ek ætla í öngum atbeina at vera, þvíat ek em kona kristin.»

Þorbjörg svarar: «Svá mætti verða at þú yrðir mönnum at liði hér um, en værir kona <ekki> at verri. En við Þorkel met ek at fá þá hluti hér til, er þarf.»

Þorkell herðir nú at Guðríði, en hon kvezk mundu gera sem hann vildi. Slógu konur hring umhverfis, en Þorbjörg uppi á seiðhjallinum. Kvað Guðríður þá kveðit sva fagrt ok vel, at engi þottisk fyrr heyrt hafa meo fegri raust kveoit, sa er þar var.

Spákona þakkar henni kvæðit; «hon hafði margar náttúrur hingat at sótt ok þótti fagrt at heyra þat er kveðit var, er áðr vildi frá oss snúask ok oss öngva hlúðni veita. En mér eru nú margir þeir hlutir auðsýnir er áðr var bæði ek ok aðrir dulðir. En ek kann þat at segja, at hallæri þetta mun ekki haldask lengr ok mun batna árangr sem várar. Sóttarfar þat sem lengi hefir <á> legit mun batna vónu bráðara, En þér, Guðríður, skal ek launa í hönd liðsinni þat sem oss hefir af <þér> staðit, þvíat þín forlög eru mér nú öll glöggsæ. Þat muntu gjaforð fá hér á Grænlandi er sœmiligast er til, þóat þér verði þat eigi til langæðar, þvíat vegar þínir liggja út til Íslands, ok mun þar koma frá þér ættbogi bæði mikill ok góðr, ok yfir þínum ættkvíslum mun skína bjartr geisli, enda far <þú> nú vel ok heil, dóttir mín.»

Síðan gengu menn at vísendakonunni ok frétti hverr eptir því sem mest forvitni var á. Var hon ok góð af frásögnum; gekk þat ok lítt í tauma, sem hon <sagði>

Þessu næst var komit eptir henni af qðrum bæ, ok fór hon þá þangat. Var <þá> sent eptir Þorbirni, því at hann vildi eigi heima vera meðan slík heiðni var framin.

Veðratta batnaði skjótt þegar er vára tók, sem Þorbjörg hafði sagt.²²¹

À cette époque, il y avait une grande famine au Groenland; les hommes qui étaient partis en expédition avaient fait mauvaise pêche et mauvaise chasse, et quelques-uns n'étaient pas revenus.

Il y avait dans la contrée une femme qui s'appelait Þorbjörg; elle était voyante (*spákona*); on l'appelait la petite voyante (*lítilvøva*). Elle avait eu neuf sœurs, mais elle seule était encore en vie.

Þorbjörg avait coutume de se rendre en hiver dans les banquets; les gens l'invitaient chez eux, en particulier ceux qui étaient désireux de connaître leur destin (*forlög sín*) ou [ce qu'apporterait] la nouvelle saison.

²²¹ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

Et, comme Porkell était le paysan le plus important du lieu, on estima qu'il lui revenait de [chercher à] savoir quand cesserait la disette qui régnait alors. Porkell invite chez lui la voyante (*spákona*), et on lui réserve un bon accueil, comme le voulait la coutume lorsqu'on recevait une telle femme: on lui avait préparé un haut siège, et on plaça sous elle un coussin, à l'intérieur duquel des plumes de poule devaient se trouver.

Et lorsqu'elle arriva, sur le soir, avec l'homme qui avait été envoyé à sa rencontre, elle était équipée de la façon suivante : elle portait un manteau noir,²²² qui était attaché sur le devant par des cordons, et tout orné de pierres depuis le haut jusqu'à l'ourlet. Elle avait au cou un collier de perles de verre. Elle avait sur la tête un bonnet en peau d'agneau noir, doublé à l'intérieur d'une fourrure de chat blanc. Elle avait à la main une canne munie d'un pommeau; elle était cerclée de laiton et était ornée de pierres, en haut, autour du pommeau. Elle avait à la taille une ceinture d'amadou, à laquelle était accrochée une grande bourse en cuir; elle y conservait les instruments de sorcellerie (*taufi*) dont elle avait besoin pour la divination (*fróðleiks*). Elle avait aux pieds des chaussures de fourrure en peau de veau, avec des lacets longs et solides qui avaient de gros boutons en laiton à leurs extrémités, Elle avait aux mains des gants en peau de chat, qui étaient fourrés de blanc à l'intérieur, avec de longs poils.

Et, quand elle entra, tout un chacun estima qu'il était de son devoir de lui adresser des salutations pleines de respect, mais elle y répondit selon les sentiments que les uns et les autres lui inspiraient. Maître Porkell prit la devineresse (*vísendakona*) par la main et la conduisit au siège qui avait été préparé à son intention. Porkell la pria de jeter les yeux (*renna þar augum*) sur son troupeau, ses gens et sa maison. À tout sujet, elle se montra chiche en paroles.

Le soir, les tables furent dressées, et il faut dire quel repas fut préparé pour la voyante (*spákona*) : on lui avait fait une bouillie [de gruau] au lait de chèvre, et pour son repas on avait accommodé les cœurs de toutes les espèces d'animaux qui se trouvaient là. Elle avait une cuiller de laiton et un couteau dont le manche en ivoire [de morse] était cerclé d'un double anneau de cuivre; sa pointe était brisée.

Mais, lorsque les tables furent enlevées, maître Porkell alla se placer devant Þorbjörg; il lui demanda ce qu'elle pensait de la maison et du comportement des uns et des autres, et dans quel délai elle connaîtra ce qu'il lui a demandé et ce que les gens voulaient savoir. Elle déclara qu'elle ne le rendrait pas public avant le lendemain matin, après avoir dormi là pendant la nuit.

²²² DILLMANN, 2006, p. 280. traduit « blán » par « bleu [foncé] » tandis que KUNZ, KENEVA, « Eirik the Red's Saga », dans *The Sagas of Icelanders: A Selection*, ed. Jane Smiley et Robert Kellogg, *World of the Sagas*, New York, London, Victoria (Australia), Toronto, Auckland (New Zealand), Penguin Books, 2000, p. 658. et GEIR T. ZOËGA, 2004. affirment que c'est « noir », et nous sommes enclines à croire la seconde traduction puisque le noir était plus facile à obtenir que le bleu, surtout le bleu foncé : on n'avait qu'à utiliser la laine de moutons noirs.

Et, le lendemain, sur la fin de la journée, on prépara à son intention l'équipement qu'elle devait avoir lorsqu'elle accomplissait le *seiðr*. Elle demanda qu'on lui amenât les femmes qui connaissaient les incantations (*fræði*) qui étaient nécessaires pour accomplir le *seiðr* et qui sont appelées les *Varðlok(k)ur* : mais il ne s'en trouvait pas. On chercha alors à travers la ferme si l'une ou l'autre [femme] les connaissait.

Guðríðr répondit alors : « Je ne suis ni versée dans la sorcellerie (*fjólkunning*) ni devineresse (*vísendakona*), et cependant ma tutrice (*fóstra*) Haldis m'a appris en Islande les incantations (*fræði*) qu'elle appelait *Varðlok(k)ur*. »

Þorbjörg répondit : « Tu possèdes donc plus de connaissances que je ne le pensais. »

Guðríðr répond : « Cet acte est tel que je n'ai en aucune manière l'intention de vous prêter assistance, car je suis chrétienne, »

Þorbjörg répond : « Il se pourrait que de cette façon tu viennes en aide aux gens, et tu ne serais pas plus mauvaise femme pour autant. Et je m'en remets à Þorkell pour obtenir ce qui est nécessaire dans cette affaire. »

Þorkell presse alors Guðríðr [d'accepter], et elle déclare qu'elle fera comme il le veut. Les femmes formèrent alors un cercle tout autour, tandis que Þorbjörg <était assise> en haut de l'échafaud du *seiðr*. Guðríðr déclama alors le chant (*kveðið*) d'une manière si belle et si accomplie que personne n'estima l'avoir entendu chanter d'une voix plus belle qu'il ne venait de l'être.

La prophétesse (*spákona*) la remercie pour le chant (*kveðið*) ; « elle avait attiré ici de nombreux esprits (*náttúrun*) et il <leur> paraissait agréable d'entendre ce qui avait été chanté, <eux> qui auparavant voulaient se détourner de nous et nous refuser toute obéissance, et à présent de nombreuses choses m'apparaissent (*auðsynir*) clairement, qui auparavant étaient cachées (*dulðir*) pour moi comme pour d'autres. Et je peux dire ceci : cette famine ne durera pas plus longtemps, et la situation s'améliorera avec l'arrivée du printemps. La maladie qui a longtemps sévi guérira plus vite qu'on aurait pu l'espérer. Et toi, Guðríðr, je vais aussitôt te récompenser de l'aide que tu nous as apportée, car ton destin (*forlög*) m'apparaît désormais très clairement. Tu feras ici au Groenland le mariage le plus glorieux, même s'il ne sera pas de longue durée, car ton chemin te conduit en Islande. Et, là, il sortira de toi une grande et noble lignée, et sur tes descendants brillera un rayon éclatant, à présent, salut et bonne chance, ma chère fille ! »

Ensuite les gens s'approchèrent de la devineresse (*vísendakona*), et chacun l'interrogea sur ce qu'il était le plus désireux d'apprendre. Elle se montra toute disposée à répondre, et rares furent ses prédictions qui ne se réalisèrent pas.

Ensuite on vint d'une autre ferme pour la querir, et elle se mit alors en route. On envoya alors chercher Þorbjörn qui n'avait pas voulu être présent pendant qu'on se livrait à un tel paganisme.

Dès l'arrivée du printemps, le temps s'améliora rapidement, comme Þorbjörg l'avait dit.²²³

Le texte nous apprend que la *vǫlva* Þorbjörg se déplaçait au cours de l'hiver afin de prédire l'avenir. Elle utilisait pour ce faire un rituel de *seiðr* divinatoire. Le récit détaille le costume et toutes les actions de la *vǫlva*, de son arrivée à son départ, en passant par le repas et les discussions auxquelles elle prit part. Plusieurs informations qui auraient été utiles pour l'étude du *seiðr* sont mises sous silence, en particulier l'état de conscience de la ritualiste, les raisons pour lesquelles elle exige de passer la nuit sur place avant le rituel, et la teneur et l'utilité du *varðlok(k)ur* (chant) pour le rituel.

***Laxdæla saga* 35, 37 et 76**

Aux chapitres 35 et 37, après que de nouveaux venus, la famille de Kotkell, sa femme Gríma et leurs fils se furent installés dans le Laxardal (en Islande), les habitants de la région se rendirent compte que cette famille ne leur apportait que des ennuis. Cette famille utilisait des moyens para-normaux afin de parvenir à leurs fins, c'est-à-dire voler leurs voisins et, à quelques reprises, tuer.

Kotkell hét maður er þá hafði út komið fyrir litlu. Gríma hét kona hans. Þeirra synir voru þeir Hallbjörn slíkisteinsauga og Stígandi. Þessir menn voru suðureyskir. Öll voru þau mjög fjölkunnig og hinir mestu seiðmenn. Hallsteinn goði tók við þeim og setti þau niður að Urðum í Skálmarrfirði og var þeirra byggð ekki vinsæl.

[...]

En eftir um vorið kom Ingunn móðir Þórðar vestan af Skálmarnesi. Hann tók vel við henni. Hún kvaðst vilja ráðast undir áraburð Þórðar. Kvað hún Kotkel og konu hans og sonu gera sér óvært í fjárránum og fjölkynngi en hafa mikið traust af Hallsteini goða. Þórður veikst skjótt við þetta mál og kvaðst hafa skyldu rétt af þjófum þeim þótt Hallsteinn væri að móti, snarast þegar til ferðar við tíunda mann. Ingunn fór og vestur með honum. Hann hafði ferju úr Tjaldanesi. Síðan héldu þau vestur til Skálmarness.

Þórður lét flytja til skips allt lausafé það er móðir hans átti þar en smala skyldi reka fyrir innan fjörðu. Tólf voru þau alls á skipi. Þar var Ingunn og önnur kona. Þórður kom til bæjar Kotkels með tíunda mann. Synir þeirra Kotkels voru eigi heima. Síðan stefndi hann þeim Kotkeli og Grímu og sonum þeirra um þjófnað og fjölkynngi og lét varða skóggang. Hann stefndi sökum þeim til alþingis og fór til skips eftir það. Þá komu þeir Hallbjörn og Stígandi heim er Þórður var kominn frá landi og þó skammt.

²²³ Traduction d'après DILLMANN, 2006, p. 279-286., avec corrections de l'auteur.

Sagði Kotkell þá sonum sínum hvað þar hafði í gerst. Þeir bræður urðu óðir við þetta og kváðu menn ekki hafa fyrr gengið í berhögg við þau um svo mikinn fjandskap. Síðan lét Kotkell gera seiðhjall mikinn. Þau færðust þar á upp öll. Þau kváðu þar fræði sín en það voru galdrar. Því næst laust á hríð mikilli.

Það fann Þórður Ingunnarson og hans förunautar þar sem hann var á sæ staddur og til hans var gert veðrið. Keyrir skipið vestur fyrir Skálmarnes. Þórður sýndi mikinn hraustleik í sæliði. Það sáu þeir menn er á landi voru að hann kastaði því öllu er til þunga var utan mönnum. Væntu þeir menn er á landi voru Þórði þá landtöku því að þá var af farið það sem skerjóttast var. Síðan reis boði skammt frá landi sá er engi maður mundi að fyrri hefði uppi verið og laust skipið svo að þegar horfði upp kjölurinn. Þar drukknaði Þórður og allt föruneyti hans en skipið braut í spón og rak þar kjölinn er síðan heitir Kjalarey. Skjöld Þórðar rak í þá ey er Skjaldarey er kölluð. Lík Þórðar rak þar þegar á land og hans förunauta. Var þar haugur orpinn að líkum þeirra þar er síðan heitir Haugsnes.²²⁴

A man named Kotkel had only recently immigrated to Iceland, along with his wife, Grima, and their sons Hallbjorn Slickstone-eye and Stigandi. They were from the Hebrides, all of them skilled in witchcraft (*fjölkyng*) and accomplished magicians (*seiðmenn*). Hallstein had received them on their arrival and settled them at Urdir in Skalmarfjord, where their presence was anything but welcome.

[...]

The winter passed without event, but in the spring Thord's mother Ingunn came from her farm at Skalmarnes to visit him. Thord welcomed his mother warmly. She said she had come to him for help and protection, as Kotkel and his wife and sons were making her life miserable, stealing her livestock and practising sorcery (*fjölkyngi*) under the protection of Hallstein the Godi. Thord responded at once and said he would not allow these thieves to get away with this even if Hallstein opposed him. He got ready to travel west immediately with Ingunn and nine others to accompany him. He took a ferry from Tjaldanes and they continued west to Skalmarnes.

Thord had all the property there which belonged to his mother loaded on the ferry and ordered men to herd the livestock overland. There were twelve of them aboard the boat, including Ingunn and one other woman. Thord rode to Kotkel's farm with nine men. Kotkel's two sons were not at home. Before witnesses, Thord charges Kotkel and his wife and sons with theft and sorcery (*fjölkyngi*), an offence punishable by full outlawry. They would have to answer the charges at the Althing. This accomplished he went back to the boat. Hallbjorn and Stigandi returned home just after Thord and the others had set sail, and were only a short distance from shore. Kotkel told his sons what had happened. The two brothers were furious and claimed none of their enemies had ever dared treat them like this. Kotkel then prepared a high platform for witchcraft

²²⁴ ICELANDIC SAGA DATABASE, *Laxdæla saga*, http://www.sagadb.org/laxdaela_saga. chap. 35.

(*seiðhjall*) which they all mounted. Then they chanted powerful incantations (*galdrar*), which were sorcery. A great blizzard came up.

Thord Ingunnarson and his companions at sea felt how the force of the weather was directed at them and the ship was driven west beyond the headland at Skalmarnes. Thord struggled valiantly on board the ship. People on shore saw him throw everything overboard that could weigh the ship down except the travellers themselves. They expected that the ship would be able to make land after that, as they had passed the worst of the skerries, but all of a sudden a breaker rose where no one could ever recall having seen a skerry and rammed the ship so that it capsized at once. Thord and all his companions were drowned and the ship smashed into small pieces, the keel washing ashore on an island which has since been called Kjalarey (Keel Island). Thord's shield drifted ashore on an island called Skjaldarey (Shield Island). His body and the bodies of his companions drifted ashore directly afterwards and are buried in a mound at Haugsnes (Mound point).²²⁵

Kotkell et sa famille utilisa une plateforme, que l'auteur appelle le *seiðhjall*, pour effectuer leur rituel. Ceci rappelle sans problème le même *seiðhjall* que Þorbjörg lítilvölva utilisa dans l'*Eiríks saga rauða*, même si la forme exacte que devait prendre cette structure est inconnue. La vitesse à laquelle la plateforme est montée permet de comprendre que les éléments du *seiðhjall* étaient facilement disponibles, du moins dans la maison de Kotkell et dans le cas précédent de Þorbjörg lítilvölva. Il pourrait s'agir ici d'un moyen de surélever le ou la ritualiste par rapport à l'assistance.

Plus loin, au chapitre 37, la famille de Kotkell utilisa un chant pour attirer leur victime hors de la maison. Le résultat pour celle-ci fut une mort instantanée.

Fór Þorleikur nú á fund landseta sinna, Kotkels og Grímu, og bað þau gera nokkurn hlut þann er Hrúti væri svívirðing að. Þau tóku undir þetta léttlega og kváðust þess vera albúin. Síðan fer Þorleikur heim.

En litlu síðar gera þau heimanferð sína Kotkell og Gríma og synir þeirra. Það var um nótt. Þau fóru á bæ Hrúts og gerðu þar seið mikinn. En er seiðlætin komu upp þá þóttust þeir eigi skilja er inni voru hverju gegna mundi. En fögur var sú kveðandi að heyra. Hrútur einn kenndi þessi læti og bað engan mann út sjá á þeirri nótt "og haldi hver vöku sinni er má og mun oss þá ekki til saka ef svo er með farið."

En þó sofnuðu allir menn. Hrútur vakti lengst og sofnaði þó.

Kári hét son Hrúts er þá var tólf vetra gamall og var hann efnilegastur sona Hrúts. Hann unni honum mikið. Kári sofnaði nær ekki því að til hans

²²⁵ KUNZ, « The Saga of the People of Laxardal », p. 333-336. Nous n'avons pu trouver de traduction en français pour cette saga.

var leikur ger. Honum gerðist ekki mjög vært. Kári spratt upp og sá út. Hann gekk á seiðinn og féll þegar dauður niður.

Hrútur vaknaði um morguninn og hans heimamenn og saknaði sonar síns. Fannst hann örendur skammt frá durum. Þetta þótti Hrúti hinn mesti skaði og lét verpa haug eftir Kára.²²⁶

Thorleik then approached his tenants, Kotkel and Grima, to ask them to take some action to discredit Hrut. They agreed readily and promised to get right to work. Thorleik returned home and shortly afterwards Kotkel, Grima and their sons set out at night for Hrut's farm, where they began to practise strong magic rites (*seið mikinn*). As the magic proceeded, the inhabitants of the farmhouse were puzzled by the sounds. The chants were sweet to the ear.

Only Hrut realized what the sounds meant and told his household that no one was to leave the house to see what was going on, 'but everyone is to remain awake, if he possibly can, and if we manage to do so no harm will come to us'.

Eventually, however, they all fell asleep. Hrut's son Kari was twelve years old at the time and the most promising of his children. He was a great favourite with his father. Kari slept lightly and uneasily, as the incantations were directed at him. Eventually he sprang to his feet and looked outside. He went outside into the magic (*seiðinn*) and was struck dead immediately. The next morning Hrut awoke, along with the rest of his household, to find his son was missing. His dead body was found a short distance from the entrance to the house. It was a great blow to Hrut and he had a burial mound made for Kari.²²⁷

Quelques éléments ressortent de ce texte. Le premier, vu son âge avancé (il avait 80 ans), Hrut avait peut-être déjà fait l'expérience de ce rituel auparavant. Cela expliquerait son avertissement de ne pas regarder dehors et de rester éveillé. Ensuite, le rituel eut lieu la nuit, ce qui fait croire que ce temps de la journée devait être plus favorable pour effectuer de telles pratiques. Enfin, une seule personne était visée, le fils favori de Hrut, et la réaction de celui-ci (difficulté à dormir et lever brusque) laisse croire que le chant pouvait attirer le *hamr* (forme que prend l'âme, voir p. 114) ou l'*hugr* (âme, essence, voir p. 115) d'un individu, ou encore que les *seiðmen* avaient demandé à une entité du monde-autre d'aller le chercher. Ceci est donc très proche d'une approche chamanique de l'âme selon laquelle celle-ci peut être manipulée à loisir par quiconque connaît la technique ou cultive les liens nécessaires avec des êtres non humains.

²²⁶ ICELANDIC SAGA DATABASE, *Laxdæla saga*, chap. 37.

²²⁷ KUNZ, « The Saga of the People of Laxardal », p. 340-341.

Le dernier extrait ne raconte pas un rituel mais décrit la découverte du squelette d'une *völva* (voyante) qui aurait utilisé le *seiðr*.

Lors de cet épisode, Guðrún, une chrétienne, priait tous les soirs avec Herdis Bolladottir. Cette dernière rêva qu'une femme portant une cape tissée et une coiffe pliée l'approcha, l'air peu avenant. La femme lui dit :

Guðrún gerðist trúkona mikil. Hún nam fyrst kvenna saltara á Íslandi. Hún var löngum um nætur að kirkju á bænum sínum. Herdís Bolladóttir fór jafnan með henni um næturnar. Guðrún unni mikið Herdís.

Það er sagt einhverja nótt að meyna Herdís dreymdi að kona kæmi að henni. Sú var í vefjarskikkju og faldin höfuðdúki. Ekki sýndist henni konan svípleg.

Hún tók til orða: "Seg þú það ömmu þinni að mér hugnar illa við hana því að hún bröltir allar nætur á mér og fellir á mig dropa svo heita að eg brenn af öll. En því segi eg þér til þessa að mér líkar til þín nokkuru betur en þó svífur enn nokkuð kynlegt yfir þig. En þó mundi eg við þig semja ef mér þætti eigi meiri bóta vant þar sem Guðrún er."

Síðan vaknaði Herdís og sagði Guðrúnu drauminn. Guðrúnu þótti góður fyrirburðurinn. Um morguninn eftir lét Guðrún taka upp fjalar úr kirkjugólfinu þar sem hún var vön að falla á knébeð. Hún lét grafa þar niður í jörð. Þar fundust undir bein. Þau voru blá og illileg. Þar fannst og kinga og seiðstafur mikill. Þóttust menn þá vita að þar mundi verið hafa völuleiði nokkuð. Voru þau bein færð langt í brott þar sem síst var manna vegur.²²⁸

Gudrun became very religious. She was the first Icelandic woman to learn the Psalter, and spent long periods in the church praying at night. Herdis Bolladottir usually went with her to her nightly prayers, and Gudrun loved Herdis dearly. It is said that one night young Herdis dreamed that a woman approached her. She wore a woven cape and a folded head-dress, and her expression was far from kindly.

She said to Herdis, 'Tell your grandmother that I care little for her company; she tosses and turns on top of me each night and pours over me tears so hot that I burn all over. I am telling you this because I prefer your company, although you have a strange air about you. All the same I could get along with you, if the distress caused me by Gudrun were not so great.'

Herdis then awoke and told Gudrun her dream. Gudrun thought it was a revelation and the following morning she had the floorboards in the church removed at the spot where she was accustomed to kneel in prayer and the ground below dug up. There they found bones, which were blackened and horrible, along with a chest pendant and a large

²²⁸ ICELANDIC SAGA DATABASE, *Laxdæla saga*, chap. 76.

magician's staff (*seiðstafur mikill*). People then decided that a prophetess (*vp/va*) must have been buried there. The bones were moved to a remote place little frequented by men.²²⁹

Plusieurs éléments retiennent l'attention ici. Tout d'abord, le *seiðstafur* (« bâton-*seiðr* ») était directement associé à la *vp/va* et à aucune autre ritualiste. En d'autres mots, seule la *vp/va* était réputée avoir un tel bâton. Ensuite, les anciens Scandinaves croyaient que l'âme survivait à la mort et restait associée aux os, comme l'âme-vie des Sâmes (voir p. 182). L'âme de la *vp/va* devenait un esprit qui pouvait visiter les vivants. Enfin, le rêve était utilisé comme moyen de communication entre les entités non humaines et les humains.

2. Société

Toute étude du *seiðr* ne peut se faire sans considérer la toile de fond du rituel, c'est-à-dire la société et le territoire dans laquelle les pratiquants ont évolué. Cela inclut la place du rituel parmi les autres et en relation avec les divers concepts qui y sont reliés. Depuis l'étude de Reichborn-Kjennerud en 1928 sur l'arrière-plan psychologique du *seiðr*,²³⁰ d'autres auteurs se sont consacrés à des problématiques qui y sont reliées, notamment : la toponymie et l'idée que les noms de lieux sacrés correspondent à des endroits où avaient lieu des rituels,²³¹ la place des rituels et des concepts attachés dans la société,²³² le rôle de la « sorcellerie dans la cosmologie nordique,²³³ et le calendrier rituel lui-même.²³⁴

Origines et mode de vie

Les premiers habitants du sud de la Scandinavie étaient des bandes de chasseurs-cueilleurs arrivés vers 6000 av. E.C. avec le retrait des glaciers. Peu est

²²⁹ KUNZ, « The Saga of the People of Laxardal », p. 418-419.

²³⁰ REICHBORN-KJENNERUD, 1928.

²³¹ AAKJÆR, S., « Hilla, Hleiðra og Skialf », dans *Studier tilegnede Verner Dahlerup paa femoghalvfjerdsdaarsdagen den 31. oktober, 1934*, ed. Verner Dahlerup et Danske Folkemaal., København, Universitetsforlaget i Aarhus, 1934.

²³² HÖFLER, OTTO, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, Wien, Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1973.

²³³ VRIES, JAN DE, *Contributions to the Study of Othin*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, Societas i. e. Academia scientiarum fennica, 1931.

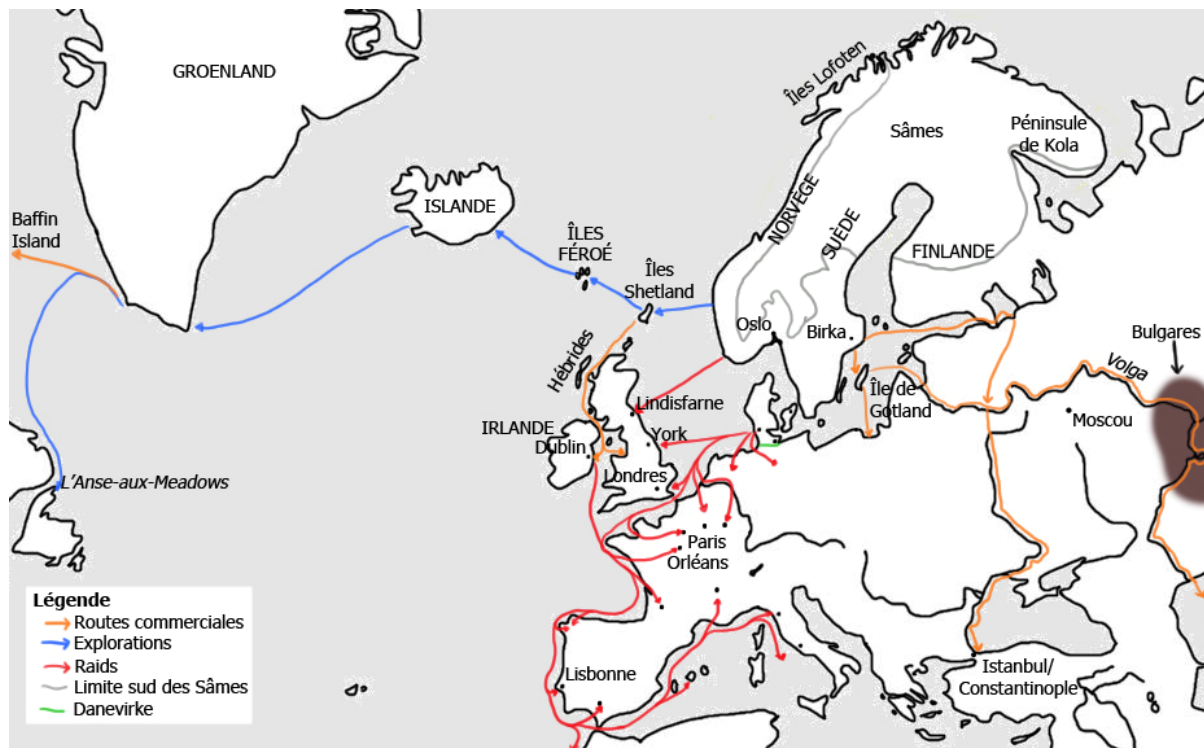
²³⁴ GUNNELL, 1995.

connu sur ces peuples avant l'âge du fer romain (1 à 400 E.C. environ). C'est à ce moment que des chefs-lieux et des lieux de culte furent développés. Un plus grand nombre de tombes de guerriers plus fastueuses (surtout au Danemark, mais aussi quelques-unes dans le sud de la Suède, dans l'ouest de la Norvège, et au nord d'Oslo) et de trésors enfouis de cette époque ont été trouvés. Ceci fait croire à l'émergence d'une aristocratie guerrière et à une centralisation politique.²³⁵ La période des Vikings (de 792 à 1066) donna une mauvaise réputation aux habitants du Nord. Cette période n'eut toutefois pas l'apanage des raids et des effusions de sang. En effet, selon Haywood, les Hérules (installés dans le Jutland au Danemark) firent des incursions en Frise (actuels Pays-Bas) dès 287 E.C., et en Espagne vers 455 et 460, tandis que les Danois se rendirent en Frise vers 528 et 570. Leurs descendants perpétuèrent donc une tradition vieille de quelques siècles.²³⁶ Pour Clements, la Grande-Bretagne fut attaquée à maintes reprises par divers peuples au moins cent ans av. E.C.²³⁷

²³⁵ HAYWOOD, JOHN, *The Penguin Historical Atlas of the Vikings*, London et New York, Penguin Books, 1995, 144 p., p. 24.

²³⁶ HAYWOOD, 1995, p. 24.

²³⁷ CLEMENTS, JONATHAN, *A Brief History of the Vikings : The Last Pagans or the First Modern Europeans?*, New York, Carroll & Graf Publishers, 2005, p. 3.



Carte 3.1. Routes des anciens Scandinaves et territoire sâme. (Inspiré de HAYWOOD, 1997, p. 162-163 et de HAYWOOD, 1995, p. 35)

Le *Danevirke*, un rempart au sud du Danemark actuel, fut construit lors de la période des Vendel (600 à 800 environ) afin de protéger cette région.²³⁸ Les fouilles faites en 2012 près de Fölsing en Allemagne (mais appartenant auparavant au Danemark) démontrent qu'il s'agit probablement du site de Sliesthorp, une ville de l'élite danoise du IX^e siècle située à l'intérieur du *Danevirke*. Ce site démontre aussi que les villes et villages étaient probablement spécialisés, l'élite se rassemblant dans un village tandis que les marchands en fondaient un autre. Dobat²³⁹ croit que les nobles avaient planifié l'érection de la ville d'Hedeby, située quelques kilomètres plus loin. Cette découverte corroborerait l'idée que certaines villes marchandes de l'ère des Vikings aient été l'œuvre des dirigeants, qui préféraient habiter ailleurs.

L'agriculture et l'élevage en Scandinavie furent adaptés aux conditions climatiques et environnementales de la région. Ceci aida les anciens Scandinaves à diversifier ou à spécialiser leurs activités selon le cas. Les Svear et les Götar de la Suède

²³⁸ HAYWOOD, 1995, p. 24.

²³⁹ Dans EBDUP, NIELS, « Legendary Viking Town Unearthed », Science Nordic, <http://sciencenordic.com/legendary-viking-town-unearthed>.

actuelle et qui vivaient dans les forêts combinèrent l'agriculture avec la chasse, la pêche et le commerce avec les Sâmes et les Finlandais. Ceux des îles de la Baltique fondèrent des centres commerciaux importants, tels que Birka et l'île de Gotland. Les Danois développèrent des villages fermiers et des villes côtières commerciales. Les Norvégiens combinèrent l'élevage avec la pêche. Ceux qui vivaient le plus au nord développèrent une économie jumelée avec les Sâmes.²⁴⁰

Chaque groupe eut ses routes de prédilection. Les Suédois commercèrent sur la Volga en Russie, allant jusqu'à Byzance et aux routes de la soie. Les Danois et les Norvégiens préférèrent piller la côte est de l'Angleterre et la côte ouest de la France, ainsi que l'Espagne et la Sicile. Les Norvégiens se rendirent aussi plus à l'ouest, dans les îles Féroé, Hébrides et Shetland, jusqu'en Irlande, en Islande, au Groenland et, éventuellement, ce qu'ils appelèrent le Vinland (site actuel de l'Anse-aux-Meadows, à la pointe nord-est de Terre-Neuve).²⁴¹

Les différents groupes s'installèrent et importèrent leur mode de vie et leur économie là où ils ne firent face à aucune résistance et où le territoire n'était pas encore occupé. Ailleurs, ils tentèrent de commercer avec les peuples qu'ils rencontrèrent. Selon Clements, il est possible que les premiers raids sur l'Angleterre aient commencé suite à des voyages commerciaux. En d'autres mots, des commerçants auraient passé quelques mois ou quelques semaines dans un lieu intéressant, auraient parlé des richesses de ce lieu à des proches qui auraient décidé ensuite d'aller les chercher.²⁴²

Les raids aidant, les victimes négocièrent avec leurs assaillants et offrirent de payer des taxes pour que la situation se calme ou encore pour que les assaillants protègent le territoire. C'est ce qui se passa lors de l'institution du Danelaw dans la région de York²⁴³ et lors de la création du duché de Normandie avec Rollon.²⁴⁴

²⁴⁰ DUBOIS, 1999, p. 17.

²⁴¹ GRAHAM-CAMPBELL, 1980/1989; JONES, GWYN, *A History of the Vikings*, 2nd ed., Oxford Paperbacks, Oxford et New York, Oxford University Press, 1984; CLEMENTS, 2005; ROESDAHL, ELSE, *The Vikings*, 2nd ed., Londres et New York, Penguin Books, 1998.

²⁴² CLEMENTS, 2005, p. 9.

²⁴³ Pour de plus amples informations sur ce sujet, voir JONES, 1984, p. 421-424.

²⁴⁴ NEVEUX, FRANÇOIS, *La Normandie des ducs aux rois, Xe-XIIe siècle*, Rennes, Editions Ouest-France, 1998, p. 22-26; ABBON et HENRI WAQUET, *Le Siège de Paris par les Normands : Poème du IX^e*

La société des anciens Scandinaves sur la péninsule était selon Clements, Haywood et Graham-Campbell²⁴⁵ beaucoup plus pacifique que l'image de guerriers sanguinaires habituelle. Elle était composée principalement d'agriculteurs et d'éleveurs, ainsi que d'artisans et de commerçants.

Les vestiges de villes telles que Birka (Suède), Kaupang (Norvège), Hedeby (aujourd'hui en Allemagne mais appartenant autrefois au Danemark), Roskilde (Danemark), Dublin (Irlande) et York (Angleterre) démontrent un commerce florissant et l'importance des voies navigables. La majorité des habitations, des villages et des villes furent érigées près des cours d'eau et des mers afin de tirer profit de ces voies navigables, plus faciles d'accès et moins dispendieuses (en argent et en temps) que la construction de routes.



Figure 3.1. Bouddha trouvé à Helgö (Suède).
(SHM 25514)

Les comptoirs commerciaux établis par les anciens Scandinaves sont aujourd'hui riches en artefacts provenant de diverses régions de l'Europe de l'ouest à l'Asie. Par exemple, les archéologues trouvèrent un petit Bouddha datant du VI^e ou du VII^e siècle à Helgö (Suède, Figure 3.1), prouvant que les anciens Scandinaves avaient accès aux ressources d'Asie, possiblement via les routes de la Soie.²⁴⁶ En 921,²⁴⁷ le diplomate arabe Ibn Fadlān rencontra des « Rūs », des commerçants Scandinaves, sur les rives de la Volga.²⁴⁸ De plus, une inscription runique (écriture retrouvée un peu partout en Scandinavie). fut découverte dans l'église Hagia Sophia à Istanbul.²⁴⁹ Pour

se rendre jusqu'à Byzance, les anciens Scandinaves empruntèrent les voies maritimes et portèrent leurs bateaux lorsque nécessaire.²⁵⁰

siècle, ed. Louis Halphen, trans. Henri Waquet, Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1964; repr., 2e édition.

²⁴⁵ CLEMENTS, 2005; HAYWOOD, 1995; GRAHAM-CAMPBELL, 1980/1989.

²⁴⁶ HAYWOOD, 1995, p. 10.

²⁴⁷ IBN FADLĀN, « Récit de voyage (*Risāla*) », p. 28, note 22.

²⁴⁸ IBN FADLĀN, « Récit de voyage (*Risāla*) », p. 58-64.

²⁴⁹ GRAHAM-CAMPBELL, 1980/1989, p. 162-163.

²⁵⁰ GRAHAM-CAMPBELL, 1980/1989, p. 108.

Du côté ouest, ils fondèrent ou s'installèrent dans des villes et les firent prospérer (c'est le cas de York en Angleterre), ou encore établirent un comptoir commercial (comme à Dublin en Irlande).²⁵¹

Parallèlement à l'instauration de comptoirs commerciaux en Europe et en Asie, les anciens Scandinaves explorèrent les îles de l'Atlantique Nord et les colonisèrent là où ils ne firent face à aucune résistance. Ils emmenèrent leurs animaux, leurs esclaves pris en route chez les descendants des Celtes britanniques, ainsi que leurs coutumes et leurs croyances, jusqu'aux îles Hébrides et Shetland, dans les Féroé, en Islande, au Groenland, et au Vinland.²⁵²

La couche de *tephra* (cendres volcaniques) due à une éruption volcanique en 871±2 ans correspond aux premières couches d'habitation sur l'île d'Islande.²⁵³ L'histoire de la colonisation de cette île et de la société islandaise est relativement bien connue puisque la tradition orale a été transcrite dans les sagas et le *Landámabókr* (*Livre de la colonisation d'Islande*), sans pour autant fournir un portrait authentique ou complet du passé.

Organisation sociale

Un des facteurs qui a permis et a incité l'expansion des anciens Scandinaves est leur structure sociale, hiérarchique et plus ou moins divisée en trois grandes classes.

Division de la société

Selon Dumézil,²⁵⁴ toutes les sociétés dites indo-européennes étaient divisées en trois grandes classes sociales fondées sur la fonction des individus dans la société. Celles-ci sont les prêtres, les guerriers et les producteurs. La société scandinave préchrétienne ne fait pas exception à cette description. Cependant, les trois classes

²⁵¹ GRAHAM-CAMPBELL, 1980/1989, p. 100.

²⁵² FITZHUGH, WILLIAM W., ELISABETH I. WARD, et NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY (U.S.). eds., *Vikings : The North Atlantic Saga*, Washington, Smithsonian Institution Press in association with the National Museum of Natural History, 2000, p. 190.

²⁵³ VÉSTEINSSON, ORRI, « The Archaeology of *Landnám* », dans *Vikings : The North Atlantic Saga*, ed. William W. Fitzhugh, Elisabeth I. Ward, et National Museum of Natural History (U.S.). Washington, Smithsonian Institution Press in association with the National Museum of Natural History, 2000, p. 164.

²⁵⁴ DUMÉZIL, 1958.

décrites dans la *Rigspula*²⁵⁵ et retrouvées dans la société, soient les *jarl*, les *boendr* et les *brall*, reflètent très peu cette division. Les *jarl* étaient les chefs et avaient les connaissances religieuses, juridiques et administratives, les *boendr* étaient des hommes libres qui cultivaient la terre, et les *brall* vivaient de l'élevage des pourceaux et des chèvres, ainsi que de l'agriculture, mais ils étaient considérés comme des esclaves.²⁵⁶

Les rôles masculins de la société reflétaient partiellement cette division trifonctionnelle. Tout comme dans le mythe, les *jarl* détenaient les connaissances religieuses, en particulier l'utilisation des runes à des fins de sorcellerie, ainsi que les lois, et ils administraient leur territoire. C'est de leurs rangs qu'étaient issus les rois. Ces derniers avaient parfois gagné leur place suite à des batailles, comme ce fut le cas d'Ólafr Tryggvason en 955.²⁵⁷ Le reste de la société était divisée entre les hommes libres et les esclaves. La différence entre les deux groupes était le degré de liberté et la possibilité d'être propriétaire ou non de la terre qu'ils cultivaient.

L'*Islendiga saga* (les sagas islandaises) rapporte aussi que la société était stratifiée, que seuls les *jarl* avaient le loisir d'acquérir des connaissances intellectuelles. Certains individus étaient plus doués²⁵⁸ que d'autres dans certains domaines. Ces dons personnels, tels que connaître et réciter des lois ou écrire et réciter de la poésie, leur conférait un pouvoir individuel.

Les *jarl* avaient le monopole politique, juridique et religieux et ils formaient la noblesse guerrière. Les *boendr* avaient aussi le droit de porter des armes. À preuve, le *Grágás* (livre des lois islandaises du XIII^e siècle) contient une section entière consacrée aux duels et à l'homicide. Celui-ci légifère entre autres les cas où un homme ne peut pas poursuivre un autre pour un « accident » lié à l'utilisation d'armes.²⁵⁹ La fonction guerrière était par conséquent répartie entre les *jarl* et les *boendr*, contrairement à ce que Dumézil ait compris de la société scandinave préchrétienne.

²⁵⁵ Mythe faisant partie de l'*Edda poétique*.

²⁵⁶ LARRINGTON, 1996, p. 246-252.

²⁵⁷ HAYWOOD, 1995, p. 14 et 29.

²⁵⁸ On a ici l'idée d'un don personnel, parfois transmis.

²⁵⁹ DENNIS, ANDREW, PETER GODFREY FOOTE, et RICHARD PERKINS, *Laws of Early Iceland : Grágás, the Codex Regius of Grágás, With Material From Other Manuscripts*, University of Manitoba Icelandic Studies., Winnipeg, Canada, University of Manitoba Press, 1980, p. 155 K192; GUNNAR KARLSSON, KRISTJÁN SVEINSSON, et MÖRÐUR ÁRNASON, *Grágás : lagasafn íslenska þjóðveldisins*, Reykjavík, Mál og menning, 1992/2001, p. 235 #234.

Guerriers

L'histoire des anciens Scandinaves est partiellement fondée sur ce que les étrangers, en tant que victimes, écrivirent à leur sujet. Ces étrangers, européens pour la plupart, reconnurent la férocité de leurs assaillants parce que ces derniers utilisaient des tactiques, des armes et des moyens psychologiques à la fois semblables et différents de ceux des européens de l'époque. Ce n'était pas parce qu'ils étaient incapables de se défendre ou que les anciens Scandinaves étaient supérieurs en nombre. Stephenson confirme que les anciens Scandinaves furent influencés par les peuples qu'ils attaquèrent (au niveau religieux et social) tout en influençant ces derniers dans d'autres domaines, par exemple dans la construction de nouveaux systèmes de défense du territoire.²⁶⁰

Stephenson, tel que cité plus bas (p. 51), rejette les sagas comme source d'information valide pour reconstituer les techniques guerrières du temps des Vikings. Il rejette aussi l'existence des *berserkr*, ces guerriers-fauves²⁶¹ qui se seraient battus en portant des peaux d'ours ou, parfois, entièrement nus. Selon la croyance populaire, ces guerriers sans peur étaient empreints d'une frénésie guerrière meurtrière. Samson nuance toutefois la valeur des sagas et de la poésie scaldique pour étudier les *berserkr*. Il faut non pas rejeter ces textes mais bien les approcher « avec de prudentes réserves »²⁶² puisque la tradition orale a pu déformer les histoires, ou encore des strophes ont pu être oubliées. Le pas entre le mythe du *berserkr* et la réalité ne peut être franchi, si toutefois il le peut, qu'avec d'extrêmes précautions, peu importe les sources utilisées.²⁶³

Pour Haywood, le *berserkr* était un guerrier féroce qui, avant de se battre, entrait dans une rage proche de la transe (« trancelike rage »).²⁶⁴ Il pouvait hurler comme un loup et mordre son bouclier, ce qui lui donnait la force et la férocité d'un animal. Il se battait sans armure. Il ne ressentait aucune douleur lorsqu'il était blessé.

²⁶⁰ STEPHENSON, 2012, p. 17.

²⁶¹ Pour reprendre l'expression dans SAMSON, VINCENT, *Les Berserkr : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings, VIe-XIe siècle*, Histoire et civilisations, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011.

²⁶² SAMSON, 2011, p. 28.

²⁶³ SAMSON, 2011, p. 31-32.

²⁶⁴ HAYWOOD, 2000, p. 31.

Les anciens Scandinaves croyaient qu'Óðinn leur octroyait leurs pouvoirs. Dans les sagas, les *berserkr* sont des hors-la-loi ou des gardes du corps et sont décrits de manière stéréotypée : ils font peur, mais le héros le vainc toujours.²⁶⁵ Ils étaient toujours dangereux et avaient tendance à entrer dans une rage incontrôlable, le *berserksgangr* (« entrer dans une rage de *berserkr* »), qui était interdit par la loi (*Grágás* islandais du XII^e siècle).²⁶⁶

Selon une interprétation apportée en 1860 par Sveinbjörn Egilsson, le terme *berserkr* voudrait dire « peau-d'ours », ce qui le rapprocherait de *úlfheðnar*, « peau-de-loup ».²⁶⁷ Ceci fait en sorte que la représentation d'un homme portant la peau ou le masque d'un animal (ou parfois les deux), comme sur le casque de Torslunda (Danemark), est souvent interprétée comme un *berserkir* ou un *úlfheðinn*. Selon Lindow, les tenants de cette étymologie vont jusqu'à voir l'existence d'un culte à Óðinn remontant à un culte guerrier Indo-européen. Lindow ne sait pas si un tel culte a véritablement existé. Il conçoit qu'Óðinn en serait certainement le personnage central si tel était le cas. Une seconde étymologie traduirait *berserkr* par « sans-chemise », ou « sans-armure »,²⁶⁸ ce que supporte l'*Ynglinga saga* 6 :

[...] en hans menn fóru brynjlausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkið, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.²⁶⁹

[...] ses hommes à lui, en revanche, allaient sans broigne et ils étaient furieux comme des chiens ou des loups; ils mordaient leurs boucliers, et ils étaient forts comme des ours ou des taureaux; ils tuaient autrui, mais ni le feu ni le fer ne leur faisait de mal. On appelait cela la « fureur des guerriers-fauves ».²⁷⁰

L'emploi le plus ancien du terme *berserkr* remonte à la fin du IX^e siècle, dans l'*Haraldskvæði* de Thorbjörn *hinn ríki*, où il décrit une troupe de guerriers au service d'Harald-à-la-belle-chevelure (Harald Fairhair). Tacite décrit dans sa *Germania* plusieurs troupes guerrières similaires. Des guerriers habillés de peaux d'animaux sont

²⁶⁵ HAYWOOD, 2000, p. 31; LINDOW, 2001, p. 76.

²⁶⁶ HAYWOOD, 2000, p. 31; LINDOW, 2001, p. 76.

²⁶⁷ SVEINBJÖRN EGILSSON, *Lexicon poëticum antiquæ linguæ Septentrionalis*, Hafniæ, Typis J. D. Qvist, 1860.

²⁶⁸ LINDOW, 2001, p. 75-76.

²⁶⁹ *Ynglingasaga*, chap. 6.

²⁷⁰ Traduction de F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 60, cité dans SAMSON, 2011, p. 18.

représentés sur des objets décoratifs en métal des VI^e et VII^e siècles, tant en Suède qu'en Allemagne. Enfin, dans la *Hrólfs saga*, le *berserkr* est capable de métamorphose : il se bat sous la forme d'un ours pendant son sommeil.²⁷¹

Bien qu'elle ait évolué au fil des siècles, l'image du *berserkr* était généralement celle d'un individu qui ne craignait pas les blessures ni la mort et qui se battait avec une frénésie peut-être induite par l'ingestion de substances psychotropes telles que l'*Amanita muscaria*²⁷² lors d'une cérémonie religieuse²⁷³ ou encore grâce à de la sorcellerie.²⁷⁴ La consommation de psychotropes n'est non seulement pas attestée dans les textes, mais il ne semble pas non plus « compatible avec une intoxication délibérée ».²⁷⁵ L'*Ynglinga saga* 6 citée plus haut décrit brièvement le *berserkr* et l'état dans lequel se mettait cet individu.

Dans sa récente étude sur les *berserkrir*, Samson rapporte que deux personnages de l'*Egils saga Skallagrimssonar*, Kveld-Úlf et son fils Skalla-Grimmr (père d'Egill Skallagrimsson), avaient des accès de fureur et entraient en *berserksgangr*. Il ajoute que, dans le cas de Kveld-Úlfr, ces accès de rage avaient souvent lieu à la tombée du jour et qu'ils étaient suivis par un état de fatigue aigüe. Il lie donc ces éléments à la lycanthropie (Capacité pour un individu de se transformer en loup. C'est le loup-garou des contes français.),²⁷⁶ tout en nuancant son propos : « D'après le témoignage des sources norroises, les guerriers-fauves n'ont pas nécessairement la réputation de procéder à de véritables métamorphoses : ils se distinguent surtout par la violence extatique de leurs accès de sauvagerie ».²⁷⁷

Le type d'animal en lequel les individus empreints de *berserksgangr* se métamorphosent n'est pas toujours le loup ou l'ours. Dans la *Landnámabókr*, Dufþarkr se transforme en taureau; dans la *Göngu-Hrólfs saga*, Grímr ægir se transforme en dragon, puis en serpent, puis en sanglier, et finalement en taureau; un autre

²⁷¹ HAYWOOD, 2000, p. 31. Le texte affirme que le *beserkr* se bat lui-même, mais on peut penser qu'on voit plutôt son *hamr*, c'est-à-dire la forme que prend son âme.

²⁷² Mais si cette pratique est attestée chez les Sâmes, elle ne l'est pas dans les sagas. SAMSON, 2011, p. 39.

²⁷³ Théorie de Lily Weiser et Otto Höfler mentionnée dans SAMSON, 2011, p. 38-39.

²⁷⁴ Finnur Jónsson, cité dans SAMSON, 2011, p. 39.

²⁷⁵ SAMSON, 2011, p. 41.

²⁷⁶

²⁷⁷ SAMSON, 2011, p. 165-166.

personnage se transforme en lion.²⁷⁸ Il semble que seuls les hommes se transformaient de la sorte.

Que le *berserkr* ait existé ou non, il faisait partie de l'imaginaire et démontre que les anciens Scandinaves croyaient qu'il était possible qu'un individu se transforme, qu'il change de forme. Les rages du *berserkr* étaient incontrôlables. Nous ne savons pas s'il existait réellement un culte à Óðinn qui aurait institué ces guerriers farouches. La religion des anciens Scandinaves comportait cependant un certain nombre de rituels de maintien de l'ordre dirigés par une prêtrise, et ce malgré la variété de croyances mythologiques attestées dans les sagas.

Religion des anciens Scandinaves

Les anciens Scandinaves ne pratiquaient pas une religion seule et unique, ils n'avaient pas un ensemble de croyances (ou de savoirs) et des rituels uniformes pour toute la Scandinavie et ses îles satellites. Chaque région, voire chaque village, pouvait avoir ses particularités. Des constantes au niveau de la description de l'au-delà (par exemple) ou des de rituels pratiqués peuvent être dégagées, mais les détails diffèrent selon la région. Ici, les familles vouaient un culte à Freyr. Là, Þórr était privilégié. Ailleurs, Óðinn avait la prédilection des fidèles. À Uppsala, un rituel saisonnier qui avait lieu tous les neuf ans sacrifiait et pendait neuf mâles (huit animaux de ferme et un humain) chaque jour pendant neuf jours.²⁷⁹ Selon les sagas, trois sacrifices annuels étaient célébrés pendant l'hiver.

La toponymie et les prénoms des personnages permettent de connaître le dieu de prédilection d'un lieu ou d'une famille. Les noms composés en Þór-, comme Þórbjörg, Þórbjörn, etc. donnent l'impression d'un culte à Þórr ou de la prédilection de ce dieu dans cette région ou cette famille.²⁸⁰

²⁷⁸ SAMSON, 2011, p. 167.

²⁷⁹ ADAMUS BREMENSIS, « Descriptio insularum aquilonis », dans *Adami Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum ex recensione Lappenbergii*, Hannoverae, Impensis bibliopolii Hanhniani, 1876, chapitre 27.

²⁸⁰ TURVILLE-PETRE, GABRIEL, *Myth and Religion of the North : The Religion of Ancient Scandinavia*, History of Religion, London, Weidenfeld and Nicolson, 1964.

Le système religieux des Vikings contenait une part de rituels domestiques et d'offrandes formelles marquant en particulier l'accession d'une nouvelle terre,²⁸¹ la construction d'une nouvelle maison²⁸² et la naissance d'un nouveau-né.²⁸³

L'organisation religieuse suivait celle de la hiérarchie sociale (*jarl*, *boenðr* et *brall*). Les chefs (roi ou chef de famille) semblent avoir fait office de prêtres.²⁸⁴ Les *sagas* mentionnent le *goði* et la *gyðja* (habituellement traduits par « prêtre » et « prêtresse », mais pouvant aussi être le chef et son épouse), et plusieurs composés tels que *blótgyðja* (« prêtresse du *blót* », ce dernier étant le nom d'un rituel lors duquel avaient lieu des sacrifices sanglants et suivi d'un festin).

Certains rites étaient effectués lors des *pings* (assemblées annuelles lors desquelles les problèmes légaux et politiques du pays ou de la région étaient réglés), d'autres par le chef de clan, d'autres, enfin, par le chef de famille (celle-ci incluait les serviteurs et les esclaves).²⁸⁵ L'existence de ces rituels complique le travail des chercheurs, surtout ceux qui travaillent à partir de définitions classiques du religieux et du chamanisme. Par exemple, Clive Tolley, dans son étude sur le chamanisme dans la mythologie et la magie au temps des Vikings, considère que les conclusions habituelles sur l'existence du chamanisme nordique doivent être rejetées parce qu'elles ne correspondent pas à la définition classique du phénomène.²⁸⁶

Le système religieux des anciens Scandinaves comportaient donc une prêtrise officielle qui effectuait les sacrifices saisonniers nécessaires au maintien de l'ordre social. Cette prêtrise a vu son rôle grandement diminuer avec l'avènement du christianisme dans la région.

Processus de christianisation

Les routes commerciales, tout comme les raids sur les monastères et les églises d'Europe de l'Ouest, mirent les Scandinaves en contact avec des religions différentes de

²⁸¹ BOYER, 2000, p. 327-328; TURVILLE-PETRE, 1964.

²⁸² TURVILLE-PETRE, 1964.

²⁸³ CLOVER, CAROL J., « The Politics of Scarcity : Notes on the Sex Ratio in Early Scandinavia », *Scandinavian Studies* 60, no. 2 (1988).

²⁸⁴ BOYER, 2000, p. 323.

²⁸⁵ BOYER, 2000, p. 317-334.

²⁸⁶ Définition fournie par Eliade dans ELIADE, 1983. TOLLEY, 2009.

la leur. DuBois affirme que la présence d'artefacts de religions étrangères dans des tombes et des sites de l'âge du fer scandinave ne signifie pas pour autant que les individus de cette région aient adhéré à ces religions.²⁸⁷

La plupart des anciens Scandinaves conservèrent longtemps leurs croyances et leurs rituels. D'autres se convertirent au christianisme, en particulier à Birka où de nombreuses tombes orientées est-ouest qui contenaient des pendentifs en forme de croix ont été découvertes. À Jelling, le roi Harald à la dent bleue (Harald Bluetooth) se convertit et fit tailler une pierre runique affirmant la conversion du Danemark en entier. Un moule pour deux croix et un marteau de Þórr ont été mises au jour lors de fouilles sur ce site.²⁸⁸

Selon Winroth, la christianisation officielle des peuples scandinaves s'est faite en trois temps. Au IX^e siècle, des missionnaires européens furent envoyés en Scandinavie pour convertir le peuple. C'est le cas du moine Ansgar qui convertit plusieurs habitants et Heriger, le gouverneur de la ville de Birka.²⁸⁹ Vint ensuite la conversion et le baptême des rois et d'autres personnes importantes dans la société. Ces deux premières étapes furent plus une tentative graduelle de christianiser la population via la persuasion qu'une imposition de cette religion. Cette dernière fut l'objet de l'étape finale. Les rois détruisirent les temples païens, construisirent les églises, établirent des diocèses et instituèrent la royauté chrétienne selon laquelle le roi était mis sur son trône par la grâce de Dieu.²⁹⁰

Chacune de ces étapes se déroula à différentes époques selon les régions. Les premiers à se convertir et à subir l'institutionnalisation religieuse furent les Danois. Le roi Harald à la dent bleue se convertit au milieu des années 960.²⁹¹

Olav Tryggvason se fit baptiser en 994. Il rapporta des richesses et des guerriers de ses raids dans la mer Baltique et dans la mer du Nord, et les employa pour supplanter le roi de Norvège. Il commença la christianisation officielle de la Norvège

²⁸⁷ DuBois, 1999, p. 41.

²⁸⁸ FITZHUGH, WARD, et NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY (U.S.). *Vikings : The North Atlantic Saga*, p. 64-65.

²⁸⁹ WINROTH, ANDERS, *The Conversion of Scandinavia : Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*, New Haven, Yale University Press, 2012, p. 103.

²⁹⁰ WINROTH, 2012, p. 104.

²⁹¹ WINROTH, 2012, p. 113-115.

entre 994 et 1000. Il fut défait en 1000 par le *jarl* Erik à la bataille de Svölðr et s'exila. Entre 1015 et 1028, Harald Haraldson termina ce travail, ce qui lui valut d'être sanctifié et de devenir le saint patron de la Norvège. Il est cependant difficile d'établir la date exacte de la conversion de la Norvège puisque les sources habituellement utilisées pour la datation sont réfutées aujourd'hui.²⁹²

Le cas de la Suède est peu documenté. Adam de Brême affirme que le roi suédois Erik (décédé en 995) fut baptisé au Danemark mais retourna aux rites de ses ancêtres quelques années plus tard. Le siècle qui suivit fut l'objet de guerres internes et de problèmes politiques entre chrétiens et ceux qui suivaient les anciens rites. Les sources sont confuses, non fiables et souvent contradictoires. Le premier archidiocèse d'Uppsala fut fondé seulement en 1164.²⁹³

Du côté des Islandais, le processus de christianisation semble avoir été similaire à celui de la Scandinavie, à une exception près. La décision de devenir officiellement chrétiens n'appartint pas à un roi déjà baptisé, désireux de convertir son peuple et d'acquérir le pouvoir que conférait l'adhésion à l'idéologie « un dieu = un roi ». Il s'agit plutôt d'un épisode relaté au XIII^e siècle dans le *Landnámabók* d'Ari Þorgilsson hinn fróði (basé sur des textes écrits ou transmis oralement).

Selon ce récit, deux chefs islandais avaient rencontré le roi Olav Tryggvason en Norvège en 999 ou en 1000. Ils lui avaient promis de convertir l'Islande au christianisme (sinon Olav tuerait des Islandais restés en Norvège). Revenant en Islande, ils se rendirent à Þingvellir pour l'*Alþing* (rassemblement annuel des chefs de famille lors duquel les questions politiques et juridiques de l'île étaient réglées). Ils tentèrent de convaincre la population païenne de se convertir au christianisme. Le résultat fut la discorde. Telle que le voulait la coutume, un des chrétiens demanda à Þorgeirr, un *lqsgsgumaðr* (« celui qui dit la loi »; « *lawspeaker* » en anglais), de réciter la nouvelle loi qui instituerait le christianisme comme religion officielle de l'Islande. Au lieu de simplement refuser, il se retira, se coucha et se couvrit de sa cape (« go under the

²⁹² WINROTH, 2012, p. 116.

²⁹³ WINROTH, 2012, p. 117.

cloak »)²⁹⁴ pendant un jour et une nuit, sans un mot. Au matin, il annonça que la discorde et l'hostilité s'ensuivrait et le pays serait ruiné si l'Islande n'était plus unifiée par une seule loi commune à tous. Il déclara ensuite le nouveau code de loi. Tous devraient dorénavant adopter le christianisme et se faire baptiser, mais certaines lois païennes seraient conservées.²⁹⁵ Ceux qui le désiraient pouvaient continuer à faire des sacrifices en secret, sans témoins.²⁹⁶ Le fait que les textes stipulent que les Islandais pouvaient continuer à pratiquer les rituels préchrétiens signifie probablement que cela a duré longtemps après la christianisation officielle, comme le folklore semble l'indiquer.²⁹⁷

La conversion de l'Islande s'est donc officiellement faite sans effusion de sang, dans le respect des traditions islandaises de l'époque. Il inclut aussi un rituel païen, celui de faire de la divination en s'isolant et s'installant sous une couverture ou une cape.

Il faut noter ici deux études sur la place des femmes dans la conversion au christianisme, celles de Staeker et de Gräslund. Selon eux²⁹⁸ les facteurs habituellement apportés pour justifier l'adhésion des femmes au christianisme, entre autres la croyance en un Paradis qui leur éviterait de se retrouver dans Hel,²⁹⁹ l'égalité des sexes devant Dieu, la valeur de l'individu peu importe sa fertilité, son appartenance à une famille ou

²⁹⁴ Ce qui rappelle le rituel inuit de la lampe éteinte, où l'angaguk est recouvert d'une couverture pour que le rituel puisse commencer (voir RASMUSSEN, KNUD, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, trans. William Ernest Calvert, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Copenhagen, Gyldendal, 1932.), et qui pourrait aussi rappeler les rituels chamaniques sibériens ou sâmes, où le tambour est placé sur le chamane lorsqu'il est en transe (voir ELIADE, 1983.).

²⁹⁵ Entre autres la consommation de cheval que les chrétiens abhorraient parce qu'elle rappelait les sacrifices à Frey.

²⁹⁶ STRÖMBÄCK, DAG ALVAR et PETER GODFREY FOOTE, *The Conversion of Iceland : A Survey*, London, Viking Society for Northern Research, University College, 1975, p. 13-17; JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak : A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*, trans. S. Jónsson Jakob, 2nd, extended ed., Reykjavík, Háskólaútgáfan, Félagsvísindastofnun, 1999, p. 79-81.

²⁹⁷ DuBois, communication personnelle, 19 mars 2008.

²⁹⁸ STAEKER, JÖRN, « The Cross Goes North : Christian Symbols and Scandinavian Women », dans *The Cross Goes North : Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, ed. Martin O. H. Carver, Woodbridge, Suffolk, UK and Rochester, NY, York Medieval Press and Boydell & Brewer, 2003; GRÄSLUND, ANNE-SOFIE, « The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence », dans *The Cross Goes North : Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, ed. Martin O. H. Carver, Woodbridge, Suffolk, UK and Rochester, NY, York Medieval Press and Boydell & Brewer, 2003.

²⁹⁹ Écrit avec un seul « l » parce qu'il s'agit du lieu où se rendaient ceux qui ne mouraient pas l'épée à la main.

sa position dans la société, et l'interdiction de pratiquer l'infanticide, ne sont pas si convaincants. D'une part, la majorité des croix ainsi que les charrettes (un artefact probablement lié au voyage vers le monde des morts) ont été trouvés dans des tombes de femmes.³⁰⁰ La qualité des croix empêche d'affirmer que celles-ci étaient que des parures puisqu'elles étaient exécutées hâtivement et dans un style simple, contrairement aux autres ornements de l'époque. Ceci incite à croire que leur valeur symbolique était plus importante que leur valeur artistique.³⁰¹ D'autre part, peu de tombes (souvent une seule par cimetière) avec des croix, certains items païens tels que le marteau de Þórr, ou des charrettes décorées ont été découvertes. La raison de la conversion des femmes semble toute autre que celles apportées précédemment.³⁰²

Premièrement, la place de la femme au temps des Vikings était beaucoup plus complexe et variée qu'on a pu le supposer. Les femmes pouvaient soit être mariées légalement sans pour autant avoir des contacts intensifs (et par conséquent des enfants) avec leur époux, soit être une concubine qui, si elle donnait naissance, n'avait aucun droit à ses enfants (ils appartenaient à l'homme). Quant aux célibataires, elles n'étaient pas nécessairement mal en point puisqu'elles pouvaient hériter ou être une voyante (comme la *völva* ou la *seiðkona*).³⁰³ Ensuite, nous en savons trop peu sur la religion au temps des Vikings pour déterminer la place de la femme en tant que prêtresse. L'archéologie suggère que certaines fonctions cultuelles étaient assignées à des femmes. Enfin, l'érection des pierres runiques dans plusieurs régions laisse penser que, dans ces cas, les femmes jouissaient d'une liberté plus grande que leurs compagnes européennes à la même époque. Staeker émet aussi l'hypothèse que les quelques tombes dans lesquelles contenant des symboles païens auraient pu appartenir à un groupe de femmes spécifique, peut-être des sorcières (terme que Staeker ne définit pas), et que ce groupe aurait disparu après la christianisation de la région.³⁰⁴

³⁰⁰ STAEKER, « The Cross Goes North : Christian Symbols and Scandinavian Women », p. 478; GRÄSLUND, « The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence », p. 485-486.

³⁰¹ GRÄSLUND, « The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence », p. 486.

³⁰² STAEKER, « The Cross Goes North : Christian Symbols and Scandinavian Women », p. 478-479.

³⁰³ STAEKER, « The Cross Goes North : Christian Symbols and Scandinavian Women », p. 479.

³⁰⁴ STAEKER, « The Cross Goes North : Christian Symbols and Scandinavian Women », p. 480.

3. Mythologie

La mythologie des anciens Scandinaves est complexe. Tout d'abord, l'univers est composé de neuf mondes interreliés et habités par différents êtres. Ensuite, les arbres généalogiques des dieux sont aussi complexes que ceux des familles reconstituées de nos jours. L'annexe 4 (Références mythologiques, p. 247) comprend une représentation des neuf mondes ainsi que des tableaux qui tracent la généalogie des dieux et d'autres personnages mythologiques classés selon le monde où ils habitent. La représentation des neuf mondes est une interprétation de l'*Edda* de Snorri Sturluson et ne devrait pas être considérée comme la seule représentation possible de la cosmologie des anciens Scandinaves.

De plus, il faut compter sur l'habitude des scaldes (poètes) d'utiliser le *kenning*, un type d'ellipse littéraire commune au monde germanique mais qui dans le monde scandinave contient des références mythologiques.³⁰⁵ Ce *kenning* permet de faire allusion aux dieux, déesses et autres êtres sans les nommer explicitement, et demande au lecteur une connaissance accrue des mythes et des personnages auxquels ils font référence. Dans certains cas, il est cependant impossible de comprendre les *kennings* puisque les mythes originels et les connaissances nécessaires à leur compréhension sont perdus.

Enfin, les scaldes ont nommé non seulement les êtres, mais aussi leurs attributs (objets ou animaux qui leur appartiennent), les lieux et les édifices/salles. Un novice peut facilement se perdre s'il n'a pas les bases et les balises nécessaires.³⁰⁶

Cosmologie

Le monde a été créé à partir du vide entre le monde de la glace (*Niflheimr*) et celui du feu (*Muspelheimr*). Le premier être vivant est la vache Auðhumla. Celle-ci libéra Ymir de la glace et le nourrit de son lait. Ymir donna naissance à deux autres géants, et de là partit la lignée des géants, puis celle des dieux (Óðinn est le fils de deux géants, Bórr et Bestla. Snorri affirme cependant que ces derniers sont des Æsir).³⁰⁷

³⁰⁵ CLOVER, CAROL J. et JOHN LINDOW, *Old Norse-Icelandic Literature : A Critical Guide*, Islandica, Ithaca, Cornell University Press, 1985/2005, p. 27.

³⁰⁶ L'équivalent d'une première lecture du *Silmarillon* de J.R.R. Tolkien sans prise de notes?

³⁰⁷ SNORRI STURLUSON, 1982/1988.

Selon les textes mythologiques, l'univers est divisé en neuf mondes reliés via l'arbre Yggdrasill (littéralement « Coursier d'Óðinn »). Ces mondes sont créés à partir du corps d'Ymir. Selon l'*Edda* de Snorri Sturluson, les mondes des dieux Æsir (dieux Ases),³⁰⁸ des Vanir (dieux Vanes), ainsi que celui des *álfar* (elfes) de lumière, se situent tout au haut. Au milieu vivent les humains (dans *Miðgarðr*), les *jǫtnar*³⁰⁹ (géants, dans *Jǫtunheimr*) et les *dvergar* (nains, dans *Niðavellir*). Tout en bas se trouvent *Niflheimr* (monde de la glace, un des deux mondes originaux), le monde des *álfar* noirs (selon Snorri)³¹⁰ et Hel (le lieu), où Hel (une des trois enfants de Loki et la géante Angrboða) garde les morts qui ne vont pas dans la *Valhǫll* (dans *Ásgarðr*). Schødt a cependant remarqué que seul Snorri permet de placer Ásgarðr et la *Valhǫll* dans le ciel, et que la distinction entre dieux et humains est faible en matière de destin, de mort et du *Ragnarǫkr*.³¹¹

Le serpent Jǫrmungandr, un autre des enfants de Loki et d'Angrboða, entoure Miðgarðr. Þórr combat ce serpent à trois reprises. La première, chez le géant Utgarða-Loki/Skyrnir, la seconde lorsqu'il va à la pêche avec Hymir (le père de Týr) et la troisième au *Ragnarǫkr* (fin du monde).

L'arbre cosmique Yggdrasill lie tous ces mondes. Plusieurs animaux profitent de son feuillage et de ses racines. L'écureuil Ratatǫsk se promène entre la cime et les racines pour colporter les ragots et les injures que l'aigle (non nommé) perché au haut de l'arbre (sur lequel perche le faucon Veðrfölnir) profère à l'intention du serpent Niðhǫgg (qui gruge les racines) et vice-versa. Quatre cerfs grignotent les feuilles les plus basses. Trois *nornir* (nornes, entités qui s'occupent du destin de tous les êtres, voir p. 104) utilisent de la boue pour panser le tronc de l'arbre et éviter qu'il ne pourrisse. Selon Jacob Grimm, l'idée d'un arbre sacré faisait partie des croyances et de la pensée rituelle des Germains dans leur ensemble.³¹²

³⁰⁸ Les dieux des anciens Scandinaves étaient divisés en deux familles, les Æsir, plus « guerriers » et les Vanir, plus « agricoles ».

³⁰⁹ Les *jǫtunn* portent aussi d'autres noms : *púrsar*, *troll* Voir PRICE, « The Viking Way ». pour de plus amples informations.

³¹⁰ Selon LINDOW, 2001, p. 101., les catégories des nains et des elfes noirs étaient peut-être les mêmes aux yeux de Snorri, mais pas dans les *Eddas* poétiques.

³¹¹ CLUNIES ROSS, 1994, p. 252.

³¹² GRIMM, JACOB, *Teutonic Mythology*, trans. James Steven Stallybrass, 4 vols., New Gloucester, Mass., P. Smith, 1976, vol. 1, p. 68-76.

L'arc-en-ciel Bifröst joint le monde des Æsir à celui des géants. Il est gardé par Heimdall.

Origine divine du *seiðr*

Les anciens Scandinaves semblent avoir utilisé leur mythologie pour expliquer l'origine des faits sociaux et religieux importants. Parmi les personnages mythologiques essentiels pour l'étude du *seiðr*, Óðinn aurait eu la primauté sur Freyje, celle qui enseigne le rituel aux Æsir.

Óðinn

Le personnage d'Óðinn est étudié depuis la fin du XIX^e siècle, mais c'est surtout la description qu'en font Price et Ellis Davidson qui retiendra l'attention ici, ainsi que la théorie de Jan de Vries selon qui Óðinn aurait été un dieu de la fertilité.³¹³ Les contradictions trouvées lors de la comparaison des différents textes mythologiques ont capté l'attention d'Auld, qui en a fait une étude psychanalytique, et de Schødt.³¹⁴

Les débats les plus importants pour notre propos concernent ceux entourant les capacités chamaniques d'Óðinn. Deux camps s'affrontent ici. Le premier préconise que ce dieu est un chamane, allant jusqu'à employer l'expression « dieu-chamane ». L'autre affirme qu'Óðinn ne peut pas l'être.³¹⁵ Il faut noter que, pour Schødt, Óðinn est un dieu de l'élite, ce qui rejette selon lui l'idée d'un dieu-chamane.³¹⁶

Une des caractéristiques les plus frappantes d'Óðinn est sa recherche de connaissances et sa capacité à voir ce qui se passe dans les autres mondes. Pipping, van Hamel, de Vries et Schødt ont particulièrement étudié le mythe racontant la pendaison d'Óðinn dans Yggdrasill.³¹⁷ Le moyen que ce dieu utilise dans ce mythe

³¹³ PRICE, « The Viking Way »; ELLIS DAVIDSON, 1972; VRIES, 1931.

³¹⁴ AULD, RICHARD L., « The Psychological and Mythic Unity of the God Óðinn », *Numen* 23, no. 2 (1976); SCHØDT, « Óðinn – shaman eller fyrstegud? ».

³¹⁵ BOYER, 1981, p. 148-157; HAUGEN, « The Edda as Ritual : Odin and his Masks »; SCHØDT, « Óðinn – shaman eller fyrstegud? ».

³¹⁶ SCHØDT, « Óðinn – shaman eller fyrstegud? ».

³¹⁷ Il s'agit des strophes 138-163 du *Hávamál*. PIPPING, ROLF, *Oden i galgen*, vol. 18:2, Studier i nordisk filologi, Helsinki, Mercator, 1928; VAN HAMEL, A. G., « Óðinn Hanging on the Tree », *Acta Philologica Scandinavica* 7(1933); VRIES, 1931; SCHØDT, JENS PETER, « The Relation Between the Two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree », dans *The Problem of Ritual*, ed. Tore Ahlbäck, Åbo, Donner Institute, 1993.

fournirait d'amples renseignements sur l'utilisation de la transe afin d'acquérir des connaissances mystiques.

Quant aux rituels liés à ce dieu, nous mentionnerons ici sans nous attarder l'étude d'Otto Höfler qui, malgré ses affinités personnelles avec les nazis,³¹⁸ a fourni des idées intéressantes sur les fraternités de guerriers liés à Óðinn.³¹⁹ L'étude de Turville-Petre démontre la relation d'Óðinn avec le *seiðr*, à laquelle nous reviendrons plus tard.³²⁰

De Vries affirme que ce dieu serait originaire d'Allemagne puisqu'il n'y a pas beaucoup de lieux nommés en l'honneur d'Óðinn en Scandinavie et en Islande (la majorité sont en Allemagne et au Danemark), et que peu de prénoms scandinaves contiennent la racine « Óð » ou « Óðinn ». Cependant, plusieurs prénoms commencent par « Ás », ce qui pourrait faire référence à Óðinn selon de Vries.³²¹

Qu'ils soient Æsir ou Vanir (le nom des deux familles de dieux des anciens Scandinaves), les pouvoirs des dieux sont limités. Ils ne sont ni omniscients, ni omnipotents. Afin d'augmenter leurs connaissances ou d'apprendre ce qui se passe dans les mondes, ils recourent à des personnages plus « sages » qu'eux ou à des artifices, comme le siège d'Óðinn *Hliðskjálf* ou ses deux corbeaux, Huginn et Muninn (« Pensée » et « Mémoire »). Par conséquent, plusieurs mythes concernent ses efforts pour acquérir ces connaissances. Il y tient une place de prédilection parce qu'il incarne la divinité par excellence de cette quête du savoir et de l'exploitation des ressources hors du contrôle direct des dieux.³²²

³¹⁸ À ce sujet, même si quelques auteurs entre les années 1930 et la fin de la Seconde Guerre Mondiale s'affichaient comme nazis et propageaient les idées politiques de ce régime, nous ne pouvons pas rejeter tous leurs travaux, au risque de passer outre des théories et des thèses utiles ici. Nous devons donc être conscient de ce fait et porter une attention particulière à ces textes afin de déceler les idées nazies.

³¹⁹ HÖFLER, 1934; HÖFLER, 1973.

³²⁰ TURVILLE-PETRE, 1964.

³²¹ VRIES, 1931.

³²² CLUNIES ROSS, 1994, p. 257.

Óðinn est surnommé « Alfǫdr », ³²³ ce qui fait de lui le roi des dieux selon Snorri. Renaud affirme cependant que ce titre aurait originellement appartenu à Týr et que « le fait qu'Óðinn ait supplanté Týr n'est peut-être pas étranger à la mentalité de l'époque viking et de ses guerriers » ³²⁴ parce que Týr représenterait « la guerre faite de bon droit » ³²⁵ tandis qu'Óðinn ne considérerait que la finalité de la guerre, soit la victoire. ³²⁶ Il déterminait quel camp vaincrait lorsqu'il lançait Gungnir (sa lance) au début d'un combat.

Son haut siège, *Hliðskjálf*, ³²⁷ lui permet de voir ce qui se passe dans les neuf mondes. Ses corbeaux Huginn et Muninn lui rapportent chaque matin des nouvelles fraîches des neuf mondes. Price pense que ces deux corbeaux représentaient des aspects d'Óðinn que ce dernier envoyait dans les mondes. ³²⁸ Cette idée d'envoyer des aspects de soi, ou encore une partie de soi, chercher des informations dans d'autres mondes est répandue dans les sociétés chamaniques. Il donne à ses loups Geri et Freki (les deux signifient « Vorace » – « *Greedy One* ») la nourriture qu'on lui sert dans la *Valhöll*. Sleipnir (« *Sliding One* »), son cheval à huit pattes, est aussi rapide que le vent. Celui-ci est l'enfant de Loki changé en jument et de Svadilfari, le cheval du géant qui répara le mur d'Ásgarðr après la guerre entre les Æsir et les Vanir. ³²⁹

Óðinn peut aussi se transformer en animal ou se déguiser, comme dans le *Hárbarðsljóð*, où il provoque Þórr et l'empêche de traverser une rivière, ou dans le mythe de l'hydromel de la poésie, raconté ci-après. ³³⁰

Mythe de la poésie

Le mythe de Kvasir raconte la mort d'un être sage et omniscient, créé par la salive des Æsir et des Vanir. Les *dvergjar* Fjalar et Galar tuèrent Kvasir. L'histoire raconte comment son sang, transformé en hydromel, transmet les connaissances et la

³²³ « Père de tous » (« All-Father » en anglais). John Lindow affirme que la forme « ǫdr » est très ancienne. LINDOW, 2001, p. 55.

³²⁴ RENAUD, JEAN, *Les dieux des Vikings*, De mémoire d'homme : l'histoire, Rennes (France), Ed. Ouest-France, 1996, p. 108.

³²⁵ RENAUD, 1996, p. 108.

³²⁶ RENAUD, 1996, p. 108.

³²⁷ Traduit par « tour d'observation de la porte » par RENAUD, 1996, p. 41.

³²⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 345.

³²⁹ LINDOW, 2001, p. 274.

³³⁰ RENAUD, 1996, p. 45-47, 67; LINDOW, 2001, p. 206-207, 250.

sagesse de cet être à quiconque en boit. Ce mythe peut être interprété comme un voyage chamanique ou un processus de renaissance qui permet d'accéder et de transmettre de nouvelles connaissances. Il explique et confirme aussi pourquoi la poésie et l'ivresse ont tant d'aspects communs.

Une lecture chamanique du mythe de la création de l'hydromel de la poésie offre des avenues d'interprétation non traditionnelle des capacités et des attributs d'Óðinn. Le texte est un peu long, mais nous préférons l'inclure au complet afin de l'analyser en détail.

Ok enn mælir Ægir: 'Hvaðan af hefir hafízt sú íþrótt, er þér kallið skáldskap?'

*Bragi svarar: 'Þat váru upphöf til þess, at goðin höfðu ósætt við þat fólk er Vanir heita. En þeir lögðu með sér friðstefnu ok settu grið á þá lund at þeir gengu hváirtveggju til eins kers ok spýttu í hráka *sínunum. En at skilnaði þá tóku goðin ok vildu eigi láta tynask þat griðamark ok sköpuðu þar ór mann. Sá heitir Kvasir. Hann er svá vitr at engi spyr hann þeira hluta er eigi kann hann órlausn. Hann fór víða um heim at kenna mönnum fræði, ok þá er hann kom at heimboði til dverganna nokvorra, Fjalars ok Galars, þá kolluðu þeir hann með sér á einmæli ok drápu hann, létu renna blóð hans í tvau ker ok einn ketil, ok heitir sá Óðrerir, en kerin *heita Són ok Boðn. Þeir blendu hunangi við blóðið ok varð þar af mjöðr sá er hverr er af drekkur verðr skáld eða fræðamaðr. Dvergarnir sögðu Ásum at Kvasir hefði kafnat í mannviti fyrir því at engi var þar svá fróðr at spyrja kynni hann fróðleiks.*

'Þá buðu þessir dvergar til sín jötni þeim er Gillingr heitir ok konu hans. Þá buðu dvergarnir Gillingi at róa á sæ með sér. En er <þeir> fóru fyrir land fram, røru dvergarnir á boða ok hvelfði skipinu. Gillingr var ósyndr, ok týndist hann, en dvergarnir réttu skip sitt ok reru til lands. Þeir sögðu konu hans þenna atburð, en hon kunni illa ok grét hátt. Þá spurði Fjalarr hana ef henni myndi hugléttara ef hon sæi út á sæinn, þar er hann hafði týnzkr, en hon vildi þat. Þá mælti hann við Galar bróður sinn at hann skal fara upp yfir dyrrnar er hon gengi út ok láta kvernstein falla í höfuð henni, ok talði sér leiðast óp hennar, ok svá gerði hann. Þá er þetta spurði Suttungr bróðurson Gillinga, ferr hann til ok tók dvergana ok flytr á sæ út ok setr þá í flœðarsker. Þeir biðja Suttung sér lífsgriða ok bjóða honum til sættar í fœðurgjöld mjöðinn dýra, ok þat verðr at sætt með þeim. Flytr Suttungr mjöðinn heim ok hirðir þar sem heita Hnitbjörg, setr þar til gæzlu dóttur sína, Gunnlögðu. Af þessu kllum vér skáldskap Kvasis blóð eða dverga drekkur eða fylli eða nakkvars konar lög Óðreris eða Boðnar eða Sónar eða farskost dverga, fyrir því at sá mjöðr flutti þeim fjörlausn ór skerinu, eða Suttunga mjöð eða Hnitbjarga lög.

Þá mælir Ægir: 'Myrkt þykkir mér þat mælt at kalla skáldskap með þessum heitum. En hvernig kómu þeir Æsir at Suttunga miði?'

*Bragi svarar: 'Sjá saga er til þess at Óðinn fór heiman ok kom þar er þrælar níu slógu hey. Hann spyr ef þeir vili at hann brýni ljá þeira. Þeir játa því. Þá tekr hann hein af belti sér ok brýndi, en þeim þótti bíta ljárnir myklu betr ok fǫluðu heinina. En hann mat svá at sá er kaupa vildi skyldi gefa við hóf, en allir kváðust vilja ok báðu hann sér selja, en hann kastaði heininni í lopt upp. En er allir vildu henda þá skiptust þeir svá við at hverr brá ljánum á háls ǫðrum. Óðinn sótti til náttstaðar til jǫtuns þess er Baugi hét, bróðir Suttungs. Baugi kallaði illt fjárhald sitt ok sagði at þrælar hans níu höfðu drepizk, en talðisk eigi víta sér ván verkmanna. En Óðinn nefndisk fyrir honum Þolverkr. Hann bauð at taka upp níu manna verk fyrir Bauga, en mælir sér til kaups einn drykk af Suttunga miði. Baugi *kvaðsk einskis *ráð eiga at miðinum, sagði at Suttungr vildi einn hafa, en fara kvezk hann mundu með Þolverki ok freista ef þeir fengi mjǫðinn. Þolverkr vann um sumarit níu mannsverk fyrir Bauga, en at vetri beiddisk hann Bauga leigu sinnar. Þá fara þeir báðir <til Suttungs>. Baugi segir Suttungi bróður sínum kaup þeira Þolverks, en Suttungr synjar þverliga hvers dropa af miðinum. Þá mælir Þolverkr til Bauga at þeir skyldu freista véla ǫkkvorra, ef þeir megi ná miðinum, en Baugi lætr þat vel vera. Þá dregr Þolverkr fram nafar þann er Rati heitir ok mælir at Baugi skal bora bjargit ef nafarrinn bítr. Hann gerir svá. Þá segir Baugi, at gǫgnum er borat bjargit, en Þolverkr blæss í nafars raufina ok hrjóta spæirnir upp í móti honum. Þá fann hann at Baugi vildi svíkja hann, ok bað bora gǫgnum bjargit. Baugi boraði enn. En er Þolverk<r> blés annat sinn, þá fuku inn spæirnir. Þá brásk Þolverkr í orms líki ok skreið í nafars raufina, en Baugi stakk eptir honum nafrinum ok missti hans. Fór Þolverkr þar til sem Gunnlǫð var ok *lá hjá henni þrjár nætr, ok þá lofaði hon honum at drekka af miðinum þrjá drykki. Í inum fyrsta drykk drakk hann al<t> ór Óðreri, en í ǫðrum ór Boðn, í inu<m> þriðja ór Són, ok hafði hann þá allan mjǫðinn. Þá brást hann í arnarham ok flaug sem ákafast. En er *Suttungr sá flug arnarins, tók hann sér arnarham ok flaug eftir honum. En er Æsir sá hvar Óðinn flaug þá settu *þeir út í garðinn ker sín, en er Óðinn kom inn of Ásgarð, þá spýtti hann upp miðinum í kerin, en honum var þá svá nær komit at Suttungr mundi ná honum at hann sendi aptr suman mjǫðinn, ok var þess ekki gætt. Hafði þat hverr er vildi, ok kǫllum vér þat skáldfífla *hlut. En Suttunga mjǫð gaf Óðinn Ásunum ok þeim mǫnnum er yrkja kunnu. Því kǫllum v[ér] skáldskapinn feng Óðins ok fund ok drykk hans ok gjǫf hans ok drykk Ásanna.³³¹*

Ægir dit : « Cet art que vous appelez poésie, comment a-t-il pris origine? »

Bragi répond : « L'origine en fut que les Æsir étaient ennemis du peuple qu'on appelle Vanes et ils se rencontrèrent pour débattre de la paix; de part et d'autre, ils prirent des garanties, de telle façon que les deux camps allèrent à une cuve et crachèrent dedans. Mais quand ils se quittèrent, les dieux ne voulurent pas que ce gage de paix se perdît, ils le prirent et en firent un homme. Il s'appelle Kvasir et il est si sage que nul ne peut lui poser question à laquelle il ne sache répondre. Il s'en alla un

³³¹ *Skaldskaparmál*, p. 3 ligne 10 à p. 5 ligne 8.

peu partout dans le monde pour enseigner la sagesse aux hommes. Mais quand il arriva chez deux nains qui s'appellent Fjalarr et Galarr, ils le prirent à part et le tuèrent, et ils firent couler son sang dans deux cuves et dans une cruche; celle-ci s'appelle Ódrerir, et les cuves s'appellent Són et Bodn. Ils mélangèrent le sang à du miel, et il en résulta un hydromel tel que quiconque en boit devient scalde ou savant. Les nains dirent aux Æsir que Kvasir s'était étouffé dans son intelligence, pour la raison qu'il n'y avait là personne qui ne fût si instruit qu'il pût l'interroger sur des choses savantes.

Ensuite, les nains invitèrent chez eux un géant qui s'appelle Gillingr, avec sa femme. Puis ils proposèrent à Gillingr d'aller ramer en mer avec eux. Mais quand ils furent arrivés au large, ils mirent le cap sur un écueil et renversèrent le bateau. Gillingr ne savait pas nager et il se noya, mais les nains remirent le bateau sur sa quille et revinrent à terre. Ils racontèrent à la femme du géant ce qui s'était passé; elle en fut fort affectée et pleura bruyamment. Alors Fjalarr lui demanda si cela lui soulagerait le cœur d'aller en mer, au large, voir l'endroit où il s'était noyé; elle accepta. Alors Fjalarr dit à son frère Galarr de monter au-dessus de la porte quand elle sortirait et de lui précipiter une meule de moulin sur la tête, disant qu'il était excédé de ses cris. Et c'est ce que fit Galarr. Quand le géant Suttungr, le fils du frère de Gillingr, apprit la chose, il se rendit là-bas, empoigna les nains, les emmena en mer au large et les déposa sur un écueil découvert à marée basse. Ils prièrent Suttungr de leur laisser la vie sauve et lui offrirent en compensation pour son oncle le précieux hydromel; ainsi obtinrent-ils conciliation. Suttungr emporta chez lui l'hydromel, l'entreposa en un endroit qui s'appelle Hnitbjörg et en confia la garde à sa fille Gunnlöd. De là vient que nous appelons la poésie le flot de Kvasir ou la boisson des nains ou le contenu d'Ódrerir, de Bodn ou de Són ou la liqueur de l'un ou de l'autre ou l'esquif des nains car cet hydromel leur sauva la vie sur l'écueil, ou l'hydromel de Suttungr ou la liqueur de Hnitbjörg. »

Alors Ægir dit : « Je trouve que c'est une obscure façon de parler que de donner à la poésie de tels noms. Mais comment les Æsir s'emparèrent-ils de l'hydromel de Suttungr? »

Bragi répond : « Il existe là-dessus une histoire qui dit qu'Óðinn s'en alla de chez lui et arriva en un lieu où neuf esclaves fauchaient du foin. Il leur demanda s'ils voulaient qu'il affût leurs faux. Ils acceptèrent. Alors il sortit de sa ceinture une pierre à aiguiser et affûta les faux; ils trouvèrent qu'elles coupaient beaucoup mieux et ils voulurent acheter la pierre à aiguiser. Mais il décréta que celui-là achèterait la pierre à aiguiser qui en donnerait un prix équitable, et ils dirent qu'ils le voulaient tous, chacun voulant qu'il la lui vendît. Alors il jeta la pierre à aiguiser en l'air; ils voulurent la prendre tous et s'y prirent de telle sorte qu'ils se décapitèrent mutuellement avec les faux. Óðinn se chercha un gîte pour la nuit chez un géant qui s'appelait Baugi, le frère de Suttungr. Baugi dit qu'il avait bien du mal à se tirer d'affaire : il dit que ses neuf esclaves s'étaient entre-tués et qu'il ne voyait aucun espoir de trouver des ouvriers. Óðinn dit s'appeler Bqlverkr; il s'offrit à exécuter le travail de neuf hommes pour Baugi, mais en guise de salaire, il dit qu'il voulait

avoir une gorgée de l'hydromel de Suttungr. Baugi dit que ce n'était pas lui qui avait pouvoir sur l'hydromel, que Suttungr voulait l'avoir pour lui tout seul, mais qu'il voulait bien aller là-bas avec Bqlverkr et voir s'ils pourraient obtenir de l'hydromel. Cet été-là, Óðinn exécuta le travail de neuf hommes pour Baugi, mais quand vint l'hiver, il demanda ses gages à Baugi. Alors ils allèrent tous les deux chez Suttungr, Baugi raconta à son frère quel accord il avait passé avec Bqlverkr, mais Suttungr refusa carrément de donner une seule goutte d'hydromel. Alors Bqlverkr dit à Baugi qu'il fallait essayer de quelque stratagème pour mettre la main sur l'hydromel et Baugi n'eut rien là contre. Bqlverkr prit donc une mèche qui s'appelait Ratiet, dit à Baugi de forer la montagne, voir si la mèche mordait. Ce qu'il fit. Baugi dit que, maintenant, la montagne était percée mais Bqlverkr souffla dans le trou et les éclats lui revinrent dans la figure. Il comprit que Baugi voulait le tromper et lui ordonna de transpercer la montagne. Baugi perça de nouveau et quand Bqlverkr souffla pour la deuxième fois, les éclats disparurent à l'intérieur. Alors Bqlverkr se transforma en serpent et s'insinua dans le trou. Baugi voulut le frapper avec la mèche, mais manqua son coup. Bqlverkr arriva à l'endroit où était Gunnlǫd et coucha trois nuits avec elle, et elle lui promit de lui laisser boire trois lampées d'hydromel. Au premier trait, il vida tout Óðrerir, au second, Bodn, au troisième, Són. Il avait donc bu tout l'hydromel. Ensuite, il se transforma en aigle et s'enfuit en volant aussi vite qu'il le put; mais Suttungr aperçut l'aigle en fuite, se transforma en aigle (à son tour) et vola à sa poursuite. Quand les Æsir aperçurent Óðinn qui arrivait en volant, ils avancèrent leurs cuves dans l'enclos et quand Óðinn arriva dans Ásgarðr, il recracha l'hydromel dans les cuves; mais il s'en était fallu de si peu que Suttungr ne l'eût attrapé qu'il laissa échapper une partie de l'hydromel par-derrière, et de cet hydromel-là, on ne fait aucun cas. Quiconque en veut peut en prendre, et nous l'appellons le lot des poètes de pacotille. Mais l'hydromel de Suttungr, Óðinn le donna aux Æsir et aux hommes qui savent composer. Voilà pourquoi nous appelons la poésie butin d'Óðinn, et sa trouvaille, et sa boisson, et don des Æsir et boisson des Æsir.³³²

Afin de sceller la paix après la guerre qui opposa les Æsir aux Vanir et démontrer des signes de réconciliation, les dieux crachèrent dans une jatte. De cette salive, Óðinn fabriqua et donna vie à Kvasir, un être omniscient et sage qui partageait librement sa sagesse à tous les êtres. Kvasir est né des salives des dieux Vanes et Ases. Selon Boyer et Lot-Falck,

« La salive contient des enzymes qui peuvent, à défaut de mieux, servir de ferment pour la bière. Cette pratique était courante, il y a un siècle encore, dans les tribus tartares: tous les invités devaient cracher dans un bassin afin de contribuer au brassage de la bière. Qu'il y ait dans la fable

³³² BOYER, 1992, p. 116-119.

de Snorri une survivance de rite ancien d'amitié et de paix, n'est donc pas impossible ».³³³

La première partie du mythe lie donc l'origine de l'hydromel à l'origine de la société divine, en fait un symbole de l'union de tous les dieux.³³⁴ Parce que les dieux sont unis dans les cieux, les humains devraient donc s'unir sur terre, ou au moins tenter une réconciliation après leurs conflits. Durant l'époque des Vikings, cette réconciliation s'accompagnait généralement de libations généreuses. Selon Renault-Krantz, cette partie du récit de la naissance de Kvasir « rattache l'origine de cet hydromel à l'origine même de la société divine, le fait jaillir en quelque sorte du pacte de fondation de cette société, en fait quelque chose comme le gage et le symbole de l'union des dieux ».³³⁵ Parce que Kvasir a été créé par tous les dieux, « il est capable de répondre à toutes les questions des dieux et des hommes ».³³⁶ Il est omniscient, en particulier en ce qui concerne « la connaissance de l'ordre des choses ».³³⁷

Par ruse, Fjalar et Galar le tuent et utilisent son sang et le miel des abeilles d'Ásgarðr pour fabriquer de l'hydromel. « Ce breuvage possède un pouvoir extraordinaire. Quiconque en boira possédera le don du chant. Il deviendra tout à la fois un savant et un poète »³³⁸ parce que l'essence de Kvasir est imbue dans l'hydromel. Donc, la transformation de Kvasir en hydromel permet aux humains et aux dieux d'acquérir la connaissance que Kvasir possédait, ou du moins une partie de celle-ci. Il en résulte ainsi un partage des connaissances et des aptitudes qui n'auraient pu exister véritablement chez les humains et les dieux sans le don de vie de Kvasir. De plus, « The fact that in the late days of the old religion toasts were drunk to both the Æsir and the Vanir may partly account for this myth, but the importance of the brewing by both parties as a symbol of their agreement — which was never broken — remains

³³³ BOYER, 1992, p. 116 note 111.

³³⁴ RENAULD-KRANTZ, *Structures de la mythologie nordique*, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1972, p. 70.

³³⁵ RENAULD-KRANTZ, 1972, p. 70.

³³⁶ MABIRE, JEAN, *Légendes de la mythologie nordique*, Saint-Malo, Éditions l'Ancre de Marine, 1999, p. 108.

³³⁷ MABIRE, 1999, p. 108.

³³⁸ MABIRE, 1999, p. 109.

signifiant ».³³⁹ Cela peut signifier que les décisions prises sous l'effet de l'hydromel scellent les parties en cause de façon durable et réelle. Finalement, « *Kvas* désigne en Norvège le moût des fruits fermentés ».³⁴⁰ Boyer ajoute à cet effet que « le miel est la boisson culturelle indo-européenne par excellence et que le mot *kvas* dans les langues slaves désigne toujours une boisson fermentée particulièrement appréciée ».³⁴¹

Si le mythe est un modèle pour les humains, la naissance de Kvasir nous dit que nous devrions toujours nous réconcilier après une querelle. La meilleure façon de le faire est de partager une boisson alcoolisée (préférentiellement de la bière ou de l'hydromel), accompagnée de toasts aux dieux et à la santé des uns et des autres.

L'hydromel de Fjalar et Galar tombe dans les mains du géant Suttungr, qui s'en vante. Il fait garder les trois jattes contenant le liquide précieux par sa fille, Gunnlǫð, qu'il enferme dans sa chambre au milieu de la montagne qu'ils habitent tous deux. Les dieux l'apprennent et cherchent à récupérer l'hydromel puisque, comme ils ont créé Kvasir, ils croient que tout produit de cet être leur revient de droit. Déguisé en Bǫlverkr, Óðinn exige de Baugi, le frère de Suttungr, qu'il perce un trou dans la montagne de Suttungr. Il se transforme ensuite en serpent, rampe le long du trou et se retransforme en bel homme lorsqu'il arrive dans la chambre de Gunnlǫð. Il séduit la fille de Suttungr et gagne sa confiance. Elle autorise Óðinn à boire trois gorgées de l'hydromel. Il le fait si bien qu'en trois gorgées il prend tout le liquide. Il se transforme en aigle cette fois et s'envole. Cette dernière partie de son voyage fait penser à une extase ou une ivresse légère, qui ferait de l'hydromel l'équivalent d'un psychotrope.

Pour Renauld-Krantz, la transformation d'Óðinn en serpent symbolise une plongée dans la terre dans une petite fente. L'aigle, un oiseau qui peut voler haut dans le ciel, symboliserait le contraire : une ascension céleste. En tant que serpent, Óðinn extrait de la Terre la source de l'ivresse. Après avoir bu, il est soulevé, transformé et transporté par cette Ivresse qu'il porte en lui. Il vole, triomphant, vers Ásgarðr pour partager ses nouvelles connaissances avec les dieux et les humains.³⁴² Cette description

³³⁹ ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, *Myths and Symbols in Pagan Europe : Early Scandinavian and Celtic Religions*, Syracuse, Syracuse University Press, 1988, p. 44.

³⁴⁰ RENAULD-KRANTZ, 1972, p. 68, note 64.

³⁴¹ BOYER, 1992, p. 116, note 112.

³⁴² RENAULD-KRANTZ, 1972, p. 73.

rappelle le voyage chamanique tel que vu par Eliade.³⁴³ Un chamane, en serpent, rampe trouver la solution d'un problème (santé physique ou mentale, situation problématique, etc.). Lorsqu'il trouve la solution, son état d'esprit change et il peut la partager avec les personnes concernées, ou utiliser ces connaissances plus tard.

La troisième partie du mythe de Kvasir démontrerait un mythe de renaissance typique, renforcé par un *hieros gamos* (mariage sacré).³⁴⁴ Óðinn renaît en quelque sorte à une nouvelle vie, celle de la connaissance due à l'ivresse après trois nuits avec Gunnlǫð et trois gorgées d'hydromel. D'un être rampant qui vivait dans l'obscurité presque totale, il devient un oiseau de proie qui vole vers la lumière et peut observer le monde d'un autre point de vue. Son union avec Gunnlǫð est sacrée parce qu'elle est un élément important dans l'évolution d'Óðinn dans le mythe. Elle permet l'accès à la connaissance, à l'ivresse et à l'extase, ainsi que la communication entre les humains et le divin. C'est une relation liminale sans laquelle la connaissance ne peut pas être transmise aux humains. Ceci rappelle l'idée de l'époux/l'épouse de l'aide auxiliaire de Saladin d'Anglure.³⁴⁵

Une autre lecture de ce mythe associe la quête de l'hydromel de la poésie à la pendaïon d'Óðinn dans Yggdrasill dont il sera question plus loin. Dans le premier cas, Óðinn prend trois jours et trois nuits pour séduire Gunnlǫð, tandis que dans le deuxième cas il passe neuf jours et neufs nuits dans Yggdrasill. Dans les deux cas, Gunnlǫð et Yggdrasill génèrent la vie. La première union transforme via l'acte sexuel qui donne accès à une substance induisant l'ivresse. La seconde transforme via l'abnégation, le jeûne et la méditation, et est associée à la connaissance du lien entre le monde des humains et le monde-autre, qui permet l'utilisation de ce dernier afin de modifier le quotidien.

Il n'y a rien de surprenant à ce que l'hydromel de Kvasir soit relié à la poésie et à l'éloquence. L'ivresse, quelle qu'elle soit, crée chez l'individu un besoin de s'exprimer, délie les langues. L'intoxication par l'alcool crée un état extatique proche de la transe, et

³⁴³ ELIADE, 1983.

³⁴⁴ RENAULD-KRANTZ, 1972, p. 74-75.

³⁴⁵ SALADIN D'ANGLURE, « Penser le « féminin » chamanique ».

donne parfois l'impression de discuter avec d'autres êtres que les humains (selon la quantité ingurgitée par l'individu).

Les scaldes étaient considérés comme des êtres à part tout en faisant partie de la société. Ils avaient un don qui les distinguait des autres anciens Scandinaves. Ils étaient donc liminaux, tout comme la *seiðkona* (femme-*seiðr*) l'était par son don marqué pour la divination. Selon Boyer, « les sagas attestent toutes la passion qu'éprouvaient les Islandais pour les divertissements de tous genres, exercices physiques, luttes, combats de chevaux, récitation de poésies ou lecture de sagas ».³⁴⁶ Ainsi la poésie était un art à part entière, et les concours entre scaldes étaient de rigueur dans cette société où l'honneur et être le meilleur parmi ses pairs avaient une importance capitale.

Deux domaines du quotidien sautent aux yeux lors de la lecture du mythe : l'utilisation rituelle de l'alcool menant à l'ivresse, et la nécessité de construire et de maintenir la communication avec les dieux. Selon de Felice, « En réalité, les Germains ont recours à l'ivresse dans les circonstances graves, parce qu'elle fait d'eux des inspirés, des possédés, grâce au contact immédiat qu'elle leur vaut avec les esprits et les dieux ».³⁴⁷ C'est donc en contact avec les dieux que les Germains (et les Scandinaves?) prenaient leurs décisions les plus importantes. L'ivresse, en causant chez eux un état extatique, leur permettait de poser un regard différent, neuf, sur leur situation. Ils l'utilisaient lors « des grandes délibérations qui concernent les réconciliations d'ennemis, les alliances de familles, l'élection des chefs, la conclusion de la paix, ou le recours à la guerre »³⁴⁸ parce qu'elle « dévoile tout ce que l'homme recèle en lui de secret et de caché ».³⁴⁹

« L'ivresse [...] crée l'état sacré, ou plutôt elle est elle-même cet état sacré, qui élève l'homme à la vie divine et qui l'unit à ses semblables, ivres comme lui ».³⁵⁰ De même, l'ivresse crée une communion entre les célébrants. En effet, puisque tous ont bu,

³⁴⁶ BOYER, 2000, p. 304.

³⁴⁷ DE FÉLICE, PHILIPPE, *Poisons sacrés, ivresses divines : essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 339.

³⁴⁸ DE FÉLICE, 1970, p. 339.

³⁴⁹ DE FÉLICE, 1970, p. 339.

³⁵⁰ DE FÉLICE, 1970, p. 343.

ils sont dans un état d'esprit semblable les uns des autres et ne peuvent accuser qui que ce soit d'avoir utilisé la situation à leur seul profit.

Comme l'affirme Boyer, les cérémonies cultuelles devaient aider la communauté à bâtir des liens forts et à établir une communication intime entre eux et avec les forces surnaturelles. Ils s'attendaient à ce que ces liens se perpétuent bien après leur mort :

Les Scandinaves demandaient aux cérémonies cultuelles et aux rites de resserrer les liens de leur communauté, d'établir en ces moments privilégiés une communion vraiment intime non seulement parmi eux mais aussi avec les puissances dispensatrices de chance, de force et de fécondité, partant, avec cette autre communauté des ancêtres défunts dont l'ancienne force de vie, manifestée de leur temps par leurs actes mémorables, se perpétuerait à travers la tombe jusqu'aux vivants.³⁵¹

Pour de Félice, les rituels de libation, lors desquels de la bière ou de l'hydromel sont versés sur le sol pour que seuls les dieux et les autres êtres surnaturels puissent profiter de cette action, sont des sacrifices :

« [L]a libation résultait, elle aussi, d'un sacrifice. L'esprit qui résidait dans le breuvage enivrant s'était, pour ainsi dire, offert lui-même en oblation, afin de permettre aux buveurs de recevoir à travers lui une vie surnaturelle et de communier en celle-ci les uns avec les autres ».³⁵²

Selon cette affirmation, l'esprit de la boisson se donne aux célébrants et c'est à ce moment que les buveurs sont en mesure d'entrer en communication avec le divin qui est en eux et autour d'eux.

Pour Clunies Ross, le récit de la *Hymiskviða*, lié à celui du mythe de Kvasir parce qu'il traite de la consommation d'alcool, « reveals the social as well as the intellectual side of the symbolism of alcoholic drink in Old Norse myth as a catalyst of social interaction and as a means of promoting social cohesion, a function drink often performs in small-scale societies ».³⁵³

Le mythe de Kvasir raconte l'origine de l'art scaldique et la répercussion de cet art sur le quotidien des anciens Scandinaves. La transformation de Kvasir est involontaire de sa part, mais il ne change toutefois jamais de fonction. Il était

³⁵¹ BOYER, 2000, p. 316.

³⁵² DE FÉLICE, 1970, p. 342.

³⁵³ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, 216-218.

connaissance et *sagesse* de son vivant, et garde ces capacités après sa transformation. Óðinn est lié à ce mythe par sa quête pour l'hydromel de Suttungr. L'analyse de cette partie du mythe rappelle la renaissance via la consommation de l'hydromel de la poésie et l'acte sexuel avec Gunnlǫð. Clunies Ross affirme que ce mythe sous-entend un thème souvent répété dans la mythologie nordique : la valeur de la culture, représentée par les Æsir, est supérieure à celle de la nature, représentée par les Vanir et les géants, mais aussi la supériorité des hommes sur les femmes.³⁵⁴ Après tout, dans les mythes, ce sont toujours des personnages masculins qui corrigent une situation négative pour les Æsir ou qui « sauvent des demoiselles en détresse ». ³⁵⁵ Comme il sera vu brièvement dans le mythe suivant, l'hydromel de la poésie est aussi lié aux connaissances magico-religieuses des anciens Scandinaves.

Pendaison d'Óðinn dans Yggdrasill

Le mythe de la pendaison d'Óðinn dans Yggdrasill est lié à la connaissance des runes et des chants magiques. Plutôt que de le reprendre en son entier, nous ne transcrivons ici que les strophes les plus utiles pour notre propos.

138. Veit eg að eg hékk
vindga meiði á
nætur allar níu,
geiri undaður
og gefinn Óðni,
sjálfur sjálfum mér,
á þeim meiði,
er manngi veit
hvers hann af rótum renn.

138. I know that I hung
on a windy tree
nine long nights,
wounded with a spear,
dedicated to Odin,
myself to myself,
on that tree
of which no one knows
from where its roots run.

139. Við hleifi mig seldu
né við hornigi;
nýsta eg niður,
nam eg upp rúnar,
æpandi nam,
féll eg aftur þaðan.

139. No bread did they give me
nor a drink from a horn,
downwards I peered;
I took up the runes,
screaming I took them,
then I fell back from there.

³⁵⁴ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, 216-218.

³⁵⁵ Mais, encore une fois, nous n'avons pas la voix des femmes.

140.	Fimbulljóð nú nam eg af inum frægja syni Bölpórs, Bestlu föður, og eg drykk of gat ins dýra mjaðar, ausinn Óðreri.	140.	Nine mighty spells I learnt from the famous son of Bolthor, Bestla's father, and I got a drink of the precious mead, poured from Odrerir.
141.	Þá nam eg frævast og fróður vera og vaxa og vel hafast. Orð mér af orði orðs leitaði, verk mér af verki verks leitaði.	141.	Then I began to quicken and be wise, and to grow and to prosper; one word found another word for me, one deed found another deed for me.
142.	Rúnar munt þú finna og ráðna stafi, mjög stóra stafi, mjög stinna stafi, er fáði fimbulpúlur og görðu ginnregin og reist Hroftur röгна.	142.	The runes you must find and the meaningful letter, a very great letter, a very powerful letter, which the mighty sage stained and the powerful gods made and the runemaster of the gods carved out.
143.	Óðinn með ásum, en fyr álfum Dáinn, Dvalinn dvergum fyrir, Ásviður jötnum fyrir, eg reist sjalfur sumar.	143.	Odin for the Æsir, and Dain for the elves, Dvalin for the dwarfs, Asvid for the giants, I myself carved some.
144.	Veistu, hve rísta skal? Veistu, hve ráða skal? Veistu, hve fá skal? Veistu, hve freista skal? Veistu, hve biðja skal? Veistu, hve blóta skal? Veistu, hve senda skal? Veistu, hve sóa skal?	144.	Do you know how to carve, do you know how to interpret, do you know how to stain, do you know how to test out, do you know how to ask, do you know how to sacrifice, do you know how to dispatch, do you know how to slaughter? ³⁵⁶

Suit l'énumération des effets de dix-huit chants pour diverses situations :

- Contrer les accusations, les peines et les événements causant de l'anxiété;
- Guérir les blessures;
- Contrer des ennemis lors de combat;
- S'échapper lorsqu'on est enchaîné;
- Dévier les flèches ennemies;

³⁵⁶ LARRINGTON, 1996, p. 34-35. Avec modifications de l'auteur.

- Renvoyer une blessure sur celui qui l'a causée;
- Contrer des flammes;
- Amener deux ennemis à résoudre un conflit;
- Calmer la mer lorsqu'on est dans un bateau;
- Empêcher une « sorcière » de retourner chez elle;
- Éviter que des combattants meurent lors d'une bataille;
- Ramener un pendu à la vie;
- Empêcher un jeune guerrier de mourir au combat;
- Reconnaître les dieux lorsqu'ils visitent les humains;
- Pour les Æsir et les *álfar*;
- Gagner le cœur d'une femme; et
- Pour qu'aucune femme ne lui résiste.

L'auteur de ce poème ne dit pas ce que fait le dix-huitième chant, seulement qu'il ne faut pas le dire à des femmes, sauf à sa sœur ou son épouse.

Ces quelques strophes peuvent être comprises comme une initiation possiblement chamanique. Les deux premières strophes racontent en détail l'épreuve physique et son résultat initial. Suspendu à un arbre durant neuf nuits, blessé par une lance, il se dit dédié à Óðinn, sans nourriture ni boisson, et il trouve enfin les runes et des chants magiques. Cette longue épreuve de neuf nuits, incluant certainement les jours intercalaires, se passe alors qu'il est blessé. La gravité et le lieu de sa blessure ne sont pas connus puisque la seule information fournie est « *geiri undaður* », « blessé par une lance ». Du sang coule probablement au lieu de la blessure. Ces informations sont importantes puisque la description de plusieurs initiations chamaniques, entre autres la quête de vision, incluent une grande part de douleur qui mène à un état de conscience second souhaitable (mais non nécessaire) pour les rituels chamaniques. De plus, le jeûne subi indique encore qu'un changement de conscience est désiré afin de communiquer avec le monde-autre.³⁵⁷ L'idée que ces strophes racontent une initiation chamanique est corroborée par Brit Solli, pour qui la technique utilisée ici fournirait un moyen efficace d'atteindre une extase. Celle-ci permet d'acquérir des connaissances en magie et en poésie, et de la sagesse.³⁵⁸

³⁵⁷ YELLOW WOLF et LUCILLUS VIRGIL MCWHORTER, *Yellow Wolf: His Own Story*, 1 vols., Caldwell, Idaho, Caxton, 1940.

³⁵⁸ BUCHHOLZ, PETER, « Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung », Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1968, p. 77. dans SOLLI, 2002, p. 154-155.

L'arbre auquel Óðinn est pendu est peut-être Yggdrasill. D'abord, son nom signifie « coursier d'Óðinn », (Ross le traduit par « Ygg's [The Terrifier's] steed »)³⁵⁹ et bien que les modalités exactes de la pendaison d'Óðinn sont inconnues (par le cou ou les pieds?), l'important est l'idée d'un « voyage » dans l'arbre, sur un « coursier ». Un tel voyage rappelle la chevauchée chamanique telle que décrite par Hamayon³⁶⁰ et retrouvée chez les Sâmes.

On ne connaît pas les charmes dont il est question à la strophe 140, ni leur utilité ou leur utilisation. La référence à Óðrerir, le pot dans laquelle les nains Fjalar et Galar avaient versé l'hydromel de Kvasir³⁶¹ (vu précédemment) pourrait démontrer qu'il existe un lien direct entre connaissance dans le domaine religieux et le succès dans diverses sphères de la vie humaine, comme l'affirme la strophe suivante. D'une manière plus prosaïque, l'absorption d'alcool aide à accéder à un niveau mystico-religieux ou à un état de conscience à la fois différent et nécessaire pour certaines pratiques religieuses. L'alcool peut à l'occasion remplacer les psychotropes lors de séances chamaniques puisqu'il amène lui aussi à un état de conscience altéré.

La question de l'identité de l'enseignant desdits charmes se pose à peine. « *syni / Bölþórs, Bestlu föður* » signifie que Bölþór est le grand-père de Bestla, la mère d'Óðinn (ici, « *Bestlu föður* », « père de Bestla » modifie « *syni Bölþórs* », « fils de Bölþór », donc : « le fils de Bölþór est le père de Bestla »).³⁶² Óðinn aurait donc acquis son savoir religieux auprès de son grand-père maternel.

Quelques-unes des conséquences des connaissances des runes sont énumérées à la strophe 141. Il s'agit de la stimulation intellectuelle et de la sagesse, de l'amélioration des conditions économiques, de la capacité à l'exprimer et de celle à agir. La strophe 142 explique l'origine de la connaissance des runes. Cette strophe peut être interprétée de deux manières : 1) les runes sont des lettres, et selon les quatre

³⁵⁹ CLUNIES ROSS, 1994, p. 226.

³⁶⁰ HAMAYON, ROBERTE, *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Mémoires de la Société d'ethnologie, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

³⁶¹ Clunies Ross affirme cependant que le nom « Óðrerir » n'est pas celui du pot lui-même mais ferait référence au contenu du pot puisqu'« Óðrerir » signifierait « that which arouses the spirit to ecstasy ». CLUNIES ROSS, 1994, p. 222-223, note 232; VRIES, JAN DE, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2. verb. Aufl. ed., Leiden, E. J. Brill, 1962, p. 416.

³⁶² Courriel personnel de Thomas A. DuBois le 8 juillet 2014.

premiers vers la signification des lettres leur a conféré un pouvoir important; 2) les trois derniers vers pourraient être liés aux deux strophes suivantes, qui racontent que des êtres non-humains (Óðinn, un *álfr* (« elfe ») un *dvergr* (« nain ») et un *jötunn* (« géant »)) ont gravé des runes, instaurant l'origine de la connaissance et de l'utilisation de ces lettres au niveau du monde extra-humain. Ces mêmes strophes démontrent aussi que l'utilisation des runes doit être précédé de certains rituels pour en assurer la performance. Il existerait une manière de poser des questions et de remercier les dieux ou d'autres entités non humaines pour leur aide.

La strophe 144 fait penser aux questions posées à un novice pendant son initiation, et qui se résumerait ainsi : « Connaissez-vous les différentes facettes de votre nouveau rôle? ». La réponse souhaitée est inconnue, à moins qu'il s'agisse des dix-huit charmes énumérés ensuite dans les strophes 145 à 162, mais nous en doutons. Le contenu de chacun de ces charmes n'est aucunement lié aux huit questions de la strophe 144.

Quant aux dix-huit charmes, si huit d'entre eux sont reliés à la guerre et aux batailles (charmes 2 à 6, 8, 11, et 13), deux ont un rapport direct avec les questions mythologiques (charmes 14 et 15), deux traitent de séduction (charmes 16 et 17), le premier concerne en partie les questions juridiques, et les autres entrent dans des sphères d'activités diverses, telles que la sorcellerie, la nécromancie, et la guérison. Il est cependant impossible de déterminer si les charmes étaient utilisés dans des rituels magiques ou chamaniques. Toutefois, les Sâmes utilisaient des chants lors de leurs cérémonies chamaniques, et il n'est pas exclu que les charmes cités ici aient été de la même origine puisque leurs fonctions ressemblent à celles d'autres rituels de cette nature, en particulier chez les Sâmes.

Clunies Ross corrobore l'idée d'une initiation, sans pour autant affirmer qu'il s'agisse d'une initiation chamanique. Avant son épreuve, Óðinn était novice, il n'avait pas les connaissances qu'il obtient à la fin des événements. L'épreuve elle-même rappelle celle d'une initiation où le novice a l'impression de mourir en tant qu'enfant pour ensuite renaître en tant qu'adulte dans sa société. Pour Clunies Ross, les initiateurs ne sont pas des dieux mais des géants parce que celui qui l'initie serait lui-même un géant, que l'hydromel qu'il « consomme » était gardé par un géant, et qu'Óðinn a pris

les runes « d'en bas », encore une fois du monde des géants. Mais le lien entre « en bas » et le monde des géants pourrait être contesté puisque la position absolue des mondes dans l'univers des anciens Scandinaves n'est pas stricte. Tout dépend de la source utilisée. Óðinn aurait transformé un savoir chthonien, inutilisé, en savoir qui peut être utilisé pour le bien, qui ajoute à la culture « savante » des individus.³⁶³ Selon Eliade, l'initié perd sa peau, sa chair, ses os et se voit complètement démantibulé avant d'être reconstruit comme chamane s'il survit à l'épreuve.

Une constante se dégage des voyages d'Óðinn : dans bien des cas, il cherche à acquérir des connaissances ou à mesurer les siennes à celles des autres. Ces connaissances sont de nature divinatoire ou pour le simple fait de les acquérir. Le premier cas se retrouve dans les récits de ce qu'il adviendra à son fils Balðr (dans la *Völuspá* et le *Gylfaginning*) ou aux dieux au Ragnarøkkr³⁶⁴ (tel que transmis dans la *Völuspá*). Le premier cas est illustré par les mythes du don son œil à la source de Mímir,³⁶⁵ de la récupération de l'hydromel de la poésie,³⁶⁶ ou de sa pendaison dans Yggdrasil.³⁶⁷

Freyja

Selon la *Gylfaginning* et l'*Ynglinga saga*,³⁶⁸ Freyja aurait enseigné le *seiðr* à Óðinn. Ce rituel est une technique divinatoire à consonances chamaniques employé pour voyager dans les mondes et faire de la divination. Näsström mentionne que Dumézil a payé trop peu d'attention aux déesses de chacune des mythologies qu'il a étudiées et qu'il est nécessaire de combiner la méthode de Dumézil dans sa théorie tripartite de la société avec celle des structuralistes, qui tentent de mettre à jour les relations entre la société, l'humain, la nature et le surnaturel.³⁶⁹

³⁶³ CLUNIES ROSS, 1994, p. 226-227.

³⁶⁴ Récit de la fin du monde des anciens Scandinaves.

³⁶⁵ *Völuspá* strophe 28. RENAUD, 1996, 40; LARRINGTON, 1996, p. 7.

³⁶⁶ *Skáldskaparmál*.

³⁶⁷ *Hávamál*, strophes 138-163. GÍSLI SIGURÐSSON, 1998, p. 48-53.

³⁶⁸ *Ynglinga saga*, chapitre 4.

³⁶⁹ NÄSSTRÖM, 1995, p. 29-32.

Selon Näsström, les chercheurs qui se sont penchés sur l'origine de Freyja ont d'abord cru qu'elle venait d'Orient puisqu'elle a des traits communs avec Cybèle, Isis, Inanna et Vénus. Cybèle et Freyja sont toutes deux des déesses de la fertilité faiblement liées aux rites agraires et sont autonomes face aux dieux mâles. Ces deux éléments sont toutefois normaux chez une Grande Déesse. Ils ne permettent pas d'affirmer que Freyja constitue une interprétation norroise de Cybèle. Si Freyja d'une part, et Isis, Inanna et Vénus d'autre part, partent à la recherche de leur mari, les mythes des trois dernières concernent les liens entre la vie et la mort, contrairement aux mythes où l'on retrouve la première. Näsström affirme par conséquent que les preuves de l'origine orientale de Freyja sont trop peu convaincantes.³⁷⁰ Jean Markale reconnaît toutefois en Freyja un des aspects d'Aphrodite, c'est-à-dire la Terre personnifiée.³⁷¹

Freyja appartient à la famille des Vanir. Son chariot est tiré par deux chats, et elle a un sanglier, *Hildisvinnir*, et un collier, le *Brisinga men*,³⁷² qu'elle a obtenu après avoir couché avec les quatre nains qui l'avaient fabriqué.³⁷³ Elle est capable de se transformer grâce à sa peau de faucon, mais aucun mythe ne la montre ainsi. Elle prête cependant à quelques reprises cette peau à Loki, comme, par exemple, dans le mythe du rapt d'Íðunn.³⁷⁴

Selon Snorri,³⁷⁵ elle habite dans Fólkvangr (« Plaine des armées/guerriers »), ou Sessrumnir (« Qui a beaucoup de sièges »). Le *Grímnismál* dit qu'elle choisit quels guerriers morts au combat iront dans sa salle.³⁷⁶ À ces morts valeureux se joignent ceux et celles qui le méritent par leurs actions, en particulier les femmes qui commettent un suicide afin de protéger leur honneur.³⁷⁷ Un tel exemple est illustré dans l'*Egils saga Skalla-Grímssonar*. Þorgerðr, la fille d'Egill, affirme après la mort de son deuxième frère :

³⁷⁰ NÄSSTRÖM, 1995, p. 25-27.

³⁷¹ MARKALE, JEAN, *La grande déesse : mythes et sanctuaires : de la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*, Spiritualités, Paris, A. Michel, 1997, p. 249.

³⁷² Ellis Davidson en discute dans ELLIS DAVIDSON, 1964/1990, A670, p. 116.

³⁷³ NETÚTGÁFAN, *Sörla þáttur eða héðins saga ok högna*, <http://www.snerpa.is/net/forn/sorla.htm>.

³⁷⁴ *Skáldskaparmál* 2-3 et *Haustlǫng* strophe 9.

³⁷⁵ SNORRI STURLUSON, 1982/1988, ch. 23-24 et 35.

³⁷⁶ NÄSSTRÖM, 1995, p. 17.

³⁷⁷ NÄSSTRÖM, 1995, p. 88.

*Engan hefi ek náttverð haft, ok engan mun ek fyrr en at Freyju. Kann ek mér eigi betri ráð en faðir minn. Vil ek ekki lifa eftir föður minn ok bróður.*³⁷⁸

Je n'ai eu aucun repas ce soir, et n'en aurai aucun tant que je n'aurai rejoint Freyja. Je ne connais de meilleure solution que celle de mon père. Je ne veux pas vivre après mon père et mon frère.³⁷⁹

On peut voir que Þorgerðr croit qu'elle rejoindra Freyja parce que sa mort serait héroïque.

L'*Edda* poétique montre l'image d'une divinité multifonctionnelle dont les champs culturels s'étendent bien au-delà de l'aspect de la fertilité.³⁸⁰ Elle a la réputation de désirer des hommes³⁸¹ et d'être l'objet de leurs désirs, comme dans la *Þrymskviða* et dans le récit de la reconstruction du mur d'Ásgarðr. En poésie scaldique, les *kennings* comportant son nom signifient qu'une femme est belle.³⁸²

L'*Ynglinga saga*³⁸³ la qualifie de *blótgyðja*, que Näsström traduit par « sacrificial goddess »³⁸⁴ et qui la lierait au culte de la fertilité tout comme son frère Freyr. Elle a aussi enseigné le *seiðr* à Óðinn et aux autres Æsir.³⁸⁵ Ce trait ferait de ce rituel un apport étranger chez ces derniers puisque Æsir et Vanir sont deux familles de dieux distinctes, jamais complètement unies. La question n'est pas de savoir si les Æsir connaissaient des techniques chamaniques avant la venue des Vanir sur leur territoire, mais plutôt de savoir si le rituel du *seiðr* a été importé chez les Æsir. La pensée chamanique peut avoir été native aux Æsir puisque, tel qu'il a été mentionné plus haut, Óðinn a des attributs et des capacités proches de ceux des chamanes et rien n'indique que ces attributs aient été ajoutés ou intégrés au personnage seulement après la guerre entre Æsir et Vanir.

Dans la *Sörla þáttr*, Freyja est la maîtresse d'Óðinn. Elle couche avec quatre nains pour obtenir le collier des Brísingr (possiblement le nom de quatre nains, frères).

³⁷⁸ *Egils saga Skalla-Grímssonar*, http://heimskringla.no/wiki/Egils_saga_Skalla-Grímssonar. chapitre 78.

³⁷⁹ Traduction de l'auteur.

³⁸⁰ NÄSSTRÖM, 1995, p. 17.

³⁸¹ Voir à ce sujet la *Lokasenna*, strophe 30.

³⁸² NÄSSTRÖM, 1995, p. 17.

³⁸³ *Ynglinga saga*, chapitre 4.

³⁸⁴ NÄSSTRÖM, 1995, p. 19.

³⁸⁵ RENAUD, 1996, p. 49 et 80; NÄSSTRÖM, 1995, p. 19.

Loki, le serviteur d'Óðinn, découvre l'infidélité de Freyja et rapporte l'histoire à Óðinn, qui le charge de voler l'objet. Pour que Freyja puisse le récupérer, Óðinn oblige cette dernière à causer une bataille sans fin entre deux rois.³⁸⁶

Le processus de conversion au Christianisme était déjà bien entamé lors de la rédaction des sagas et le ton des textes reflète bien l'ambivalence des auteurs face à l'ancienne religion païenne : Freyja y est souvent qualifiée de « putain » et de « prostituée » par les prêtres et les missionnaires qui ont transcrit les textes.

Nornir

þadan koma meyjar
margs vitandi,
þrjár úr þeim sæ
er und þolli stendur,
Urð hétu eina,
aðra Verðandi,
Skuld ina þriðju.
þær lög lögðu,
þær líf kuru
alda börnum,
örlög seggja.³⁸⁷

Thence come maidens,
much knowing,
three of them, out of that lake,
which stands under the tree.
They call Urd one,
the second Verðandi [...]
Skuld the third.
They established laws,
they chose lives
for the children of people,
fates of men.³⁸⁸

Bek-Pedersen explique que les *nornir* (nornes, entités féminines présidant au destin des êtres des différents mondes sans jamais déterminer ce destin) sont inextricablement liées au concept de destin chez les anciens Scandinaves, un concept culturel non réductible à la définition d'un groupe en particulier.³⁸⁹

Selon la *Gylfaginning* 15 et la *Völuspá* 20, les *nornir* les plus connues, mais non les seules qui existent, sont trois : Urðr, Verðandi et Skuld (respectivement « ce qui était », « ce qui est » et « ce qui pourrait être »).³⁹⁰ Lindow ajoute que seule Urðr semble connue hors de ce passage et que Skuld est aussi le nom d'une *valkyrja*.³⁹¹ Jochens précise qu'elles sont les agentes du destin, qu'elles ne le contrôlent pas, et

³⁸⁶ NÄSSTRÖM, 1995, p. 19-20.

³⁸⁷ *Völuspá* 20.

³⁸⁸ LINDOW, 2001, p. 244.

³⁸⁹ BEK-PEDERSEN, KAREN, *The Norns in Old Norse Mythology*, Edinburgh, Dunedin, 2011, p. 13.

³⁹⁰ « Passé », « présent » et « avenir » selon RENAUD, 1996, p. 121. « Became/Happened », « Becoming/Happening » et « Is-to-be/Will-happen » selon LINDOW, 2001, p. 245.

³⁹¹ LINDOW, 2001, p. 245.

qu'elles peuvent voir le futur.³⁹² Elles vivent au pied d'Yggdrasill, près d'*Urðarbrunnr* (« source d'Urðr »), qui leur fournit l'eau qu'elles mélangent à de la glaise pour l'étendre sur le tronc de l'arbre et l'empêcher de pourrir.³⁹³ Renaud suppose qu'elles gravent des runes ou se livrent « à quelque opération magique » lorsqu'elles taillent des bouts de bois.³⁹⁴ Selon Lindow, les *nornir* décident aussi les lois, ce qui correspond à une fonction cosmique, en plus de décider le destin des hommes et des dieux.³⁹⁵

Reprenant Weber,³⁹⁶ Clunies Ross affirme que la personnification des trois *nornir* ne remonte pas aux indo-européens et est une idée importée tardivement.³⁹⁷ Elle explique que la division du Destin en trois « phases » (passé, présent et futur) reflète une systématisation de la part du poète de la *Völuspá* du concept indigène des *nornir* et de leur relation avec Urðarbrunnr. Celui-ci sert de lien entre les dieux qui habitent dans les mondes d'en haut, et les êtres chthoniens et les morts qui habitent dans les mondes souterrains. Les dieux peuvent rendre leurs jugements en fonction de ce qu'ils apprennent des événements des mondes d'« en bas ».³⁹⁸

Selon Clunies Ross, il est normal que les *nornir* soient de sexe féminin : pour la mentalité qui a permis la création des mythes, les femmes appartiennent à la même catégorie sémantique que la mort, et les *nornir* représentent la mutabilité de la condition humaine, limitée dans le temps et se terminant inévitablement par une mort incontrôlable. Connaître son destin, c'est aussi connaître sa fin, et cela contredit les valeurs masculines des anciens Scandinaves qui nient la mort. Dans l'histoire de la création du cosmos, les *nornir* donnent aux premiers humains (Ask et Embla) une vie à durée limitée, une destinée. Elles obligent les dieux à considérer les questions du temps, du destin et de la mort.³⁹⁹ Bek-Pedersen ajoute que bien qu'elles aient parfois une place

³⁹² JOCHENS, 1996, p. 40.

³⁹³ PRICE, « The Viking Way », p. 56.

³⁹⁴ RENAUD, 1996, p. 121-122.

³⁹⁵ LINDOW, 2001, p. 244.

³⁹⁶ WEBER, GERD WOLFGANG, *Wyrd / Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur. Bad Homburg v. d. H.*, Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Berlin, Zurich, Gehlen, 1969, p. 149-154.

³⁹⁷ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 202.

³⁹⁸ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 243.

³⁹⁹ CLUNIES ROSS, 1994, p. 202.

aussi proéminente que celle des *Æsir* et des *Vanir*, elles n'ont fait l'objet d'aucun culte.⁴⁰⁰

À l'instar des fées des contes européens, les *nornir* peuvent se pencher sur le berceau d'un nouveau-né et prédire son avenir. L'existence de plusieurs *nornir* vient infirmer la notion d'un destin décidé par seulement trois entités. Elles peuvent provenir des *Æsir*, des *álfar* (elfes) ou des *dvergar* (nains), ce qui explique pourquoi elles président au destin de tous les êtres. Elles peuvent être bienveillantes ou non, et leur verdict est sans appel.⁴⁰¹ Clunies Ross explique les destins polymorphes des êtres par les diverses origines des *nornir*.⁴⁰² En d'autres mots, chaque individu a un destin différent de celui de son voisin parce qu'il existe des *nornir* d'origines diverses.

Pour Bek-Pedersen, les *nornir* des poèmes scaldiques sont habituellement présentes lors des transitions entre deux situations, telle que la mort d'un individu. Elles sont parfois liées à Óðinn, comme dans la *lausavísa* (une strophe isolée dans un texte en prose) de l'*Egils saga Skallagrímssonar* 24. Ceci permet parfois de les associer ou de les confondre avec les *valkyrjur* (sg. *valkyrja*, entités qui choisissent les guerriers morts au combat), surtout lorsqu'elles ont « pris » un guerrier pour l'emmener à la *Valhǫll* (halle des guerriers).⁴⁰³ Un autre cas où les *nornir* peuvent être confondues avec les *valkyrjur* est raconté dans le *Darraðarljóð*, comme il sera discuté p. 108.

Plusieurs poèmes portent à croire que les *nornir* s'occupent aussi de questions légales, aidant le règlement de certaines disputes, comme c'est le cas de Torf-Einarr dans la *Haralds saga ins hárfagra*. Ici, les *nornir* semblent avoir l'obligation d'être justes envers Torf-Einarr, contrairement à la majorité des situations lors desquelles elles agissent injustement ou, au mieux, aléatoirement. Et les références, tant eddiques que scaldiques, démontrent que leur décision est sans appel et inévitable, comme le veut l'expression *norna dómr* (jugement des *nornir*).⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 20.

⁴⁰¹ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 78; RENAUD, 1996, p. 122; LINDOW, 2001, p. 245; CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 244; PRICE, « The Viking Way », p. 56.

⁴⁰² CLUNIES ROSS, 1994.

⁴⁰³ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 15-16.

⁴⁰⁴ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 17-18, 22-24.

Valkyrjur

L'image populaire de la *valkyrja* vient de la version romantique des textes tardifs, voulant que la *valkyrja* ait porté une armure, un bouclier, des armes, et un casque.⁴⁰⁵ Cette image s'écarte de la réalité originelle. La *valkyrja* était en effet très différente au départ. Elle n'était pas seulement liée à la guerre. Elle était aussi protectrice et pouvait promouvoir la vie, tout comme initier le guerrier à certains mystères.⁴⁰⁶ Parmi les *valkyrjur* protectrices, il est bon de noter ici Sigrdrífa et Brynhildr, respectivement de la *Sigrdrífumál* et de la *Völsunga saga* 21-22.⁴⁰⁷

Un des aspects importants, mais souvent ignoré, est que les *valkyrjur* peuvent voler.⁴⁰⁸ Non seulement cela a-t-il fait en sorte que Wagner a fait porter des ailes aux « valkyries » de son opéra, mais cela rappelle aussi le voyage chamanique et le coussin de plumes de la *völva* dans la *Eiríkr saga rauða* 4.

Le nom *valkyrja* veut dire : « celle qui choisit ou sélectionne les guerriers tombés au champ d'honneur ».⁴⁰⁹ Sa fonction principale est donc de choisir les guerriers qui vont mourir au combat et de les emmener dans la *Valhøll*. Judith Jesch démontre que le rôle des *valkyrjur* dans *Valhøll* est semblable à celle des femmes humaines : elles sont les servantes des hommes. Si elles choisissent les guerriers qui viennent joindre les rangs des *einherjar* (guerriers morts au combat), elles les accueillent avec une corne à boire pleine d'hydromel, de la même manière qu'une épouse doit accueillir un guerrier lorsqu'il rentre chez lui.⁴¹⁰ Bek-Pedersen démontre cependant que ce portrait est circonscrit à l'*Eiríksmál* 1, un poème écrit en environ 954 E.C. et repris dans *Noregs konungatal* 8 et *Skáldskaparmál* 2.⁴¹¹

⁴⁰⁵ Wagner a fait porter des ailes à ses *valkyrjur*, probablement pour signifier le fait qu'elles pouvaient voler.

⁴⁰⁶ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 72-74.

⁴⁰⁷ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 55.

⁴⁰⁸ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 54-55.

⁴⁰⁹ JESCH, JUDITH, *Women in the Viking Age*, Woodbridge, Suffolk [England] ; Rochester, N.Y., Boydell Press, 1991, p. 139; PRICE, « The Viking Way », p. 331; BEK-PEDERSEN, 2011, p. 48.

⁴¹⁰ JESCH, 1991, p. 139 et 160.

⁴¹¹ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 51-52.

Bek-Pedersen affirme que cette fonction correspond rarement à leurs actions selon les textes.⁴¹² Elles ne choisissent pas librement qui va mourir. Renaud mentionne qu'Óðinn punit Sigdrífa pour lui avoir désobéi.⁴¹³ L'archétype de la « porteuse de bouclier »⁴¹⁴ serait une addition tardive, romantique, des personnages.⁴¹⁵

In mythological terms, behind the two later archetypes of the warrior-women and hand-maidens of Óðinn it is possible to perceive an earlier form of the *valkyrjur*, certainly current in the early Viking Age and probably long before. These beings are more complex than their literary successors, taking on aspects of different kinds of supernatural creatures, varying their function and behaviour with circumstance. They are also far more fearsome than the *skaldmeyjar* ["shield-maiden"], and their associations with the battlefield seem more firmly anchored in the grim realities of early medieval combat.⁴¹⁶

Le portrait de la *valkyrja* guerrière est probablement issu du *Darraðarljóð*, un poème inclus dans la *Brennu-Njálls saga* (saga de Njáll le brûlé), où douze *valkyrjur* tissent le tissu d'une bataille entre Irlandais et Scandinaves, qui selon Poole (cité dans Price) a probablement eu lieu en 919,⁴¹⁷ allouant la victoire à l'un ou l'autre des camps qui sont sur le point de s'affronter. Elles utilisent pour cela « des crânes en guise de poids de tension, des intestins en guise de trame et de chaîne, une épée comme fouloir et une flèche pour navette, sans oublier l'incantation magique : « Nous tissons, nous tissons! » ». ⁴¹⁸ C'est un véritable métier à tisser du destin. Elles quittent les lieux rapidement dès que tout est en place pour le combat. Dans cette entreprise, les *valkyrjur* de ce récit sont la contrepartie des *normir*. Contrairement à ces dernières, la juridiction des premières se limite aux guerriers qui vont combattre et non à l'humanité en général.⁴¹⁹

Cette *valkyrja* guerrière, qui faisait souvent partie d'un groupe, est petit à petit devenue un personnage plus abstrait qui voyage dans le ciel sur des chevaux et sert Óðinn, telles les filles de rois dans la poésie héroïque qui, pour des raisons inexplicables,

⁴¹² BEK-PEDERSEN, 2011, p. 49-50.

⁴¹³ RENAUD, 1996, p. 123.

⁴¹⁴ « Shield-maiden » en anglais.

⁴¹⁵ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 72-73; PRICE, « The Viking Way », p. 345.

⁴¹⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 332.

⁴¹⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 332.

⁴¹⁸ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 73; RENAUD, 1996, p. 122-123.

⁴¹⁹ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 254; PRICE, « The Viking Way », p.334.

mènent une vie de guerrière. Elle est aussi associée au personnage d'une femme guerrière condamnée pour son amour pour un mortel, comme les *valkyrjur* Sigrún, Sváfa et Kára Hálfðanardóttir.⁴²⁰ La *valkyrja* de la *Haraldskvæði* (aussi nommée la *Hrafnsmál*) 1-3 est sage et capable de discuter avec les oiseaux, en particulier les corbeaux.⁴²¹ Cette dernière particularité pourrait placer la *valkyrja* parmi les êtres capables de « sorcellerie ». De plus, le fait qu'elle puisse parler avec les corbeaux en particulier renforce le lien des *valkyrjur* avec Óðinn.

La plus grande différence entre les *valkyrjur* d'une part, et les *nornir* et les *dísir* d'autre part, est que plusieurs des premières sont nommées alors que les secondes sont habituellement anonymes. Le Tableau 3.1 suivant, tiré en partie de la thèse doctorale de Price, montre les 51 noms qu'il a recensés et la relation de ces noms avec la guerre, ses armes, ses bruits, ou l'apparence des *valkyrjur* elles-mêmes :⁴²²

Tableau 3.1 — Cinquante-et-un (51) noms de *valkyrjur* recensés par Neil Price

Nom	Signification en français ⁴²³	Signification en anglais ⁴²⁴
Brynhildr		Bright Battle
Eir		Helper
Geirahqð	combat de lances	Spear-Battle
Geiravqr	déesse des lances	Spear-Goddess
Geirdrífur		Spear-Flinger
Geir-Róta		Spear-Disorder
Geirskqgull	bataille de lances	Spear-Shaker, Spear-Battle
Geirvífa		Spear-Wife
Geirqlul	lance pointée	Spear-Waver, Spear-Alu ⁴²⁵
Geir[r]qnul		Spear-Charger
Guðr		Battle
Gunnr	lutte	War

⁴²⁰ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 72-74; NÄSSTRÖM, 1995, p. 139.

⁴²¹ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 49-50.

⁴²² PRICE, « The Viking Way », p. 336 et suiv.

⁴²³ Les traductions viennent de RENAUD, 1996, p. 122-123.

⁴²⁴ Traduction de PRICE, « The Viking Way », p. 338-340.

⁴²⁵ Nom d'une rune qui, selon Price, aurait la connotation de la bière et de l'extase due à l'ébriété.

Nom	Signification en français⁴²³	Signification en anglais⁴²⁴
Göll	vacarme	Tumult, Battle
Göndul	baguette magique	Wolf, Staff of Sorcery, Staff-Bearer?
Herfjötur	lien de l'armée	Host-Fetter, War-Fetter
Herja	qui livre bataille	Devastater
Herþogn		Army-Hostess
Hervör alvitr	toute sage	Host-Caution All-Wise
Hildir	bataille	Battle
Hjalmþrimul		Helmet-Clatter
Hjörþrimul	qui manie l'épée	Sword-Noise
Hlaðguðr svanhvít	blanche comme cygne	Battle-Weaver Swan-White
Hlökk	éclat	Chain, Noise, Battle
Hrist	frémissante	Shaker
Hrund		Pricker, Pusher
Ilmr [Íma?]		Scent? [Battle]
Kára (Hálfðanardóttir)	chevelure frisée	Storm, Curl?
Mist	brume	Cloud, Mist
Nipt		Sister
Ráðgriðr	avide de pouvoir	Counsel-Truce, Bossy?
Randgníðr		Shield-Scraper
Randgríðr	ravage des boucliers	Shield-Truce, Shield-Destroyer, Shield-Violence
Reginleif	filles des dieux	Power-Trace
Róta		Disorder
Sanngríðr	féroce	Very Violent, Very Cruel
Sigrdrifa		Victory-Urger
Sigrloð[r]		Victory-Inviter, Victory-Hostess? [Victory-Froth]
Sigrún	rune de la victoire	Victory-Rune
Skalmöld	temps des épées	Sword-Time
Skeggjöld	époque des lances	Axe-Age
Skuld		Must-Be, Blame

Nom	Signification en français ⁴²³	Signification en anglais ⁴²⁴
Skǫgull	combat	Shaker, Battle
Sváva	endormeuse	Sleep-Maker, Killer
Sveið	vibrante	Vibration, Noise
Svipul	versatile	Unstable, Changeable
Tanngniðr		Teeth-Grinder
Þrima	lutte	Fight
Þrúðr	force	Power, Treader
Þögn	silence	Silence
Valþögn		Hostess of the Slain
Qlrun	rune de la bière	Ale-Rune

La majorité des noms recensés rappellent la guerre, et un petit nombre fait référence à des éléments « magico-religieux », nommément les runes pour le nom de Sigrún et les bâtons qui auraient été utilisés dans le rituel du *seiðr*, tel que le nom Gǫndul.⁴²⁶ Il sera question des runes et du *seiðr* plus loin. Certaines *valkyrjur*, tout comme la divinité dominante Óðinn, connaissent des charmes et les runes. Le poème eddique *Sigrðrifumál* met en scène le héros Sigurðr alors qu'il délivre la *valkyrja* Sigrðrifa d'un sommeil profond. Elle est en armure et porte un casque, ce qui l'associe directement au monde des guerriers. Une fois réveillée (Sigurðr détache le corselet qui l'enserme), elle lui enseigne différents charmes et formules magiques et ce qu'elle sait des neuf mondes. C'est tout un ensemble d'incantations et de runes « magiques », auxquelles elle ajoute des conseils pour surmonter les épreuves que le héros rencontrera sur son chemin. Cette femme exerce une fonction d'enseignante ou d'initiatrice. De façon plus générale, cette figure féminine quasi-divine est celle par qui l'homme passe afin d'acquérir les connaissances qui lui permettront de survivre. Elle est celle qui enseigne, qui éduque, comme toute mère est supposée agir dès la naissance de ses enfants.⁴²⁷

⁴²⁶ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 54; PRICE, « The Viking Way ».

⁴²⁷ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 72-74.

Pour Price, les *valkyrjur* représentent la personnification des pouvoirs d'Óðinn : embrouiller l'esprit, provoquer de la confusion, et figer les membres de l'ennemi pour qu'il ne puisse plus se battre. Il est possible qu'elles aient été des esprits spéciaux auxquels Óðinn faisait appel et qu'il envoyait avec un but spécifique, un peu comme le font certains chamanes sibériens.⁴²⁸ Elles seraient plus que sa pensée, peut-être ses aides du monde-autre.

Le nom de la *valkyrja* Gøndul est à rapprocher du *gandr*, le bâton que la *vølva* et la *seiðkona* utilisent, et des entités non humaines auxquelles les pratiquantes font appel dans leurs rituels. Le nom peut aussi signifier « Loup », un des animaux du champ de bataille (comme Geri et Freki). Ce nom est approprié pour une *valkyrja*, mais il a aussi des tons d'une pratique rituelle chamanique par son association avec des « combative helping spirits ».⁴²⁹ Price remarque à son sujet : « Even more than most *valkyrjur*, she may therefore have been one of [Óðinn]'s personal spirit helpers and protective battle beings ».⁴³⁰

Autre aspect important des *valkyrjur* : elles peuvent aussi redonner vie et guérir des blessures, rapprochant ainsi ces entités guerrières des puissances protectrices et donneuses de vie, sans compter qu'elles protègent aussi parfois les guerriers. Price compare cette protection à la relation entre un chamane sibérien et son esprit protecteur.⁴³¹ Tel l'esprit qui « meurt » ou veut parfois accompagner le chamane lorsque ce dernier meurt, certaines *valkyrjur* (entre autres Sigrún dans la *Helgakviða Hungingsbana II* 47) veulent accompagner dans la mort le guerrier qu'elles protègent.⁴³² Mais c'est là une interprétation qui fait violence à la plupart des traditions sibériennes où l'esprit protecteur du chamane est lié au royaume animal.

La relation entre le guerrier et la *valkyrja* est le plus souvent de caractère sexuel et peut même reproduire la relation conjugale (ceci rappelle la relation de certains

⁴²⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 341, 345.

⁴²⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 341.

⁴³⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 341.

⁴³¹ PRICE, « The Viking Way », p. 336.

⁴³² LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 72-74.

chamanes sibériens et inuit avec leur esprit protecteur).⁴³³ Il ne s'agit pas là à proprement parler d'un « tiers sexe » puisque seuls les guerriers peuvent être liés à des *valkyrjur*; cette relation ressemble plutôt à celle d'un homme avec une fée dans les contes européens. Lecouteux⁴³⁴ assimile celles-ci à la *fylgja* (entité féminine qui « suit » l'humain tout au long de sa vie, pl. *fylgjur*) dont il sera question plus loin.⁴³⁵

Selon Price, la variété des fonctions des *valkyrjur* correspond à la variété des spécialistes humains en sorcellerie et en chamanisme (divination, guerre, guérison, etc.). L'accent mis sur une relation sexuelle entre le guerrier et la *valkyrja*, que l'on retrouve dans certains récits, pourrait être issu d'une tradition ancienne possiblement chamanique que les auteurs ont traduite plus tard comme un attachement romantique.⁴³⁶

Dans les poèmes eddiques *Helgakviða Hundingsbana* II et *Helgakviða Hjörvarðssonar*, les *valkyrjur* qui accompagnent les héros agissent comme les *fylgjur* dont il sera question dans la section suivante (p. 117), en plus d'être les partenaires sexuels de leurs protégés. Cette relation protectrice-protecteur peut refléter un changement tardif dans la perception des *valkyrjur* chez les anciens Scandinaves. Des *einherjar* deviennent alors l'objet d'un intérêt personnel de la part de certaines *valkyrjur* et non un guerrier parmi tant d'autres.⁴³⁷

4. Autres savoirs

À la mythologique, systématisée dans des textes, s'ajoute une grande richesse de croyances en des entités non humaines de diverses natures tels que les *dísir*, les *landvættir*, les *fylgjur* et les *hamingjur*, et les différentes notions associées à l'idée du double. Il existe aussi la croyance qu'il est possible de se transformer (comme les *beserkir*, des guerriers qui se transformaient en loup ou en ours pour combattre) ou d'avoir des pouvoirs surnaturels réels ou supposés. Il ne faut pas oublier les croyances

⁴³³ Voir HAMAYON, 1990; SALADIN D'ANGLURE, « Penser le « féminin » chamanique ».

⁴³⁴ LECOUTEUX, CLAUDE, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge : histoire du double*, Paris, Éditions Imago, 1992, p. 81-91.

⁴³⁵ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 72-74.

⁴³⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 345.

⁴³⁷ CLUNIES ROSS, 1994, p. 256.

en l'après-vie, avec tous les rituels d'accompagnement du mort et pour l'empêcher de revenir chez les vivants.

Conception de l'humain

On ne connaît pas tous les détails qui concernent la conception des différentes parties de l'humain pour les anciens Scandinaves. Deux aspects non corporels de l'humain peuvent être décrits grâce aux *sagas* : le *hamr* et le *hugr*. Ils permettent de comprendre la croyance qu'un mort peut revenir hanter les vivants et l'existence de la *fylgja* et de la *hamingja* dont l'étude suivra.

Hamr

L'idée du *hamr* peut être traduite par « forme ». C'est ce qui change lors de la métamorphose d'un individu en animal. Price lie le *hamr* aux idées des loups-garous, des hommes-ours, et d'autres transformations. Il représenterait la forme physique du corps, la coquille qui retient ou protège tous les autres aspects de l'individu. Le verbe « *skipta hqumum* », utilisé en vieil islandais pour désigner la métamorphose, représente bien le phénomène : il implique une restructure fondamentale du soi. Le *hamr* est intimement lié à la *hamingja* (esprit protecteur personnel). Si le *hamr* est détruit alors qu'il s'est séparé du corps, le corps physique meurt lui aussi.⁴³⁸ Selon le *Landnámabók*,⁴³⁹ les actions d'un voyage du *hamr* se répercutent sur le corps de l'individu. Si le *hamr* subit des coups, l'individu en porte les marques.⁴⁴⁰

Pour Boyer, le *hamr* est « la forme interne qui épouse intimement l'enveloppe corporelle ».⁴⁴¹ Elle serait donc immatérielle. Elle pourrait aussi être « l'âme, le principe spirituel qui reflète, traduit, épouse notre personne physique ».⁴⁴² Pour les anciens Scandinaves, chaque individu a son *hamr* qui, dans certaines situations, peut voyager et agir hors du corps. Boyer assimile le voyage d'Óðinn dans l'*Ynglinga saga*⁴⁴³ à celui du

⁴³⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 59-60.

⁴³⁹ Version du *Sturlubók* 350.

⁴⁴⁰ BOYER, 1986, p. 42.

⁴⁴¹ BOYER, 1986, p. 39.

⁴⁴² BOYER, 1986, p. 39.

⁴⁴³ *Ynglinga saga* 7.

hamr. Il ajoute que le *hamr* peut aussi abolir les contraintes du temps et se déplacer dans le passé ou le futur.⁴⁴⁴

La *Vatnsdæla saga*⁴⁴⁵ raconte comment trois Sâmes tentent de récupérer l'amulette d'Ingimundr. Boyer affirme que, pour ce faire, ils envoient leur *hamr* en Islande.⁴⁴⁶ Les notions sâmes de l'individu seront étudiées plus loin (p. 182), et nous verrons que cette assertion de Boyer concorde avec les croyances des Sâmes sur le sujet.

Hugr

La signification du *hugr* est plus difficile à traduire. Il pourrait représenter l'« âme » ou l'« esprit » (« mind »), et combinerait la personnalité, la pensée, le souhait et le désir.⁴⁴⁷ Il représente l'essence d'un individu, et il a une aura que certaines personnes peuvent sentir intuitivement. Il peut aussi visiter d'autres individus et les prévenir des dangers.⁴⁴⁸

Pour Boyer, le *hamr* serait individuel, tout comme la *fylgja*, tandis que le *hugr* est « supra-personnel », non individualisé.⁴⁴⁹ Le *hugr* équivaut peut-être au « *mana* polynésien ou [au] *manitou* amérindien », ⁴⁵⁰ c'est-à-dire un « principe actif [...] qui peut, à l'occasion, se manifester, directement ou indirectement ».⁴⁵¹

Ses manifestations sont toujours actives, quand bien même elles seraient peu ou prou imposées. Voilà N. qui se met tout soudain à bâiller, à éternuer, à hoqueter – il est alors « visité » – ou à se gratter de démangeaisons subites, dont l'emplacement n'est jamais gratuit : ainsi, si c'est au cou, c'est qu'il va être décapité bientôt car ce type de réaction est toujours prémonitoire, ou à exécuter tout mouvement réflexe que l'on voudra. Ce sont là les effets, soit du *hugr* impersonnel, universel, agissant, si j'ose dire, pour son propre compte, soit du même *hugr* mais

⁴⁴⁴ BOYER, 1986, p. 40.

⁴⁴⁵ *Vatnsdæla saga* 12.

⁴⁴⁶ BOYER, 1986, p. 44.

⁴⁴⁷ RAUDVERE, CATHARINA, « *Mara trað hann*. Maragestaltens förutsättningari nordiska förkristna själsföreställningar », dans *Nordisk Hedendom. Et symposium*, ed. Gro Steinsland, Ulf Drobin, et Juha Pentikäinen, Odense, Odense Universitetsforlag, 1991, p. 89-90., repris dans PRICE, « The Viking Way », p. 60.

⁴⁴⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 60.

⁴⁴⁹ BOYER, 1986, p. 40.

⁴⁵⁰ BOYER, 1986, p. 32.

⁴⁵¹ BOYER, 1986, p. 32.

sollicité par quelqu'un d'autre, un malveillant d'ordinaire, et comme contraint de s'exécuter.⁴⁵²

Cette dernière phrase démontre que le *hugr* peut être envoyé pour causer du mal à autrui. Boyer ajoute plus loin que le *hugr* est parfois utilisé à des fins meurtrières. Il peut alors prendre forme, le « *hamr* » vu plus haut, pour voyager, et c'est ce *hamr* qu'on peut manipuler.⁴⁵³ Pour Price, cependant, le *hugr* et le *hamr* restent avec le corps alors que le pratiquant voyage dans sa forme éthérée dans les rituels chamaniques.⁴⁵⁴ L'idée d'utiliser un élément semblable au *hugr* est connue dans d'autres cultures, en particulier dans celles où le chamanisme est utilisé, plus spécifiquement dans le cas où le chamane considère que les « esprits » en question sont « inférieurs » à lui et qu'il est de coutume de leur donner des ordres.⁴⁵⁵

Boyer ajoute que le *hugr* pouvait prendre la forme d'un cheval. Il attribue la « suprématie » germanique sur les peuples qu'ils ont conquis en partie sur l'utilisation de cet animal pour faire la guerre. Il présume que cette suprématie peut avoir fait d'eux « des sorciers, des magiciens, des dieux »⁴⁵⁶ et que le cheval ait eu des vertus « magiques ».⁴⁵⁷ Il est tentant « de retenir [...] la certitude qu'il est possible d'entrer en relations [avec le *hugr*] pour [le] sonder en ses profondeurs ou le forcer à s'exprimer »,⁴⁵⁸ peut-être d'une manière similaire à celle du chamane qui communique avec les entités non humaines pour obtenir la guérison de son client ou pour trouver du gibier.

Boyer pense que le corbeau Huginn (souvent traduit par « Pensée ») serait une personification du *hugr*.⁴⁵⁹ Chaque matin, Huginn et Muninn (« Mémoire ») reviennent donner des nouvelles des neuf mondes à Óðinn. Une telle interprétation est possible et renforce l'idée du dieu-chamane, mais les données sont trop floues pour tirer une telle conclusion.

⁴⁵² BOYER, 1986, p. 33.

⁴⁵³ BOYER, 1986, p. 33, 35.

⁴⁵⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 60.

⁴⁵⁵ HARNER, MICHAEL J., *The Way of the Shaman*, 10th anniversary ed., San Francisco, Harper & Row, 1990.

⁴⁵⁶ BOYER, 1986, p. 36.

⁴⁵⁷ BOYER, 1986, p. 36.

⁴⁵⁸ BOYER, 1986, p. 39.

⁴⁵⁹ BOYER, 1986, p. 38.

Entités non humaines

Pour les anciens Scandinaves il existait aussi d'autres êtres généralement bénéfiques aux humains, les *dísir*, les *landvættir*, les *fylgjur* et *hamingjur*, et le « double » (faute d'un terme adéquat). Ces entités, toutes féminines sauf les *landvættir*, n'étaient pas des entités divines et avaient des pouvoirs sur la vie des humains.⁴⁶⁰

Fylgjur et hamingjur

Renaud approche le nom *fylgja* au verbe *fylgja*, qui signifie « accompagner »⁴⁶¹, tandis que Price affirme que le mot peut être lié à *fulga* (« coiffe ») et *fylgja* (« placenta »), suggérant que ces entités pourraient être un élément qui s'est détaché de l'humain à la naissance.⁴⁶² Quant à Boyer, il affirme qu'elle « désigne, physiologiquement, le placenta, les membranes qui « suivent » l'expulsion du nouveau-né, et, symboliquement, la figure tutélaire, l'esprit, le double qui suit (elle peut aussi, d'aventure, précéder) un homme et même un clan ».⁴⁶³

Les anciens Scandinaves croyaient en l'existence d'un esprit tutélaire ou esprit protecteur personnel, la *fylgja* ou la *hamingja*, qui peut être identifié au double spirituel d'un individu ou d'une famille, semblable au « fetch » anglo-saxon.⁴⁶⁴ La *fylgja* assurait la protection de l'individu auquel elle était attachée. Il en existait deux sortes, toutes deux de sexe féminin. La première, de forme animale (*djurfylgja*) mais retenant toujours un aspect humain, pouvait être liée indifféremment à un homme ou à une femme et pouvait être reconnue à ses yeux.⁴⁶⁵ Pour certains auteurs, la *djurfylgja* est issue d'une pensée « primitive », ou plus ancienne, tandis que la *fylgjukona* (« *fylgja*-femme ») est liée à un culte des ancêtres.⁴⁶⁶ Pour Boyer, il s'agirait de « l'âme, le moi

⁴⁶⁰ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 78.

⁴⁶¹ Geir T. Zoëga traduit ce mot par « (1) to accompany, help [...], to side with one, take one's part [...]; (2) to lead, guide one [...]; (3) to pursue [...]; (4) to follow, be about one [...]; (5) to follow, observe [...]; (6) to belong or pertain to [...] » (GEIR T. ZOËGA, 2004, 153.)

⁴⁶² PRICE, « The Viking Way », p. 59.

⁴⁶³ BOYER, 1986, p. 49; RAUDVERE, CATHARINA et FISKE ICELANDIC COLLECTION, *Kunskap och insikt i norrön tradition : mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*, Vägar till midgård, Lund, Nordic Academic Press, 2003, p. 61.

⁴⁶⁴ BOYER, 1986, p. 49-50; JOCHENS, 1996, p. 37; RENAUD, 1996, p. 124; CLUNIES ROSS, 1994, p. 245; LINDOW, 2001, p. 97; BEK-PEDERSEN, 2011, p. 59.

⁴⁶⁵ RENAUD, 1996, p. 124; PRICE, « The Viking Way », p. 59.

⁴⁶⁶ JOCHENS, 1996, p. 37.

interne s'émancipant de son enveloppe corporelle, [...] pour tout le monde, [...] normalement, régulièrement ».⁴⁶⁷

La *fylgjukona*, de forme humaine, ne s'attachait qu'à un homme.⁴⁶⁸ Bek-Pedersen nuance ce fait : une très grande majorité des *fylgjur* s'attachaient à des hommes et la *fylgja* pouvait aussi se lier à une famille.⁴⁶⁹ La *fylgjukona* et la *djurfylgja* étaient transmissibles aux autres membres de la famille,⁴⁷⁰ mais elles pouvaient « rejeter » un membre d'une famille si elle le désirait. Il semble que certaines *fylgja* menèrent une vie indépendante après la mort de l'humain auquel elle était attachée.⁴⁷¹ Dans la *Hallfreðar saga*, la *fylgjukona* de Hallfreðr demanda à deux des hommes présents s'ils voulaient d'elle,⁴⁷² montrant par ce fait que le choix d'accepter une *fylgja* revenait à l'humain.⁴⁷³

Les *fylgjur* apparaissaient en rêve ou aux individus doués de seconde vue. Elles fournissaient la plupart du temps des avertissements ou étaient présage de mort, surtout lorsqu'elle apparaissait sous forme animale.⁴⁷⁴ Mais si Renaud affirme que « les *fylgjur* [...] se manifesteraient le plus souvent en rêve, pendant le sommeil ou lors d'une torpeur soudaine », ⁴⁷⁵ les exemples qu'il fournit démontrent que cela pouvait se passer aussi bien éveillé qu'en état de conscience altérée.

Clunies Ross démontre l'ancienneté de l'idée d'un esprit protecteur chez les anciens Scandinaves. Puisque le terme *fylgja* est fréquent et son usage varié dans les sources littéraires, il est improbable qu'il n'y ait pas eu un fond traditionnel. Et puisque les Islandais ont continué à utiliser ce terme bien après le Moyen Âge, cela suggère que le concept était bien enraciné dans la culture populaire.⁴⁷⁶

D'un concept lié à la *fylgja*, la *hamingja* (« esprit gardien ») comporte cependant une différence majeure. Chacun, homme ou femme, était accompagné de la *hamingja*,

⁴⁶⁷ BOYER, 1986, p. 49-50.

⁴⁶⁸ JOCHENS, 1996, p. 37.

⁴⁶⁹ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 59-60.

⁴⁷⁰ RENAUD, 1996, p. 124

⁴⁷¹ PRICE, « The Viking Way », p. 59.

⁴⁷² BOYER, 1986, p. 50.

⁴⁷³ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 60.

⁴⁷⁴ RENAUD, 1996, p. 124; PRICE, « The Viking Way », p. 59.

⁴⁷⁵ RENAUD, 1996, p. 124.

⁴⁷⁶ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 246.

dont le rôle était d'apporter le bonheur. « Elle pouvait même être prêtée à une autre personne, et s'attachait éventuellement à toute une famille ».⁴⁷⁷ Price considère qu'elle était la chance personnifiée, qu'elle représentait l'esprit de bonne fortune. Les mouvements des *hamingjur* pouvaient être perçus par les individus doués de double vue.⁴⁷⁸

Dísir

Selon les sagas, le mot « *dísir* » pouvait désigner aussi bien les *nornir*, les *valkyriur*, les *hamingjur*, que les *fylgjur*. Ces cinq types d'entités auraient été interchangeables, même s'il existait « une catégorie à part entière de créatures surnaturelles »⁴⁷⁹ appelée les « *dísir* ».⁴⁸⁰ Lindow ajoute que le mot « *dís* » (singulier de « *dísir* ») pouvait désigner aussi bien une entité surnaturelle (ce dont il sera question ici) qu'une « dame », ce qui peut compliquer l'interprétation de certains textes,⁴⁸¹ mais pourrait expliquer les multiples acceptions du mot. L'idée de « dame » communique aussi l'idée que les individus se sentaient peut-être plus à l'aise avec les *dísir* qu'avec d'autres entités puisqu'elles étaient présentes au quotidien.⁴⁸²

Elles choisissaient d'être secourables ou hostiles, comme les *spádísir* (*dísir* voyantes) qui pouvaient avertir un humain d'un danger via le rêve.⁴⁸³ Les individus leur demandaient parfois de l'aide, comme lors du *dísablót* (« sacrifice aux *dísir* ») que les sagas mentionnent à plusieurs reprises et que la toponymie rappelle parfois.⁴⁸⁴

Bek-Pedersen affirme que les *dísir* étaient liées à la naissance, à la mort et à la fécondité, et le fait qu'elles aient régi à la fois sur la naissance et la mort démontre qu'elles appartenaient aux deux côtés de la médaille de la vie. Si elles pouvaient accorder la vie, elles pouvaient aussi la reprendre.⁴⁸⁵ Selon Jochens, les *dísir* étaient responsables du contrôle de la destinée, spécialement à la naissance et sur le champ de

⁴⁷⁷ RENAUD, 1996, p. 124-125.

⁴⁷⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 59.

⁴⁷⁹ RENAUD, 1996, p. 121.

⁴⁸⁰ RENAUD, 1996, p. 121; LINDOW, 2001, p.97.

⁴⁸¹ LINDOW, 2001, p. 96; PRICE, « The Viking Way », p. 58.

⁴⁸² BEK-PEDERSEN, 2011, p. 48.

⁴⁸³ PRICE, « The Viking Way », p. 58; BEK-PEDERSEN, 2011, p. 43.

⁴⁸⁴ GUNNELL, TERRY, « The Season of the Dísir: The Winter Nights and the Dísarblót in Early Scandinavian Belief », *Cosmos* 16, no. 2 (2000/2005), p. 130; BEK-PEDERSEN, 2011, p. 42-43.

⁴⁸⁵ BEK-PEDERSEN, 2011, p. 41 et 46-47.

bataille. Elles seraient aussi anciennes que les déesses de la fertilité. Jochens semble d'accord avec Renaud au sujet du lien étroit des *dísir* avec le destin (ce qui recoupe la fonction des *nornir*) et avec la guerre (ce qui recoupe la fonction des *valkyrjur*).⁴⁸⁶

Leur côté guerrier se retrouve entre autre chez les *dísir* du combat (les « *imundísir* »), qui sont facilement confondues avec les *valkyrjur* à cause de cette fonction de combattantes. Pour Renaud, « Elles peuvent [...] être perfides [...] : elles se tiennent prêtes si le guerrier trébuche au moment de combattre ». ⁴⁸⁷ Selon Gunnell, elles auraient sous cette acception des caractéristiques masculines telles que monter à cheval et « chasser » leurs victimes.⁴⁸⁸

Dans la poésie eddique, l'usage du terme « *dísir* » semble lié à l'idée d'une mort imminente, comme dans la *Reginsmál* 24, la *Hamdismál* 28 et l'*Atlamál* 28, et leur ressemblance avec les *valkyrjur* est frappante.⁴⁸⁹ Le poème *Atlamál in grœnlenzko* suggère que les *dísir* aient été les âmes de femmes décédées et que leur fonction ressemblait à celle des *valkyrjur*.⁴⁹⁰

Leur lien avec la fertilité et la fécondité double celle des *nornir*, de Freyja, et de Frigg (l'épouse d'Óðinn) parce que, tout comme pour ces trois dernières entités, il faut « invoquer les dises lors d'un accouchement ». ⁴⁹¹ D'après Renaud, « Freyja serait issue des rangs des *dísir*, ce qui expliquerait le qualificatif « Vanadís » (« Dise des Vanir ») que lui attribue Snorri Sturluson ». ⁴⁹² Mais si « *dís* » signifie « Dame », « *Vanadís* » aurait le sens de « Dame des Vanir ».

Collectivement, les *dísir* étaient habituellement liées à une famille, mais il arrivait qu'elles fussent jointes à un individu, ce qui les rendait semblables aux *fylgjur* et qui permet de croire que les anciens Scandinaves ne les distinguaient pas toujours les unes

⁴⁸⁶ JOCHENS, 1996, p. 38.

⁴⁸⁷ RENAUD, 1996, p. 125.

⁴⁸⁸ GUNNELL, « The Season of the Dísir: The Winter Nights and the Dísarblót in Early Scandinavian Belief », p. 130.

⁴⁸⁹ LINDOW, 2001, p. 95; BEK-PEDERSEN, 2011, p. 43.

⁴⁹⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 58.

⁴⁹¹ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 77-78; RENAUD, 1996, p. 125.

⁴⁹² LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 77-78; RENAUD, 1996, p. 121, 126; LINDOW, 2001, p. 96.

des autres.⁴⁹³ Selon Raudvere, les *dísir* auraient plus souvent été liées à des lieux qu'à des familles.⁴⁹⁴

Landvættir

Les *landvættir* étaient les esprits du territoire, peut-être des gardiens d'un lieu. Des *sagas* et le *Landnámabókr* les mentionnent. Tout individu devait les prévenir de son arrivée et s'assurer de leur bienveillance avant d'avancer dans leur territoire. Le *Landnámabókr* mentionne à cet effet le code de loi *Úlfjós* qui requérait d'enlever les figures de proue des bateaux à l'approche d'une côte afin de ne pas courroucer les *landvættir*.⁴⁹⁵

Gandir, spágandir, verðir et náttúrir

On pouvait appeler les *gandir* (« esprits »), *spágandir* (« esprits de prophétie ») et *verðir* (« esprits ») lors de rituels de sorcellerie ou chamaniques, tels que le *seiðr*. Il est possible que ces trois types d'entités aient été subsumés en une catégorie plus générale, les *náttúrir*. Leur forme et leur origine sont peu connues, mais Price croit qu'elles fournissaient au pratiquant la connaissance du futur ou d'événements qui se déroulaient au loin, ou encore qu'ils servaient d'intermédiaires entre les vivants et les morts, ou d'agents de destruction.⁴⁹⁶ Le sexe de ces entités est inconnu.

La mort et l'après-vie

Les anciens Scandinaves n'auraient pas eu de concept abstrait de la mort. Les mythes tentent souvent de nier la mort et ses impacts. Le cas particulier du mythe de la mort de Balðr ne fait pas exception. Après avoir consulté un oracle (via la nécromancie) et appris la mort prochaine de son fils Balðr, Óðinn prévient son épouse Frigg. À son tour, celle-ci demande à toutes les créatures vivantes (sauf le gui qu'elle juge trop petit)⁴⁹⁷ de jurer de ne jamais blesser ni tuer Balðr.

⁴⁹³ RENAUD, 1996, p. 125; PRICE, « The Viking Way », p. 58; GUNNELL, « The Season of the Dísir: The Winter Nights and the Dísarblót in Early Scandinavian Belief », p. 130.

⁴⁹⁴ RAUDVERE et FISKE ICELANDIC COLLECTION, 2003, p. 68.

⁴⁹⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 58.

⁴⁹⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 58.

⁴⁹⁷ Voir KAPLAN, MERRILL, « Once More on the Mistletoe », dans *News From Other Worlds : Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture : In Honor of John F. Lindow*, ed. Merrill Kaplan, Timothy

Les mythes s'occupent aussi de la place de la mort dans l'ordre social. Pour les dieux, les géants et les humains, la mort représente la fin d'une séquence d'événements temporels qui détermine la valeur d'un individu.⁴⁹⁸ À sa mort, chaque humain se rend en un lieu différent, loin de celui des vivants, selon le type de mort qu'il a subie.⁴⁹⁹ Ce n'est pas la vie menée mais la mort subie qui détermine le lieu où vont les morts. Óðinn et Freyja se partageaient équitablement les guerriers morts au combat ou suite de blessures, qui se rendaient donc soit en *Valhøll* (la salle d'Óðinn), soit à Fólkvangr (la salle de Freyja), les autres morts allaient en Hel, surtout lorsqu'ils mouraient de maladie. Les femmes valeureuses subissaient toutefois un sort enviable en rejoignant Freyja.

Pour les anciens islandais, les morts pouvaient revenir sur terre et hanter les vivants, comme en témoigne plusieurs des rituels dont le but était de s'assurer que les morts ne puissent pas retrouver leur chemin vers leur ancienne demeure. Contrairement aux autres peuples européens, les anciens Scandinaves croyaient que les revenants étaient corporels et pouvaient agir sur le monde des vivants en tant que corps physiques réanimés. Leurs intentions étaient mauvaises et destructives, peu importe la personnalité de l'individu de son vivant, et leur mort leur procurait souvent des pouvoirs additionnels. Ces revenants étaient appelés *draugar* (« fantômes » ou « undead ») et *aptrgangur* (« revenants »).⁵⁰⁰

Il semble que les idées de la *Valhøll* et du *Ragnarøkkr* puissent être le germe d'une croyance en la réincarnation. Les enfants des dieux survivent au *Ragnarøkkr*. Les anciens Scandinaves concevaient peut-être un cycle de vie où les enfants remplaçaient leurs parents. Cependant, les attributs des enfants des dieux n'ont pas les mêmes attributs que leurs parents. La *Valhøll* survit pendant la plus grande partie du troisième âge (le présent mythique) et le début du quatrième (le *Ragnarøkkr*), fournissant un répit aux guerriers et n'interdisant pas un retour dans le monde des humains en tant que

R. Tangherlini, et John Lindow, *Occasional Monograph Series*, Berkeley, North Pinehurst Press, 2012. pour son analyse du sujet.

⁴⁹⁸ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 247.

⁴⁹⁹ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 250.

⁵⁰⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 60.

guerrier. Les deux poèmes d'Helgi démontrent l'influence de cette idéologie : le personnage masculin principal ainsi que la *valkyrja* qui l'accompagne renaissent.⁵⁰¹

Les preuves indiscutables d'une telle croyance n'existent cependant pas. L'archéologie fournit toutefois des indications relativement solides de la croyance en un autre monde. L'existence d'objets usuels (armes, outils, animaux domestiques, parfois même des esclaves) dans les sépultures est souvent interprétée comme un désir de continuer à accomplir les mêmes activités après la mort.

5. Une question de genre

Le *seiðr* est lié principalement à Óðinn (en particulier dans l'*Ynglinga saga* 7 et la *Lokasenna* 24), mais aussi à Freyja, qui l'a enseigné à ce dieu. En plus d'être lié à Óðinn, le *seiðr* masculin faisait porter à l'homme un stigmate sexuel important, soit l'état d'*ergi*. Le terme *ergi* vient de *argr* et *ragr*, qui signifient dans leur sens premier « indigne d'un homme, efféminé, couard » et « lâche, couard; émasculé, efféminé », autrement dit, il s'agit d'une perception négative d'un homme qui n'agit pas selon les normes sociales masculines.⁵⁰² Il est cependant impossible de qualifier cette identité sexuelle différente de « tiers sexe » tel que Saladin d'Anglure⁵⁰³ le décrit parce que certaines variables sont encore inconnues, par exemple la tenue vestimentaire des hommes qui pratiquaient ce rituel, ou encore comment était perçue la relation avec les *nattúrur* (« esprits » du lieu, pour ne nommer que ceux que Þorbjörg lítilvölva nomme dans l'*Eiríks saga rauda* 4).

Selon les anciens Scandinaves, cet état était déshonorant pour les hommes et fait dire à Snorri Sturluson dans l'*Ynglinga saga* 7 :

En þessi fjölkyngi, er framit er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skamlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt.

Mais une telle sorcellerie (*fjölkyngi*) était suivie d'un si grand *ergi*, qu'il n'était pas respectable pour un homme de la pratiquer; et on l'enseignait donc aux prêtresses (*gyðjur*).⁵⁰⁴

Le *seiðr* était réservé aux femmes parce qu'il mettait l'homme dans un état d'*ergi*, qu'il est maintenant nécessaire d'expliquer en détail. L'*ergi* présente des caractéristiques

⁵⁰¹ CLUNIES ROSS, 1994, p. 256.

⁵⁰² GEIR T. ZOËGA, 2004, p. 19, 328; PRICE, « The Viking Way », p. 64.

⁵⁰³ SALADIN D'ANGLURE, « Penser le « féminin » chamanique ».

⁵⁰⁴ Notre traduction.

méprisées pour chacun des deux sexes. Ström traduit le terme par « unmanly » parce que, chez les hommes, il concernait la lâcheté et l'homosexualité *passive* (par opposition à une participation *active* dans l'acte sexuel), et chez les femmes, il était virtuellement synonyme de la nymphomanie.⁵⁰⁵

Ström précise que l'homme qui pratiquait le *seiðr* pouvait être accusé d'*ergi* puisqu'il jouait alors un rôle féminin dans la sphère religieuse, ce qui diffère de l'*ergi* tel que décrit dans les textes de lois et les sagas qui réfère plutôt au fait de jouer un rôle féminin dans l'acte homosexuel (un rôle « passif »). Il conclut que le fait qu'un homme joue un rôle féminin est ce qui constituait la perversité aux yeux des anciens Scandinaves (et donc la cause de l'accusation d'*ergi*), peu importe le domaine auquel il était appliqué (sexuel ou religieux).⁵⁰⁶

Clover explique l'existence de l'*ergi* dans la société des anciens Scandinaves par le fait qu'un individu pouvait « changer » de « sexe social » lorsqu'il agissait selon les normes de l'autre sexe, autrement dit lorsqu'il traversait les « frontières » entre les genres. Boyer affirme d'ailleurs que, pour les anciens Scandinaves, une femme qui jouait un rôle « masculin » le faisait toujours de manière transitoire, « pour rappeler l'homme à sa virilité, à son devoir ». ⁵⁰⁷ Mais une transgression permanente à cette règle sociale avait des conséquences légales sévères. Les lois islandaises, par exemple, punissaient le travestisme et le port d'armes hors des limites permises par la loi pour les femmes, comme le veut l'extrait suivant du *Grágás* :

*Ef konur gerast svo afsiða að þær ganga í karlfötum, eða hverngi karlasíð er þær hafa fyrir breytni sakir, og svo karlar þeir er kvennasíð hafa, hverngi veg er það er, þá varðar það fjörbaugsgarð hvorum sem það gera*⁵⁰⁸.

Si des femmes deviennent si déviantes qu'elles s'habillent à la manière des hommes, ou qu'elles adoptent une mode masculine pour quelque raison que ce soit, et si des hommes adoptent la mode des femmes, peu en importe la forme, alors la pénalité est un bannissement mineur.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ STRÖM, FOLKE, *Níð, Ergi and Old Norse Moral Attitudes*, Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies, London, Published for the College by the Viking Society for Northern Research, 1974, p. 4-6.

⁵⁰⁶ STRÖM, 1974, p. 9-10.

⁵⁰⁷ BOYER, 1986, p. 175.

⁵⁰⁸ GUNNAR KARLSSON, KRISTJÁN SVEINSSON, et MÖRÐUR ÁRNASON, 1992/2001, p. 125 ¶ 123.

⁵⁰⁹ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 39.

Et puisque « les lois tendent à ne punir que les actions et les attitudes courantes mais non acceptables dans une société à un moment précis dans le temps », ⁵¹⁰ il est probable que les inversions de rôles sexués aient été inacceptables parce qu'ils modifiaient les nouvelles balises sociales établies par les chrétiens (le *Grágás* a été rédigé au XII^e siècle, alors que l'Islande était chrétienne depuis au moins un siècle).

Peu importe l'allégation d'*ergi*, les lois du *Gulaping* et du *Grágás* punissaient très sévèrement. Si un homme était accusé de ne pas s'être comporté selon des normes sociales acceptables, sa peine pouvait aller jusqu'à la mort ou au bannissement. Ces accusations incluaient d'agir comme une femme, de devenir une femme toutes les neuf nuits, ou de donner naissance à un enfant. ⁵¹¹

6. *Seiðr* et rituels apparentés

Lindow résume ce qu'est le *seiðr* par « A form of magic and divination, associated in the mythology especially with Odin ». ⁵¹² Cependant, le concept est plus complexe. Il semble que le terme *seiðr* ait désigné un ensemble de techniques diverses mêlant sorcellerie et chamanisme. Comme nous avons vu, les mythes et les croyances qui sous-tendent ces techniques, de même que ce que nous savons de la fonction sociale des pratiquantes, appartiennent aussi bien aux complexes de la sorcellerie que du chamanisme. La pratiquante faisait appel à des « esprits » et d'autres êtres invisibles. Price affirme qu'elle les convoquait et les envoyait effectuer sa volonté, mais surtout que ces entités n'avaient pas le choix de lui obéir. Les *fylgjur*, les *hamingjur* et les autres extensions invisibles de l'individu faisaient partie de ce groupe d'entités. ⁵¹³

Le *seiðr* est donc un ensemble de rituels chamaniques qui permettaient entre autres de résoudre des problèmes liés à des crises, de guérir les malades, d'assurer une bonne chasse ou une bonne pêche, de contrôler le climat, et de prédire le futur, et de rituels de sorcellerie qui incluaient par exemple rendre une terre infertile. Le *seiðr* pouvait aussi servir des desseins négatifs, tels que jeter un sort à quelqu'un ou sur un projet, détruire une terre et la rendre infertile, causer une maladie, faire sciemment de

⁵¹⁰ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 40.

⁵¹¹ STRÖM, 1974, p. 5-8.

⁵¹² LINDOW, 2001, p. 265.

⁵¹³ PRICE, « The Viking Way », p. 64.

fausses prédictions dans le but de conduire un individu au désastre, et enfin blesser, mutiler et tuer, aussi bien lors de disputes familiales qu'à la guerre.⁵¹⁴

Outre le *seiðr*, d'autres rituels comportaient des aspects de la sorcellerie ou du chamanisme et forme un ensemble épars de rituels personnels. Ils pouvaient être utilisés pour des raisons diverses qui seront énumérées ici. Ils ne seront pas étudiés en détail dans cette thèse parce que chacun pourrait faire l'objet d'une étude séparée.

Rituels employés par Óðinn (autres que le seiðr et le galdr)

Si les humains pouvaient pratiquer le *seiðr* d'Óðinn, ses autres rituels leur étaient aussi accessibles. Ils incluent l'utilisation de charmes, tels que ceux qu'il a acquis lors de sa pendaison dans Yggdrasill,⁵¹⁵ ou fournis dans les catalogues des runes et dans les sagas.⁵¹⁶

Galdr

L'aspect le plus caractéristique du *galdr* est l'utilisation d'un chant sur un ton aigu. Les sagas mentionnent que ces chants étaient agréables à entendre, et qu'ils suivaient un rythme spécial, le *galdralag*, décrit par Snorri dans le *Háttatal*.⁵¹⁷ Pour Reichborn-Kjennerud,⁵¹⁸ le *galdr* était souvent utilisé pour jeter un sort, en particulier pour causer des maladies chez les animaux et les humains, et même pour tuer. Le *galdr* se servait du pouvoir destructeur de la parole. Cependant, il était employé dans une grande variété de contextes et pourrait être considéré comme un élément ou un outil parmi tous ceux qui pouvaient être utilisés dans un rituel plus complexe.⁵¹⁹

Gandr

L'une des formes de sorcellerie les plus anciennes (elle daterait d'avant l'ère des Vikings), le *gandr* est habituellement traduit par « magie » et était peut-être lié au concept du *Ginungagap* (l'espace vide entre les mondes de feu et de glace avant la

⁵¹⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 64.

⁵¹⁵ *Hávamál* 138-163.

⁵¹⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 66.

⁵¹⁷ *Háttatal* 101 et 102.

⁵¹⁸ Mentionné dans PRICE, « The Viking Way », p. 65.

⁵¹⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 65.

création des mondes).⁵²⁰ Il avait une certaine aura due à la croyance qu'il s'agissait d'une des forces primales ayant permis la création des mondes. À l'ère des Vikings, le *gandr* était souvent combiné à d'autres éléments lors de rituels, en particulier avec le *seiðr*. La *Völuspá* montre une telle situation.⁵²¹

Útiseta

Le terme *útiseta* signifie « s'asseoir dehors » (« *sitting out* » en anglais). Il s'agissait plus d'une technique que d'un rituel et elle était reliée à la communication avec les morts et à Óðinn. Il s'agissait de s'asseoir dehors la nuit, souvent sur un mont funéraire, le long d'un cours d'eau, ou sous les corps des pendus, afin de recevoir un pouvoir spirituel⁵²² ou d'obtenir des visions divinatoires. Dans son ouvrage, Dillmann qualifie l'*útiseta* de « nécromancie ». ⁵²³

Si, en 1926, Höckert considéra que l'*útiseta* et le *seiðr* faisaient partie du même phénomène religieux, Wessén montra qu'il s'agissait bien de deux pratiques distinctes :

Seidr was accompanied by a very large apparatus, many ceremonies had to be observed, special songs of *galdrar* and *varðlokkur*, this was why several people always had to help out ... By contrast *útiseta* was a form of magic that appears to have been performed without external sorcerous equipment. The important thing is that, to judge from the sources, in *útiseta* one always found oneself alone.⁵²⁴

Ce rituel se rapproche de celui que Þorgeir, « celui-qui-dit-la-loi », employa lorsque les Islandais lui demandèrent de décider si l'Islande devait se convertir au christianisme : Þorgeir se retira, se coucha et se couvrit de sa cape (« go under the cloak ») pendant un jour et une nuit, sans un mot.⁵²⁵ Le peu de détails fournis dans ce récit ne permet pas de déterminer avec certitude la nature du rituel. Þorgeir utilisa peut-être une technique chamanique parce qu'un aspect de son rituel (il se couvre avec sa cape) est semblable à celui du *noaidi* sâme. Nous ne sommes cependant pas certains qu'un aspect, si important soit-il, soit suffisant pour conclure définitivement sur le sujet.

⁵²⁰ DE VRIES, JAN, « Ginungagap », *Acta Philologica Scandinavica* 5(1931). Dans PRICE, « The Viking Way », p. 65.

⁵²¹ PRICE, « The Viking Way », p. 65.

⁵²² PRICE, « The Viking Way », p. 66.

⁵²³ DILLMANN, 2006.

⁵²⁴ Wessén 1927, p. 74, cité dans PRICE, « The Viking Way », p. 78.

⁵²⁵ JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON, 1999, p. 103-123.

Les runes

À l'époque des Vikings, les runes étaient utilisées comme alphabet au quotidien, mais le *Hávamál*⁵²⁶ porte à croire que les runes pouvaient être utilisées dans des rituels de sorcellerie. Clunies Ross affirme que les strophes 142 à 144 traitent du côté technologique des runes dans un contexte humain : l'auteur mentionne comment les trouver, les lire, les graver ou les peindre, mais il attire surtout l'attention sur leur valeur dans la pratique rituelle et dans les sacrifices. Le terme « rune » pourrait cependant faire référence aux connaissances secrètes ou cachées et non à l'écriture runique elle-même.⁵²⁷

Fjölkyngi : les rituels de sorcellerie

Ceux-ci incluent toutes sortes de rituels (*fjölkyngi*, *fróðleikr* et *trolldómr*), ainsi que des chants ou charmes (*gerningar*, *ljóð*, et *taufir*), et la tradition runique. Tout ceci forme un ensemble désordonné.⁵²⁸ Le lecteur peut se référer entre autres à l'article « Hostile Magic in the Icelandic Sagas » d'Ellis Davidson⁵²⁹ pour de plus amples renseignements.

La thèse de Dillmann

Dillmann réfute qu'il y ait eu du chamanisme chez les anciens Scandinaves.⁵³⁰ Il allègue qu'il s'agit véritablement de magie. Ses arguments principaux⁵³¹ sont les suivants :

- Absence d'extase, de catalepsie et de transe.
- Absence de tambour ou de musique.
- Absence de danse.
- Le costume de la *vǫlva* est différent de celui des chamanes de Sibérie, contrairement à ce qu'Ellis Davidson⁵³² avance.
- La signification des plumes de poules du coussin sur lequel la *vǫlva* s'assoit est inconnue, et comme elles sont cachées (*dans* le coussin)

⁵²⁶ Entre autres *Hávamál* 137, 139, 142, et 144.

⁵²⁷ CLUNIES ROSS, 1994, p. 223.

⁵²⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 66.

⁵²⁹ ELLIS DAVIDSON, « Hostile Magic in the Icelandic Sagas ».

⁵³⁰ DILLMANN, 2006.

⁵³¹ DILLMANN, 2006, p. 286-308.

⁵³² Dans ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK, *The Viking Road to Byzantium*, London, G. Allen & Unwin, 1976.

elles ne doivent pas être aussi importantes que si elles étaient visibles (*sur* un costume).

- La signification exacte du *varðlok(k)ur* est inconnue (on a quatre définitions selon lui). L'utilité pour le rituel est par conséquent inconnue.
- La *vǫlva* n'utilise pas de psychotropes.

Dillmann n'est pas le seul à affirmer que le *seiðr* n'est pas chamanique. Eliade a aussi apporté quelques arguments contre cette thèse.⁵³³ Nous démontrerons dans les pages qui suivent que les arguments de Dillmann ont des lacunes importantes.

Transe et extase

Il est vrai que le texte n'affirme jamais que la *vǫlva* atteint un état d'esprit différent de l'éveil, en d'autres mots, qu'elle entre en transe ou vit un état d'extase et d'épuisement comme celui d'Ódinn dans l'*Ynglinga saga*⁵³⁴ ou celui que Schefferus⁵³⁵ décrit au sujet des Sâmes. Cependant, Þorbjörg répond à Þorkell qu'elle passera la nuit sur place avant de commencer le rituel. Les anciens Scandinaves avaient l'habitude d'analyser leurs rêves et reconnaissaient que ces derniers pouvaient être de nature prémonitoire, comme le montrent les *Draumbókar* (*Livres des rêves*). Plusieurs sociétés circumpolaires telles que les Déné Tha⁵³⁶ considèrent que le rêve permet de communiquer avec des entités non humaines. Serait-il possible que Þorbjörg ait utilisé le rêve à des fins semblables? À ce moment, le fait de dormir là où aura lieu le rituel lui permettait peut-être d'établir un premier contact avec les « *náttúrur* » (« esprits » du lieu ou naturels) dont elle parle une fois le *varðlok(k)ur* terminé. Il est aussi possible que Þorbjörg faisait partie de ces individus doués de « double vue » reconnus par les anciens Scandinaves, c'est-à-dire ceux qui pouvaient voir des entités invisibles.

Solli ajoute qu'il ne faut pas exclure l'idée que Þorbjörg parte en transe ou en extase lors du rituel. Lorsque Þorbjörg remercie Guðríðr pour son chant, elle peut soit avoir été consciente en tout temps (donc pas d'extase), soit être partie en transe et peut remercier la jeune chrétienne de l'efficacité de son chant, qui a eu l'effet convoité d'attirer des entités non humaines ou d'avoir ramené l'âme de Þorbjörg dans son corps

⁵³³ ELIADE, 1983.

⁵³⁴ *Ynglinga saga*, chap. 7.

⁵³⁵ SCHEFFER, 1674, p. 55-56.

⁵³⁶ GUÉDON, 2005.

(donc extase). Solli est d'avis que le qualificatif « beau » accolé au chant désigne non pas la beauté du chant mais son effet, c'est-à-dire d'avoir attiré des entités non humaines, et que c'était l'objectif du chant.⁵³⁷

Musique, danse et varðlok(k)ur

Selon l'analyse de Dillmann,⁵³⁸ le rituel que Þorbjörg préside ne contient ni danse, ni son de tambour (qui rythme habituellement une danse), élément qui, selon lui et Eliade (sur lequel il se base), est essentiel à tout rituel chamanique. Même si Eliade n'est plus l'expert dans ce domaine, Dillmann reste une source française trop importante pour l'ignorer. Il considère que la danse est obligatoire pour qu'un rituel puisse être qualifié de chamanique. Cependant, les chamanes n'utilisent pas tous la danse ou un tambour lors de leurs sessions. L'atteinte d'un état de transe peut se faire de diverses manières. Si l'on considère le cas de Þorbjörg lítilvöla, le *varðlok(k)ur*, qu'il soit chanté ou récité, peu importe les paroles ou les sons, fournit à la fois le rythme et la mélodie nécessaires. Comme l'annonce la voyante, il « opère » en attirant les *náttúrir* dans le lieu. Ce dernier point concorde avec l'idée de communication entre des entités non humaines et la spécialiste.

Selon Boyer, l'objectif du *varðlokkur* serait de « séduire, attirer (verbe *lokka*) cet esprit (*vörðh*) afin qu'il dicte à la prophétesse ses propos. Ainsi se mettrait-elle en communication avec l'Âme du Monde, consciente de tout savoir ».⁵³⁹ Dillmann doute qu'il s'agisse de la seule signification du terme, puisque les deux manuscrits disponibles aujourd'hui écrivent le terme de deux manières différentes. La *Hauksbók* (texte plus ancien) écrit « *varðlokkur* » (avec deux « k »), tandis que la *Skálholtsbók* écrit « *varðlokkur* » (avec un seul « k »).⁵⁴⁰ Dans le premier cas, « *lokkur* » renverrait à l'idée d'attirer quelqu'un ou quelque chose. Dans le second cas, « *lokkur* » signifierait selon Dillmann « encercler ». Il affirme aussi que la signification de *varðr* est incertaine,

⁵³⁷ SOLLI, 2002, p. 133-134.

⁵³⁸ DILLMANN, 2006, p. 300.

⁵³⁹ BOYER, 1986, p. 38.

⁵⁴⁰ Il faut noter que la version du *Skálholtsbók* semble être une copie plus conforme au texte original, tandis que celle du *Hauksbók* a été retravaillée par un magistrat d'origine islandaise. Voir DILLMANN, 2006, p. 276-277.

pouvant signifier aussi bien « l'âme qui s'est libérée du corps » que « l'esprit protecteur de la ferme ».⁵⁴¹ Par conséquent, le terme pourrait accepter quatre définitions :

1. celles qui attirent l'âme libre;
2. celles qui attirent le(s) génie(s) tutélaire(s);
3. celles qui encerclent l'âme libre;
4. celles qui encerclent le(s) génie(s) tutélaire(s);

Peut importe la signification exacte du terme, l'idée générale qui s'en dégage est un contact avec une entité non humaine. Price définit *varðlokur* par « guardian spirit fastenings » et renverrait à l'idée de convoquer les entités non humaines, tandis que *varðlokkur* aurait la signification de « guardian spirit enticements », ce qui impliquerait qu'il attire les entités non humaines vers le ritualiste.⁵⁴² Ces deux acceptions sont très similaires. Il ne conçoit pas que le terme *varðr* ait deux significations (« âme libre » et « esprit tutélaire »).

Þorbjörg annonce plus loin que le chant a attiré des entités non humaines qu'elle appelle les *náttúrur*. Le sens de *varðlokkur* semble donc être la deuxième possibilité apportée par Dillmann : ils ont été « attirés » et le mot « *náttúrur* » est au pluriel et pourrait correspondre à des génies tutélaires. Puisque les entités non humaines des chamanismes circumpolaires peuvent être de différents types, cette solution est plausible et correspond aux conclusions de Dag Strömbäck et de Solli.⁵⁴³

Costume

Peu de sources où il est question de *seiðr* mentionnent l'habillement et les outils que le ou la ritualiste utilise. Une des descriptions les plus complètes à ce sujet est celle de l'*Eiríks saga rauða*. L'auteur y a détaillé le costume inhabituel de la ritualiste, ainsi que sa ceinture, le siège sur lequel elle s'assoit, et l'aide qu'elle reçoit.

⁵⁴¹ DILLMANN, 2006, p. 290-291.

⁵⁴² PRICE, « The Viking Way », p. 207.

⁵⁴³ STRÖMBÄCK, 1935; SOLLI, 2002, p. 134.

Vêtements et bijoux

Dans son analyse, Dillmann⁵⁴⁴ met l'accent sur le fait que le manteau de Þorbjörg, son *tyglamottull*, ne ressemble pas aux vêtements de chamanes sibériens, comme Ellis Davidson⁵⁴⁵ l'affirme, en ne traitant que des « cordons » dont parle l'historienne.

L'auteur a décrit en détail le costume de la *vp/va*. Nous pouvons donc considérer chacun de ses éléments, soient le manteau, le chapeau et les gants, le collier de perles de verre, les souliers, la ceinture et la bourse, et le bâton et ses décorations. Nous devons nous demander si les éléments du costume, pris séparément ou dans leur ensemble, représentaient une déviation de la norme vestimentaire de l'époque et de la région. S'il y a déviation, le costume décrit représenterait une particularité des *seiðkonur* et des *vp/lur*. Ce costume apparenterait la ritualiste aux chamanes sibériens puisque leur costume dévie de la norme vestimentaire de leur culture.

« [on] hafði yfir sér tyglamottul blán ok var settr steinum allt í skaut ofan. »⁵⁴⁶

« [E]lle portait un manteau bleu [foncé], qui était attaché sur le devant par des cordons, et tout orné de pierres depuis le haut jusqu'à l'ourlet ». ⁵⁴⁷

Le manteau a trois caractéristiques principales : il a des cordons (pour l'attacher, selon Dillmann), il est orné de pierres, et il est foncé (bleu ou noir?).⁵⁴⁸

Ellis Davidson affirme que le manteau que porte Þorbjörg serait en fait orné de cordons ou de lanières (sa traduction de *tuglamottull*), ce qui à son avis ressemblerait au costume des chamanes sibériens qui orneraient leur costume de plumes d'oiseaux et de cordons de cuir :

[But] no other examples of this are known, and it may indicate a garment hung with thongs, straps or bands in the manner of the shaman's cloak in Siberia and elsewhere. [...] Birds' feathers were

⁵⁴⁴ DILLMANN, 2006, p. 304-307.

⁵⁴⁵ Dans ELLIS DAVIDSON, 1976.

⁵⁴⁶ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

⁵⁴⁷ DILLMANN, 2006, p. 280.

⁵⁴⁸ La laine noire n'est jamais tout à fait noire. Elle est habituellement d'un brun très foncé, et le noir est très difficile à obtenir en teinture (même avec les méthodes d'aujourd'hui), tendant vers le bleu, le vert ou le brun selon le type de teinture.

frequently used, and here it may be significant that they were used inside the cushion on which the *vǫlva* sat.⁵⁴⁹

Cette interprétation est intéressante, mais elle est difficile à démontrer parce qu'elle repose sur des hypothèses invérifiables avec les moyens à notre disposition. Qui, de Dillmann et d'Ellis Davidson, a raison dans ce domaine? S'agit-il seulement d'un manteau attaché par des cordons ou serait-il décoré avec des cordons qui pendraient? Les preuves ne sont pas suffisantes pour se prononcer sur ces deux assertions. L'important ici est le manteau en tant que tel. Était-il utilisé lors du rituel ou Þorbjörg l'enlevait-elle puisqu'elle était à l'intérieur? Le texte est muet à ce sujet. Si elle l'enlevait, le manteau n'avait donc aucun rôle dans le rituel. Sinon, la ritualiste se couvrait-elle avec le manteau comme lorsque « celui qui dit la loi » (« lawspeaker » en anglais) s'est couvert de sa cape pour décider si l'Islande allait se convertir au christianisme,⁵⁵⁰ ou la cape était-elle un signe de l'identité de la *vǫlva*, comme dans le cas de la *Vatsndæla saga*? Dans cette saga, Þorkell Þorgrímsson porta la cape de la *vǫlva* selon les instructions de celle-ci.

Il était inhabituel de parer un manteau ou n'importe quelle partie d'un vêtement de pierres semi-précieuses comme l'ambre, l'agate, le quartz, ou des pierres naturellement percées par l'eau. Un individu pouvait habituellement se procurer des pierres grâce au commerce ou via l'extraction.

La couleur du manteau est importante parce qu'il fait partie de l'impression générale de la *vǫlva*, et cet attribut du manteau doit être considéré avec les couleurs de son chapeau et de ses gants.

*Hon hafði á höfði lambskinnskofra svartan ok við innan kattsinn hvít. [...] Hon hafði á höndum sér kattsinnsglófa ok váru hvítir innan ok loðnir.*⁵⁵¹

Elle avait sur la tête un bonnet en peau d'agneau noir, doublé à l'intérieur d'une fourrure de chat blanc. [...] Elle avait aux mains des gants en peau de chat, qui étaient fourrés de blanc à l'intérieur, avec de longs poils.⁵⁵²

⁵⁴⁹ ELLIS DAVIDSON, 1976, p. 287.

⁵⁵⁰ STRÖMBÄCK et FOOTE, 1975, p. 13-17; JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON, 1999, p. 79-81.

⁵⁵¹ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

⁵⁵² Traduction de DILLMANN, 2006, p. 280-281.

Notez : manteau foncé, chapeau blanc et noir, gants blancs à l'intérieur. Nous sommes en présence ici de deux couleurs contrastantes qui, symboliquement, auraient pu signifier une opposition. Mais, encore une fois, ceci reste au stade d'hypothèse puisque nous n'avons pas de preuves suffisantes. Le fait que l'auteur ait spécifié le type de fourrure et les couleurs intérieure et extérieure du chapeau et des gants doit être analysé. Pour le chapeau, il est en peau d'agneau noir à l'extérieur et en peau de chat blanc à l'intérieur. Les gants sont en peau de chat à l'extérieur, sans couleur spécifiée, et blancs à poils longs à l'intérieur, sans spécification du type d'animal.

On peut remarquer que le chapeau tout comme les gants sont blancs à l'intérieur et ont tous au moins de la peau de chat. Nous pouvons affirmer que la peau de chat rappelle Freyja puisque son chariot est tiré par deux chats. Puisque cette déesse est maîtresse du *seiðr* selon la mythologie, il serait normal qu'une *vǫlva* porte quelque chose qui la rappelle. Une telle conclusion est prématurée puisqu'il manque les informations directes en ce sens dans le texte.

*Hon hafði á hálsi sér glertölur.*⁵⁵³

Elle avait au cou un collier de perles de verre.⁵⁵⁴

Le port de colliers de perles de verre était répandu en Scandinavie puisque les archéologues en ont trouvé dans des tombes entre autres à Uppsala, Birka, Hedeby et Kaupang. Il peut rappeler la déesse Freyja et son lien en tant qu'enseignante du *seiðr*, comme il peut n'avoir aucune signification importante pour une *vǫlva*.

*Hon hafði um sik hnjóskulinda, ok var þar á skjoðupungr mikill; varðveitti hon þar í taufr þau er hon þurfti til fróðleiks at hafa.*⁵⁵⁵

Elle avait à la taille une ceinture d'amadou, à laquelle était accrochée une grande bourse en cuir; elle y conservait les instruments de sorcellerie (*taufr*) dont elle avait besoin pour la divination.⁵⁵⁶

L'amadou est une « substance molle, spongieuse, provenant d'un champignon qui, imbibé de salpêtre, prend feu facilement ».⁵⁵⁷ Les *taufr* dont il est question ne sont pas énumérés, et encore moins décrits. Que la bourse soit qualifiée de « grande » porte

⁵⁵³ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

⁵⁵⁴ Traduction de DILLMANN, 2006, p. 280.

⁵⁵⁵ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

⁵⁵⁶ Traduction de DILLMANN, 2006, p. 280.

⁵⁵⁷ *Dictionnaire Quillet de la langue française*, 20 vols., Paris, Librairie Aristide Quillet, n/d.

cependant à croire que les *taufr* étaient volumineux ou nombreux. L'*Eiríkr saga rauða* ne montre cependant pas comment Þorbjörg utilise ces *taufr*.

*Hon hafði kálfskinnskúa loðna á fótum ok í þvengi langa ok sterkliga
<ok> látúnsknappar miklir á endunum.*⁵⁵⁸

Elle avait aux pieds des chaussures de fourrure en peau de veau, avec des lacets longs et solides qui avaient de gros boutons en laiton à leurs extrémités.⁵⁵⁹

Ces chaussures ne sont pas réellement différentes de celles trouvées dans des sites archéologiques de l'époque concernée. Les « boutons » en laiton indiquent cependant que la *vǫlva* était assez riche pour s'offrir un item rare.

Bâton

*Staf hafði hon í hendi, ok var á knappr; hann var búinn messingu ok settr
steinum ofan um knappinn.*⁵⁶⁰

Elle avait à la main un bâton⁵⁶¹ muni d'un pommeau; il était cerclé de laiton et était orné de pierres, en haut, autour du pommeau.⁵⁶²

La description que fournit la saga ne permet pas de connaître le matériau utilisé pour fabriquer le bâton. Nous ne savons pas s'il est en métal ou en bois. Nous ne connaissons pas non plus la nature de la décoration du pommeau. Les pierres pendaient-elles comme des breloques ou le cercle de laiton en était-il serti? Quels types de pierres étaient utilisés? Quel était le symbolisme associé à ces pierres?

Les bâtons semblent avoir été l'outil de prédilection des pratiquants du *seiðr*, toutes catégories confondues. Si l'*Eiríks saga rauða* ne mentionne pas comment le *stafr* (bâton) était utilisé, la *Vatsndæla saga* 44 raconte que Þorkell Þorgrímsson, suivant les instructions de la *vǫlva*, se vêtit de la cape noire de celle-ci et frappa trois fois son ennemi sur la joue gauche avec le bout du bâton, rendant ce dernier inapte à se défendre en cour. Quelques temps plus tard, il frappa son ennemi sur la joue droite, avec pour conséquence que l'ennemi en question recouvra ses esprits... mais trop tard. La *Qrvar-Odds saga* fournit un dernier exemple. Dans ce cas-ci, le bâton de la *vǫlva* est

⁵⁵⁸ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

⁵⁵⁹ Traduction de DILLMANN, 2006, p. 281.

⁵⁶⁰ Transcription du *Skáltsholtsbók*, dans DILLMANN, 2006, p. 279-286.

⁵⁶¹ DILLMANN, 2006, p. 280. traduit « *stafr* » par « canne », ce qui à mon avis n'est pas exact.

⁵⁶² Traduction de DILLMANN, 2006, p. 280.

utilisé contre celle-ci.⁵⁶³ La *Laxdæla saga* 76 mentionnée plus tôt raconte qu'une *vǫlva* avait été enterrée avec son bâton. Ce ne sont pas les seules mentions de bâtons appartenant à des ritualistes pratiquant le *seiðr*, mais les autres n'apportent pas plus d'information que ce qui est déjà fourni ici.

Price ⁵⁶⁴ a étudié plusieurs « *stafr* » (bâtons) trouvés dans des tombes scandinaves de l'époque qui nous intéresse ici. Plusieurs de ceux qu'il a dessinés ou photocopiés, trouvés à Fyrkat, Aska, Birka et Klinta, sont en métal et rappellent la quenouille utilisée pour filer le lin.⁵⁶⁵ D'autres sont décorés de breloques qui permettent de faire du bruit. Le bâton de Þorbjörg aurait pu servir à battre le rythme en frappant le



Figure 3.2. Bâton de Frustuna (Södermanland, Suède) SHM9060. (Photo de l'auteur)

sol avec le bout du bâton.

L'observation des bâtons trouvés lors de fouilles archéologiques permet de se rendre compte de quelques éléments utiles pour comprendre l'importance de ces artefacts pour la *seiðkona* ou la *vǫlva*. En premier lieu, il existe quelques bâtons en bois, mais la plupart sont en fer.⁵⁶⁶ Ces bâtons sont composés d'une pointe, d'un « corps » en plusieurs barres reliés par des cubes de fer, et d'une « poignée » habituellement terminée par une boule ou un cube. Cette « poignée » peut être simplement décorée, formée par quatre barres reliées en leur milieu et laissant un espace entre les barres, un peu



Figure 3.3. Bâton de Klinta (SHM 25840). (Photo de l'auteur)

⁵⁶³ PRICE, « The Viking Way », p. 176.

⁵⁶⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 181-204.

⁵⁶⁵ La quenouille est le haut du bâton sur lequel on accroche la fibre de lin pour la filer au fuseau ou, à partir du XII^e siècle, au rouet.

⁵⁶⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 181-186.



**Figure 3.4. « Kit »
trouvé à Birka
(Suède).** (Photo SHM
129).

comme une « cage » ou une quenouille pour filer le lin. Le bâton de Klinta (Suède, Figure 3.3) est particulier puisque la poignée se termine par un petit édifice et des têtes d'animaux.⁵⁶⁷

De toutes les interprétations de ces bâtons apportées dans le passé,⁵⁶⁸ Price retient que ces bâtons ont longtemps été reconnus comme des symboles d'un statut probablement plus que banal.⁵⁶⁹ Adolfsson et Lundström apportèrent l'idée que ce symbolisme était probablement religieux, peut-être même lié à la *völva*.⁵⁷⁰

Les tombes mentionnées ci-haut ne sont pas les seules à receler de tels bâtons. Il en existerait 25 autres en Scandinavie et trois autres hors de cette région. Ils présentent tous des caractéristiques semblables à ceux déjà décrits. Il faut ajouter aussi les trois bâtons en bois, plus rares vu leur matériau.⁵⁷¹

Enfin, certains bâtons sont de plus petite taille. Ils étaient des amulettes attachées à un anneau, parfois accompagnés de représentations d'épées ou de têtes de lances miniatures (qui peuvent être liées à Óðinn), mais jamais avec des marteaux de Þórr. Ils sont habituellement trouvés dans des tombes féminines, tout comme les bâtons. Price suggère qu'ils aient formé un « kit » d'outils de la « sorcière » de l'ère des Vikings (Figure 3.4).⁵⁷²

⁵⁶⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 181-186.

⁵⁶⁸ Ils auraient même été interprétés comme des broches pour le BBQ, mais cette interprétation est impossible à cause des bosses trouvés sur la broche elle-même.

⁵⁶⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 187-200.

⁵⁷⁰ LUNDSTRÖM, INGA et GUNDULA ADOLFSSON, *Den sterke kvinnen : fra volve til heks*, Stavanger, Norvège, Arkeologisk museum i Stavanger, 1995.

⁵⁷¹ PRICE, « The Viking Way », p. 191.

⁵⁷² PRICE, « The Viking Way », p. 203-204.

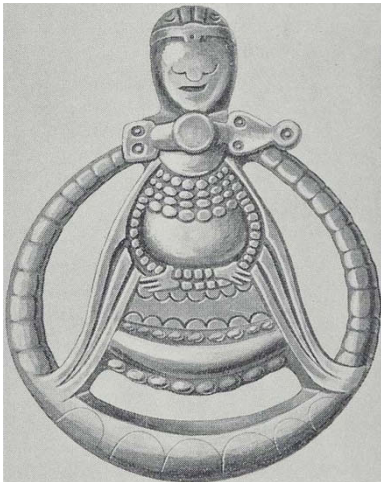


Figure 3.5. Pendentif d'Aska (Suède).
(Catalogue SHM)

Pendentifs

Price a analysé huit tombes (principalement des femmes) qu'il estime être véritablement celles de « sorcières » (dans le sens d'individus qui utilisaient des techniques « de sorcellerie » ou « chamaniques »). Les artefacts trouvés dans ces tombes démontrent que ces individus faisaient partie de la classe sociale élevée. Il est habituellement clair que les bijoux, les armes, les animaux et les autres objets usuels trouvés dans ces tombes sont fabriqués avec des matériaux « riches » (or, argent, bronze, soie) ou sont richement décorés, proviennent de l'extérieur du territoire des anciens Scandinaves et ont été procurés via des marchands (en particulier la poterie, le verre provenant d'Europe et les peaux d'ours), ou sont souvent liés à des activités de loisirs (p. ex. des pièces d'un jeu de société). Une exception doit cependant être notée. La tombe de Fyrkat (Danemark) n'était pas aussi riche que les autres.⁵⁷³

Quelques artefacts à caractère potentiellement religieux ont retenu l'attention de Price. En plus des bâtons en métal, certains pendentifs sortent en effet de l'ordinaire.



Figure 3.6. Pendentif d'Aska (Suède). (Photo SHM 16560)

Ceux d'Aska (Suède, Figure 3.5 et Figure 3.6), de Klinta (Suède Figure 3.7), et de Fyrkat (Danemark) sont particulièrement intéressants. La tombe d'Aska contenait deux pendentifs, l'un représentant une tête d'homme (Figure 3.6), l'autre une femme souvent interprétée comme étant Freyja ou une *völva* et que nous avons analysée en détail ailleurs (Figure 3.5).⁵⁷⁴ Le deuxième pendentif montre qu'une femme est assise, quatre rangées de colliers au cou, un casque de combat sur la tête, les bras croisés sous son ventre bombé comme si elle était parturiente, le corps entouré d'un cercle, et une broche

⁵⁷³ PRICE, « The Viking Way », p. 127-161.

⁵⁷⁴ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », p. 36-64.

démesurée permettant d'attacher un manteau est représentée à son cou.

Celui de Klinta (Figure 3.7) montre un homme à genoux, de profil mais la tête tournée de face, avec une longue moustache, portant un chapeau à glands ou une coiffure élaborée avec une queue de cheval, une chemise, une ceinture, un pantalon



Figure 3.7. Pendentif de Klinta (Suède).
(Photo SHM 25840)

large froncé et peut-être des chaussures. Il semble tenir à la main des objets en forme de bande, et un oiseau serait perché sur son épaule. Son style serait oriental et non scandinave. Price propose que le pendentif, bien que d'origine étrangère, ait été réinterprété dans le contexte des croyances des anciens Scandinaves. Pour la femme qui portait ce pendentif, l'homme aurait pu représenter Óðinn et ses corbeaux Huginn et Muninn.⁵⁷⁵ Cette interprétation est intéressante et permettrait de relier le pendentif au *seiðr*, mais rien ne permet de conclure qu'elle correspond à la réalité de l'époque.

À Fyrkat, c'est un des petits sièges (de même forme que la Figure 3.8) d'environ 1 à 1.5 cm qui fut trouvé. Price affirme que ces sièges rappelleraient celui sur lequel s'assoit le ou la ritualiste lors du *seiðr*. Ces pendentifs en forme de siège peuvent être en ambre, en argent, ou en bronze, et mesurent entre 1 et 3 cm de haut. Ils étaient souvent attachés à des colliers, quoique, comme dans le cas de Fyrkat, ils pouvaient avoir été attachés à une corde qui pendait à la ceinture. Price suggère que ces sièges représentaient *Hliðskjálf*, le haut-siège sur lequel Óðinn s'assoit pour voir ce qui se passe dans les neuf mondes. Ils auraient symbolisé l'équipement des *völur* et autres pratiquantes du même genre, et seulement les femmes puisque ces sièges ont été trouvés uniquement dans des tombes féminines.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 148.

⁵⁷⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 155 et 163-167.



Figure 3.8. Pendentif en forme de siège de Stora Ire (Hellvi, Suède). (Photo de l'auteur)

Le seiðhjall et le coussin de plumes de poule

Il est notable que Dillmann n'ait pas fait de commentaire au sujet du *seiðhjall* (siège ou échafaudage) sur lequel Þorbjörg lítilvölva s'est assise lors du rituel. Pourtant, ce siège rappelle facilement *Hliðskjálf*, le haut siège d'Óðinn, et c'est sur celui-ci qu'est placé le coussin de plumes de poules. Il est vrai que les plumes sont cachées et que la signification de la poule est inconnue pour les anciens Scandinaves. La mention du coussin sur lequel Þorbjörg s'assoit et des plumes de poule portent à croire qu'il s'agit de deux éléments importants même s'il est impossible de déterminer pourquoi ils le sont.

Consommation de psychotropes

La consommation de psychotropes n'est pas essentielle à l'accomplissement d'un rituel chamanique puisque la transe peut être obtenue d'autres manières, par exemple grâce à la musique ou la danse. Les textes ne mentionnent pas *per se* que les *völur* et les *seiðkonur* consommaient des substances psychotropes. De plus, le contenu de la bourse attachée à la ceinture de Þorbjörg est inconnu, et ce n'est pas parce que l'auteur ne mentionne pas de psychotropes que la *völva* n'en a pas consommé sans que ce dernier en ait eu connaissance.

Price rapporte que les *völur* des poèmes eddiques avaient la capacité de se rendre sexuellement attrayantes, une conséquence possible de l'utilisation⁵⁷⁷ de la jusquiame sur soi. Or la tombe 4 de Fyrkat (Danemark) recelait aussi des fragments d'une bourse qui aurait contenu des graines de jusquiame.⁵⁷⁸ Il est possible mais non démontrable que la femme enterrée dans la tombe 4 de Fyrkat ait employé les graines de cette plante à des fins chamaniques.

⁵⁷⁷ Il est question ici d'utilisation et non de consommation de cette substance parce que Price affirme que « bearing henbane on one's person made de bearer « pleasant and delectable » ». PRICE, « The Viking Way », p. 205.

⁵⁷⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 155.

Cinq graines de cannabis (*Cannabis sativa* L.) ont été trouvées dans la tombe d'Oseberg (Norvège), dont une dans ce qui pourrait être les vestiges d'une bourse. La quantité de graines et la grosseur de la bourse permettent d'affirmer qu'elles devaient avoir une signification symbolique (religieuse) et non profane.⁵⁷⁹

À mon avis, la présence de telles substances psychotropes dans les tombes interprétées comme celles de *völur* ou *seiðkonur* n'est pas nécessairement un indicateur qu'elles étaient utilisées lors de ces rituels. Sont-elles des amulettes ou étaient-elles utilisées lors de rituels de guérison? Les graines de jusquiame et de cannabis sont utilisées en herboristerie pour leurs propriétés analgésiques.⁵⁸⁰ Des tombes de femmes chez les Evenk, les Tuva, les Scythes et les Celtes en contenaient.⁵⁸¹ Leur signification pour le rituel du *seiðr* demeure.

7. Ritualistes

Qui étaient les officiants des rituels de *seiðr*? Qu'est-ce qui les distinguaient des autres membres de leur communauté? La première réponse à apporter concerne les noms donnés à ces officiants. Nous n'aborderons ici que les plus importants.

Du côté des femmes, Price affirme que le *Dictionary of Old Norse Prose* (ONP) note 23 citations de *völur* (« voyantes ») et 8 citations de *seiðkonur* (« femme-*seiðr* »). Ces deux mots étaient souvent utilisés de manière interchangeable pour la même personne. Le deuxième groupe de termes concerne la divination et les capacités divinatoires des ritualistes. Il s'agit des *spákonur* (« femme/épouse-prophète »), *spámeyar* (« jeune-fille-prophète ») et *spákerling* (« vieille-femme-prophète »). Leur racine, *spá*, signifie « voir » et est souvent traduit par « prophétie ». Le terme « voyante » devrait être employé puisque le mot « prophète » ne véhicule pas nécessairement l'idée de voir. Un troisième groupe concerne les *galdrakonur* et autres spécialistes du *galdr* (chant, incantation). Elles sont rares dans les sources (il n'y aurait que 5 citations dans l'ONP). Le dernier groupe est celui, très général, des

⁵⁷⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 206.

⁵⁸⁰ BEGUM, SAJELI et al., « Study of Anti-inflammatory, Analgesic and Antipyretic Activities of Seeds of *Hyoscyamus Niger* and Isolation of a New Coumarinolignan », *Fitoterapia* 81(2010).

⁵⁸¹ ELIADE, 1983.

fjölkyngiskonur (littéralement femme-*fjölkyngi*), qui aurait signifié « sorcière » de la même manière que *fjölkyngi* signifiait « un type non spécifique de sorcellerie ».⁵⁸²

Du côté des hommes, le terme *seiðmaðr* (« homme-*seiðr* ») a 12 citations dans l'ONP. Price affirme que dans certaines sagas les *seiðmenn* (hommes-*seiðr*) sont présentés négativement, comme des fauteurs de trouble, en particulier dans la *Laxdæla saga*. Comme du côté féminin, il existait aussi des *spámaðr* (« homme-voyant »), auxquels s'ajoutent des *villuspámaðr* ou *falsspámaðr* (« homme-faux-voyant »),⁵⁸³ et des *galdramaðr* (« homme-*galdr* ») et autres composés. En tant qu'hommes, certains ritualistes se voyaient accoler des termes se terminant en *-berendr* (« porteur »), tels que *seiðberendr* (« porteur-de-*seiðr* »?) ou *fjölkyngisberendr* (« porteur-de-sorcellerie »). Selon Price, ceci mettait cet homme dans la catégorie des hommes obscènes ou non-masculins,⁵⁸⁴ c'est-à-dire qu'il était *ergi*.

Les ritualistes, tant les hommes que les femmes, avaient parfois des assistants. Selon Price, il semble y avoir eu cinq permutations possibles pour la présence des assistants lors des rituels : un seul ritualiste pouvait officier 1) seul, 2) avec des assistants qui l'accompagnaient, ou 3) avec des assistants tirés de la maisonnée; deux ritualistes ou plus officiaient soit 4) sans assistants ou 5) avec des assistants qui les accompagnaient.⁵⁸⁵ La teneur exacte de la participation des assistants tient souvent à de la spéculation, à part pour le rituel de la *Eiríks saga rauða* 4. Þorbjörg lítilvölva était probablement entourée par ses assistants qui chantaient le *varðlok(k)ur* ou d'autres chants. Cette situation peut être rapprochée de celle des Sâmes.⁵⁸⁶ L'analyse du *noaidevuohhta* permettra de mieux voir les ressemblances entre les deux rituels.

Il existait donc des différences notables entre les hommes et les femmes qui pratiquaient le *seiðr*. Ces différences résidaient principalement dans les termes utilisés pour les désigner et non dans leur fonction réelle. Seuls les hommes pouvaient être de faux-voyants. Ils subissaient un stigmat social lorsqu'ils étaient appelés d'un composé

⁵⁸² PRICE, « The Viking Way », p. 112-118. Price note que le dernier groupe n'est pas surprenant pour des langues aussi nuancées que celles des anciens Scandinaves.

⁵⁸³ Il n'y aurait apparemment pas eu de femme « fausse-voyante ».

⁵⁸⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 122-126.

⁵⁸⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 124-125.

⁵⁸⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 125.

de *-berendr* qui faisait référence à l'*ergi*. Mais le traitement social de tout ritualiste du *seiðr* dépendait souvent du type d'information qu'il ou elle donnait à ses clients.

Statut social

D'après l'*Eiríks saga rauða* 4 et la *Hrólfs saga kraka* 3, la *seiðkona* semble avoir été traitée avec des égards différents de la majorité des autres visiteurs, peu importe le moment où avait lieu la visite. Un festin lui était offert. Elle était parfois payée en plus d'avoir été hébergée et nourrie. Price suggère que dans les sources les plus anciennes la *seiðkona* avait parfois la réputation de ne pas être digne de confiance, voire de compagnie peu recommandable. Une telle réputation a pour conséquence un isolement social. Par exemple, la tombe de la *vǫlva* qu'Óðinn consulte dans les *Baldurs draumar* 4 est située hors de l'enceinte de Niflhel. Price suggère qu'un tel lieu situe la *vǫlva* à l'extrême limite de la zone liminale de la société. Elle n'est pas exclue de la société. Elle n'est pas non plus incluse.⁵⁸⁷

Il nous semble que la question de la liminalité de la *vǫlva* permet de démontrer qu'il reste un doute au sujet de l'affirmation dans l'*Ynglinga saga* 7 selon laquelle les *gyðjur* (prêtresses) apprenaient le *seiðr*. Les deux rôles, celui de *vǫlva* et celui de *gyðjur*, n'ont pas le même statut social. Le premier étant apparemment peu recommandable, à la limite de ce que la société acceptait (en partie à cause des relations inacceptables⁵⁸⁸ pour la société que la *vǫlva* entretenait). Le second était probablement plus agréable pour la communauté puisqu'il était le pendant féminin d'un rôle officiel masculin, le *goði* (prêtre) et que le ritualiste en question était issu de la haute strate de la société, les *jarl* (le *goði* était généralement le chef d'une région).

Dans un autre ordre d'idées, ce n'est pas surprenant que les *gyðjur* et les *blótgoðar* aient été liés à Óðinn. Selon la *Rigsþula*, les *jarl* (« dirigeants ») apprenaient l'art des runes et des incantations.⁵⁸⁹ Des individus qui selon les normes religieuses officiaient lors des *blótar* (rituels sacrificiels saisonniers) pouvaient employer des techniques de sorcellerie.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 112-114.

⁵⁸⁸ Dans la *Vǫluspá*, une *vǫlva* fréquentait des géants.

⁵⁸⁹ DUMÉZIL, 1958.

⁵⁹⁰ C'est-à-dire l'utilisation de formules, d'incantations, etc.

La *seiðkona* et ses semblables semblent avoir été à la marge de leur société. Elle était traitée avec plusieurs égards pour s'assurer ses bonnes grâces. La *seiðkona* était crainte parce que certaines d'entre elles avaient le pouvoir de blesser et de tuer. Ces ritualistes trouvaient le moyen de se faire recevoir même si elles étaient à la marge de la société.

Rôles et domaines d'action

Selon DuBois, les fonctions des ritualistes du *seiðr* étaient semblables à celles de leurs voisins sâmes et balto-finnois. Mis à part les rituels de guérison, il existait des rituels de divination et pour manipuler les entités non humaines ou la chance des uns et des autres.⁵⁹¹ À ces rôles, Price ajoute celui de la chasse pour trouver du gibier et de la manipulation du climat, et la capacité à révéler ce qui est caché, mais sa thèse met l'accent sur l'aspect agressif du *seiðr*, c'est-à-dire sur l'utilisation de ce rituel pour blesser, tuer ou humilier des ennemis.⁵⁹² Tous ces rôles se retrouvent dans le *noaidevuohhta* des Sâmes.

Parmi les pouvoirs spécifiquement féminins, l'idée de « chevauchée » (« *riður* ») se rapproche à la fois d'Óðinn et des pouvoirs d'un chamane. En effet, Price remarque que cette « chevauchée » pourrait être intimement liée à l'envoi d'un aspect de l'âme du ritualiste pour « chevaucher » sa victime, comme chez la *kaldriða* (« cavalière-de-froid ») et la *þráðriða* (« cavalière-de-fil »).⁵⁹³ C'est la *Mara*, celle qui chevauche les rêves et qui nous a donné nos « cauchemars ».

Mais ces *kaldriða* et *þráðriða* ne sont pas les seules qui chevauchent quelque chose ou quelqu'un. Les *turnriður* (« cavalière-de-clôture » ou « cavalière-de-toit ») dont il est question à la strophe 155 du *Hávamál* se retrouvent aussi dans le code de loi du Västergötland (Suède). Celui-ci prescrit les pénalités pour avoir affirmé : « I saw you ride on a *kvigrind* [farm-gate] with your hair let down and in troll shape, when it was between day and night ». ⁵⁹⁴ Price propose que si le terme de *turnriður* est relié aux autres cavalières, alors ceci confirmerait l'idée qu'elles envoyaient quelque aspect d'elles-

⁵⁹¹ DuBois, 1999, p. 133-134.

⁵⁹² Price, « The Viking Way », p. 227-232.

⁵⁹³ Price, « The Viking Way », p. 121.

⁵⁹⁴ Price, « The Viking Way », p. 121-122.

mêmes, séparé du *hamr* et du *hugr*. Ces *-riður* rappellent facilement Sleipnir, le cheval à huit pattes d'Óðinn. Celui-ci le chevauche lorsqu'il voyage entre les mondes.

Un territoire?

Il est difficile d'affirmer si les *seiðkonur* étaient responsables d'un territoire fixe. Il n'y a en effet aucune indication en ce sens dans les sources textuelles. Cependant, plusieurs sources permettent de démontrer que ces ritualistes se déplaçaient souvent pour se rendre chez des clients. C'est le cas de Þorbjörg lítilvölva dans l'*Eiríks saga rauða* 4, Heiður dans *Völuspá* 22, d'Oddbjörg dans la *Víga-Glúms saga* 12, et la *völva* dans la *Qrvar-Odds saga* 2.⁵⁹⁵

Par l'étude de la séance de *seiðr* de l'*Eiríks saga rauða*, il a été possible de démontrer : 1) que ce rituel s'insérait dans la société des anciens Scandinaves de diverses manières; 2) que les ritualistes masculins ne se pliaient pas toujours aux normes sociales établies puisque le *seiðr* les mettait dans un état d'*ergi*, c'est-à-dire qu'ils étaient dans un état semblable à celui d'une « femme » alors que la société exigeait d'eux d'agir en « hommes »; 3) que la mythologie explique peut-être que le *seiðr* était à la fois d'origine divine parce qu'Óðinn en était probablement l'exemple idéal, et étrangère parce que Freyja, une déesse Vanir, l'aurait enseigné aux *Æsir*; et 4) que les anciens Scandinaves croyaient, tout comme plusieurs groupes qui ont des rituels chamaniques, en l'existence de plusieurs mondes entre lesquels le voyage est possible, et de plusieurs types d'entités non humaines avec lesquels ils pouvaient communiquer.

⁵⁹⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 112.

Partie 4 — Le *noaidevuohta*

La fonction de *noaidi* était une fonction parmi d'autres au sein de la communauté sâme.⁵⁹⁶ Pour Pentikäinen, le *noaidi* est un chef religieux (masculin, mais des fois féminin) qui « [entretenait] aussi bien les relations des hommes que des clans entre eux et avec les forces du cosmos, ainsi qu'entre le monde d'ici-bas et l'au-delà. Son rôle dans le maintien de l'équilibre de la vie est [...] essentiel chez les Sâmes ».⁵⁹⁷

Les sources textuelles fournissent des informations utiles pour une recherche sur le *noaidevuohta*, mais il est nécessaire de rappeler ici qu'elles sont généralement fragmentaires et qu'il est parfois utile de compléter l'étude par les résultats de fouilles archéologiques ou des informations de cultures semblables dans le monde circumpolaire.

1. Séances de *noaidevuohta*

Quatre récits sont particulièrement importants pour l'étude du *noaidevuohta* sâme : l'*Historia Norvegiæ* du XIII^e siècle, la description d'Olaus Magnus dans sa *Historia de Gentibus Septentrionalibus* en 1555, celle de Johannes Shefferus en 1674, et enfin celle de Nicolaus Lundius en 1675. À ceux-là nous ajouterons deux passages du récit de voyage de Regnard quelques années après le texte de Lundius.⁵⁹⁸ Chacun des passages permet de comprendre des éléments différents des rituels de *noaidevuohta*.

⁵⁹⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 154.

⁵⁹⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 121-128.

⁵⁹⁸ KUNIN et PHELPSTEAD, 2008; OLAUS MAGNUS et JOHN STREATER, *A compendious history of the Goths, Svvedes, & Vandals, and other northern nations*, London, Printed by J. Streater, and sold by Humphrey Mosely, George Sawbridge, Henry Twiford, Tho. Dring, John Place and Henry Haringman, 1658; SCHEFFER, 1674; LUNDIUS, 1905; REGNARD.

Dans l'*Historia Norvegiæ*, un *noaidi* dut aller chercher l'âme d'une femme malade. Il mourut en cours de route, transpercé par des pieux qui n'étaient en fait que l'âme d'un ritualiste ennemi :

Once when some Christians were among the Lapps on a trading trip, they were sitting at table when their hostess suddenly collapsed and died. The Christians were sorely grieved but the Lapps, who were not at all sorrowful, told them that she was not dead but had been snatched away by the *gandi* of rivals and that they themselves would soon retrieve her. Then a wizard spread out a cloth under which he made himself ready for unholy magic incantations and with hands extended lifted up a small vessel like a sieve, which was covered with images of whales and reindeer with harness and little skis, even a little boat with oars. The devilish *gandus* would use these means of transport over heights of snow, across slopes of mountains and through depths of lakes. After dancing there for a very long time to endow this equipment with magic power, he at last fell to the ground, as black as an Ethiopian and foaming at the mouth like a madman, then his belly burst and finally with a great cry he gave up the ghost. Then they consulted another man, one highly skilled in the magic art, as to what should be done about the two of them. He went through the same motions but with a different outcome, for the hostess rose up unharmed. And he told them that the dead wizard had perished in the following way: his *gandus*, in the shape of a whale, was rushing at speed through a certain lake when by evil chance it met an enemy *gandus* in the shape of sharpened stakes, and these stakes, hidden in the depths of that same lake, pierced its belly, as was evident from the dead wizard in the house.⁵⁹⁹

Cet extrait nous apprend que selon la vision du monde sâme le voyage du *noaidi* se faisait sous la forme d'une âme-animale. Ce que cette âme subissait lors du voyage (entre autres les coups violents pouvant blesser ou causer la mort) avait des répercussions sur le corps physique du ritualiste. Le combat de l'âme se voyait dans les soubresauts et les mouvements du corps inerte sur le sol. Si l'âme mourait lors du voyage, le corps mourait aussi.

L'aspect physique du ritualiste (peau qui change de couleur, meurtrissures, et cris) semble avoir impressionné les spectateurs européens de ces rituels. L'auteur de l'*Historia Norvegiæ* ci-dessus mentionne que la peau du *noaidi* est devenue aussi noire que celle d'un Éthiopien. Regnard affirme que le premier *noaidi* « se mit en quatre, ses yeux tournèrent, son visage changea de couleur, et sa barbe se hérissa de violence ».⁶⁰⁰ Le corps du second *noaidi* qu'il rencontra était couvert de meurtrissures noires et ce

⁵⁹⁹ KUNIN et PHELPSTEAD, 2008, p. 6-7. Nous n'avons pas pu trouver une traduction en français.

⁶⁰⁰ REGNARD, p. 570-571.

dernier s'en créait d'autres en frappant sa poitrine et son visage avec le marteau de son tambour, quitte à les faire saigner. Ici, de la mousse blanche apparut aux commissures des lèvres du *noaidi*, ce qui fait penser à une crise épileptique mais il est difficile de s'en assurer puisque le texte ne fournit pas l'information nécessaire à un diagnostic médical précis. Ceci placerait ce rituel dans le cadre des études liant certaines maladies (héréditaires?) au chamanisme.⁶⁰¹ Le fait que le chamane (dans ce cas précis le *noaidi*) entre en transe chaque fois qu'il le désire et non lorsque son corps le décide (comme dans le cas des crises d'épilepsie) rend la thèse d'une maladie peu probable.⁶⁰²

Peu importe le récit, le *noaidi* dansait, chantait ou battait son tambour jusqu'à ce qu'il tombe sans connaissance sur le sol comme sur la **Figure 4.1** et il y restait pendant un temps variable selon les auteurs, d'une quinzaine de minutes selon Regnard et Olaus Magnus, à une heure selon Lundius.⁶⁰³ Les auteurs des textes s'accordent pour dire que le *noaidi* ne devait être dérangé ou touché lorsqu'il était couché, même par une mouche. Le voyage s'abrégeait alors prématurément ou l'intrus empêchait le ritualiste de réussir sa mission.

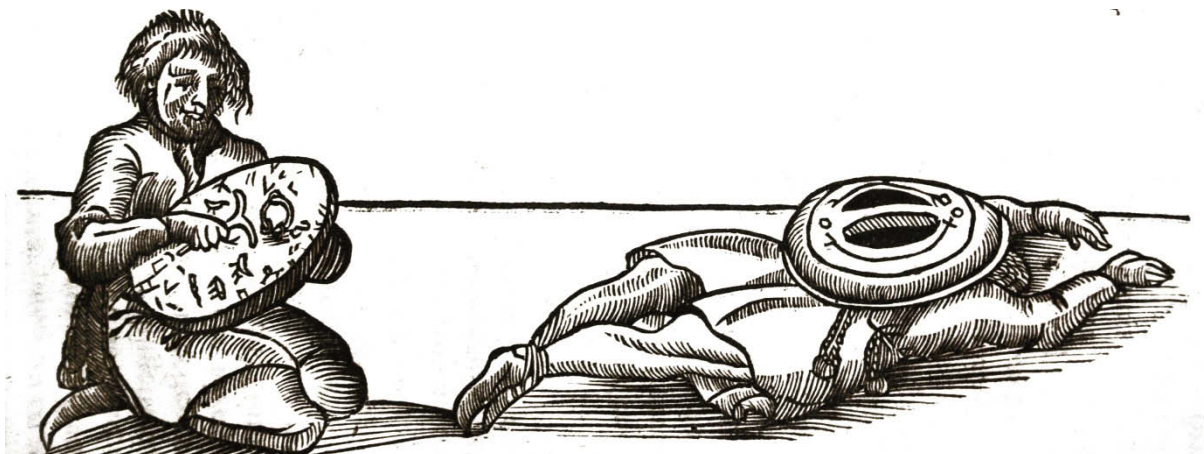


Figure 4.1. *Noaidi* en voyage chamanique (Scheffer, Cap. XI)

Pour effectuer son voyage, le *noaidi* de l'*Historia Norvegiæ* a placé un tissu sur lui. Celui-ci ne semble pas le couvrir entièrement. Ce tissu couvrirait-il seulement la

⁶⁰¹ ELIADE, 1983; BOURGUIGNON, 1973; OHLMARKS, 1939.

⁶⁰² DUBOIS, THOMAS A., *An Introduction to Shamanism*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2009, p. 115-121.

⁶⁰³ REGNARD, p. 570-571 et p. 584-585; OLAUS MAGNUS et STREATER, 1658, p. 48; LUNDIUS, 1905, p. 6-7.

tête? Probablement puisque l'auteur mentionne ensuite que le *noaidi*, les mains tendues, souleva « a small vessel like a sieve, which was covered with images of whales and reindeer with harness and little skis, even a little boat with oars », ce qui signifie qu'il était probablement assis, les mains libres. L'élément qu'il tenait dans ses mains rappelle le tambour, peu importe son type de construction, avec sa peau tendue sur laquelle étaient peintes les différents pictogrammes utilisés par le *noaidi* lors de ses rituels. Si le tissu cachait ses yeux, ses oreilles, son nez et sa bouche, il pouvait servir de barrière face aux stimuli extérieurs. Il aurait été un moyen pour le *noaidi* de ne plus être physiquement conscient du monde qui l'entourait afin de se concentrer uniquement sur la tâche à accomplir, en l'occurrence retracer l'âme de la femme qui s'était écroulée quelques instants plus tôt.

L'auteur de l'*Historia Norvegiæ* raconte que l'âme utilisait les pictogrammes représentant des animaux et des modes de transport (skis, traîneaux, bateaux) pour se déplacer lors de ses voyages. Il est possible qu'une telle explication vienne d'une réticence de la part des Sâmes à expliquer la raison réelle de ces pictogrammes, tout comme il se peut que les *noaidi* aient véritablement employé les pictogrammes comme moyen de transport. Il nous est difficile de trancher pour un raisonnement ou l'autre avec les moyens à notre disposition.

La nécessité de récupérer l'âme de la femme s'explique par la conception de la mort chez les Sâmes. Les Sâmes considéraient que la maladie était due à une perte ou un excès d'âme. Dans ce texte, le diagnostic a établi qu'il s'agissait d'une perte d'âme, d'où la nécessité de demander à un spécialiste (en l'occurrence le *noaidi*) de la récupérer. Il faut aussi tenir compte du fait que les Sâmes croyaient qu'un mort pouvait revenir chez les vivants si son âme était récupérée assez tôt (avant trois jours).⁶⁰⁴ Le *noaidi* devait donc agir promptement pour éviter de devoir déclarer que la femme était effectivement morte.

Le récit d'Olaus Magnus raconte que certains individus de Bothnie (région bordée au sud par le golfe du même nom) avaient le pouvoir de manipuler le climat et de créer

⁶⁰⁴ SKÖLD, PETER, « Saami and Smallpox in Eighteenth-Century Sweden : Cultural Prevention of Epidemic Disease », dans *Northern peoples, southern states : maintaining ethnicities in the circumpolar world*, ed. Robert P. Wheelersburg, Umeå, CERUM, 1996.

des illusions, mais aussi de trouver des informations pour des clients et de guérir des maladies souvent mortelles comme le cancer.

Witches and conjurers were commonly found amongst the *Northern* people of *Bothnia*, as in their proper place; who by a perfect Art of casting mists before men's eyes, could represent themselves and others in diverse shapes, and with false apparitions hide their true faces; and not only champions, but women and young maids were wont from the thin air to borrow wan wizards, and counterfeit pale faces: and again laying these airy vapours aside that shadowed them, they would discuss these dark clouds before their faces with bright day. And it is certain, that their charms had such force, that they would make anything clearly to be seen present, how far soever it was off, and however it were bound up fast in never so many knots: and by such juggling arts, they demonstrate the same thus:

They that desire to know the state of their friends or foes, at a very great distance from them, five hundred be it, or a thousand miles off, they enquire of a *Laplander*, or *Finlander*, who is skilled in this matter, giving him a gift (namely from linen garment, or girdle), where their friends or foes are, and what they do. Whereupon he goes into his conclave, content with one companion, and his wife, and he beats upon a frog of brass, or serpent, with a hammer, upon an anvil, so many strokes as are prescribed; and by mumbling of charms, he turns it up and down; and presently falling he is ravished into an extasy, and he lies a short time as if he were dead. In the meanwhile, he is safely guarded by his foresaid companion, lest any living creature, gnat, or fly, or other animal might touch him; for by the power of his charms, his spirit, by the misleading of devils, brings from far some token (namely a ring or a knife) for a testimony of his embassy or commission fulfilled. And presently rising up, he declares the same signs to him that hired him, with the rest of the circumstances. And they are reported to be no less powerful in striking men sick of diverse diseases; for they make of lead magical slugs, as short as one's finger: they send these into men never so far off, which they desire to be revenged on. They by a cancer rising on their legs or arms die in three days. There are also the witcheries of conjurations of the men of *Helfing*, the chief whereof *Vitolphus*, did so strike all men blind when he pleased, that they could neither see the next houses, nor find the way thither: he knew so how to darken the use of lights, by cloudy error.⁶⁰⁵

Pour Olaus Magnus, le sexe des individus n'avait aucune importance puisque ces dons se retrouvaient aussi bien chez les femmes que les hommes. Sa description de l'utilisation du tambour diffère un peu de celles d'autres auteurs. D'abord, il affirme que la « grenouille » peut aussi être un serpent et qu'elle est placée sur une enclume

⁶⁰⁵ OLAUS MAGNUS et STREATER, 1658, livre III, chap. XVI. Nous n'avons pu trouver de traduction en français.

(« anvil »). Ensuite, il frappe un nombre de coups prescrits sur l'enclume avec son marteau tout en marmonnant des incantations. La suite ressemble aux autres récits. Il tombe en transe extatique. Il gît comme mort gardé par ses collègues contre toute intrusion. Son âme rapporte un signe démontrant le succès de sa mission.

Olaus Magnus précise que ces rituels sont aussi efficaces lors de la guérison de maladies graves et pour blesser des ennemis ou les rendre incapables d'agir. Le premier type d'activité (la guérison) reflète bien la raison d'être de plusieurs rituels chamaniques dans le monde circumpolaire. Le second (blesser des ennemis) correspond à ce que Price catégorise comme des rituels de violence et d'agression (voir ci-haut, p. 201).

Le passage de Lundius ne diffère guère des autres. Il ajoute cependant que le *noaidi* se rend dans le monde sous-terrain (celui des morts) aidé de son aide auxiliaire. Ses objectifs sont de s'assurer que l'âme ou un objet de l'individu qu'il tente de soigner s'y trouve, et, s'il est assez fort, de ramener cette âme ou cet objet. Ceci correspond nettement à la vision du monde des Sâmes au sujet de la maladie :

[Quand le sorcier est appelé pour guérir la personne malade, d'abord on fait une offrande] [...] puis, après l'offrande, le sorcier commence à battre son tambour. Ce faisant, il tombe à terre et reste couché comme mort, son corps est dur et rigide comme une pierre. Il reste allongé une heure, après avoir dit aux personnes présentes de se mettre à chanter une fois l'heure écoulée. À leurs chants, le mort se relève, prend son tambour et le colle contre son oreille en jouant doucement par intervalles. Après avoir tambouriné un certain temps, il s'assoit et médite un instant. Puis il commence à raconter d'où il revient. Il dit qu'il a été sous terre, qu'il y habite un peuple qui marche les jambes à l'opposé de nos jambes et raconte que ce peuple est très beau. L'esprit sorcier a emmené l'esprit du Lapon chez ces gens et le Lapon raconte qu'ils possèdent un objet appartenant à la personne malade, un bonnet, une chaussure ou une moufle. Si le sorcier est assez fort pour reprendre cet objet, le malade recouvre la santé, sinon il continuera à souffrir de sa maladie.

Ces gens d'en bas savent à l'avance que le Lapon va descendre sous terre et le Lapon dit que le peuple souterrain ferme soigneusement ses portes. Pourtant il est certain que le Lapon arrive à trouver un passage par lequel il se frayera un chemin. Quand il se met en route pour le retour, l'esprit sorcier transporte son esprit à travers monts et vallées à une vitesse telle que pierres et sable le fouettent comme la pluie et la grêle.⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ LUNDIUS, 1905, p. 6-7. Dans PENTIKÄINEN, 2011, p. 133-135.

Selon Lundius, le rituel commencerait par une offrande (ou un sacrifice?). En général, les récits sont clairs au sujet des sacrifices. Lundius ne mentionne toutefois pas le contenu ni la raison d'être de celui-ci. S'agit-il d'un renne ou d'un autre animal? Chaque dieu avait normalement sa prédilection en matière de sacrifice. L'animal était-il sauvage ou domestique? Cette distinction ne semble pas avoir été importante aux yeux des Sâmes. L'offrande servait-elle à s'allier des aides auxiliaires ou des *saivo* pour le bon déroulement du rituel qui allait suivre? Devait-elle « payer » les morts pour qu'ils lâchent plus facilement leur proie? De telles indications seraient utiles pour comprendre la relation entre l'offrande et la guérison dans ce cas-ci. Le client guérit-il uniquement parce que le *noaidi* a accompli sa tâche avec succès (il a récupéré l'objet de son patient)? L'offrande était-elle essentielle pour amadouer les morts? Ces questions demeurent si seul cet extrait est considéré.

Il est nécessaire de noter ici que le chant de l'assistance est utilisé pour aider l'âme du *noaidi* à revenir dans son corps. Il l'attire vers le monde des vivants. Le ritualiste a donc prévu le temps nécessaire à son voyage et le moyen de retour « chez lui ». L'assistance joue donc un rôle primordial pour le bon déroulement du rituel. L'âme du *noaidi* ne pourrait pas retourner dans son corps sans le chant de l'assistance (on ne connaît pas la nature exacte de ce chant; il est possible de suggérer qu'il s'agirait d'un *joik* puisque celui-ci semble intimement lié au chamanisme sâme).

Le monde sous-terrain se préparerait à la visite du *noaidi*, connaissant déjà le désir de celui-ci de récupérer ce que les morts ont ravi aux vivants. Les morts rendent donc le voyage du *noaidi* difficile, barrant son chemin. Il semble qu'ils laissent (volontairement ou non) des interstices ou des portes débarrées puisque le *noaidi* trouve les failles des défenses du monde des morts et réussit à rapporter l'âme ou l'objet de son client.

Regnard a été témoin de deux rituels de *noaidevuolta* chez des Sâmes. Dans le premier cas, il montre d'emblée ses doutes quant aux capacités du ritualiste. Il met l'accent sur les aspects extérieurs sensationnalistes : la consommation d'alcool et la théâtralité du rituel.

[Nous] lui dîmes que nous le croirions parfaitement sorcier, s'il pouvait envoyer son démon au logis de quelqu'un de nous, et rapporter un signe

qui nous fit connaître qu'il y avait été. Je demandai les clefs du cabinet de ma mère, que je savais bien qu'il ne pouvait trouver que sur elle, ou sous son chevet; et je lui promis cinquante ducats s'il pouvait me les apporter. Comme le voyage était fort long, il fallut prendre trois ou quatre bons coups d'eau-de-vie pour faire le chemin plus gaiement, et employer les charmes les plus forts et les plus puissants pour appeler son esprit familier, et le persuader d'entreprendre le voyage et de revenir promptement. Notre sorcier se mit en quatre, ses yeux tournèrent, son visage changea de couleur, et sa barbe se hérissa de violence. Il pensa rompre son tambour, tant il frappait avec force; et il tomba enfin sur sa face, roide comme un bâton. Tous les Lapons qui étaient présents empêchaient avec soin qu'on ne l'approchât en cet état, éloignaient jusqu'aux mouches, et ne souffraient pas qu'elles se reposassent sur lui. Je vous assure que quand je vis toute cette cérémonie, je crus que j'allais voir tomber par le trou du dessus de la cabane ce que je lui avais demandé, et j'attendais que le charme fût fini pour lui en faire faire un autre, [...].

Notre Lapon resta comme mort pendant un bon quart d'heure; et, revenant un peu à lui, il commença à nous regarder l'un après l'autre avec des yeux hagards; et, après nous avoir tous examinés l'un après l'autre, il m'adressa la parole, et me dit que son esprit ne pouvait agir suivant mon intention, parce que j'étais plus grand sorcier que lui, et que mon génie était plus puissant; et que si je voulais commander à mon diable de ne rien entreprendre sur le sien, il me donnerait satisfaction.⁶⁰⁷

Pour Regnard, la raison d'être de la consommation d'alcool est liée à la longueur du chemin à parcourir lors du voyage du *noaidi*. Cependant, l'alcool mène à un état de conscience altéré nécessaire au voyage chamanique. D'après certains auteurs,⁶⁰⁸ les chamanes de certains groupes circumpolaires consomment de l'alcool au lieu de psychotropes afin de modifier leur état de conscience pour communiquer avec les entités non humaines, aussi bien leurs aides auxiliaires que les dieux, les *saivo*, les ancêtres, et les morts.

L'utilisation de psychotropes (en particulier l'*Amanita muscaria*) semble tardive puisqu'il en est question surtout dans la région d'Inari (Finlande). Les sources les plus anciennes mentionnent plus souvent l'alcool, surtout l'eau-de-vie (*akvavit* en suédois).⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ REGNARD, p. 570-571.

⁶⁰⁸ GUÉDON, 2005; DE LAGUNA, FEDERICA, *Under Mount Saint Elias: the History and Culture of the Yakutat Tlingit*, 3 vols., Smithsonian contributions to anthropology, Washington, Smithsonian Institution Press; for sale by the Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off., 1972.

⁶⁰⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 270.

Plus loin, Regnard et ses compagnons de voyage rencontrent un autre « sorcier » :

[Il] avait apporté avec lui son tambour, son marteau, et son indice, qu'il tira de son sein, qui leur sert de pochette. Il se mit en état, par ses conjurations, d'appeler le diable; jamais possédé ne s'est mis en tant de figures différentes que notre magicien. Il se frappait la poitrine si rudement et si impitoyablement, que les meurtrissures noires dont elle était couverte faisaient bien voir qu'il y allait de bonne foi. Il ajouta à ses coups d'autres qui n'étaient pas moins rudes, qu'il se donnait de son marteau dans le visage; en sorte que le sang ruisselait de toutes parts. Le crin lui hérissa, ses yeux se tournèrent, tout son visage devint bleu, il se laissa tomber plusieurs fois dans le feu, et il ne put jamais nous dire les choses que nous lui demandions. [...] Celui-ci, qui était connu pour habile homme, nous assura qu'il avait eu autrefois assez de pouvoir pour faire ce que nous voulions; que son génie pourtant n'avait jamais été plus loin que Stockholm, et qu'il y en avait peu qui pussent aller plus loin; mais que le diable commençait présentement à le quitter, depuis qu'il avançait sur l'âge, et qu'il perdait ses dents. Cette particularité m'étonna; je m'en informai plus particulièrement, et j'appris qu'elle était très-véritable, et que le pouvoir des plus savants sorciers diminuait à mesure que leurs dents tombaient; et je conclus que, pour être bon sorcier, il fallait tenir le diable par les dents, et qu'on ne le prenait bien que par là. Notre homme, voyant que nous le poussions à bout par nos demandes, nous promit qu'avec de l'eau-de-vie il nous dirait quelque chose de surprenant. Il la prit, et regarda plusieurs fois attentivement, après avoir fait quantité de figures et d'évocations. Mais il ne nous dit que des choses fort ordinaires, et qu'on pouvait aisément assurer sans être grand sorcier. Tout cela me fit tirer une conséquence, qui est très-véritable : que tous ces gens-là sont plus superstitieux que sorciers, et qu'ils croient facilement aux fables que l'on leur fait de leurs prédécesseurs, qu'on disait avoir grand commerce avec le diable. Il s'est pu faire [...] qu'il y ait eu véritablement quelques sorciers autrefois parmi eux, lorsque les Lapons étaient tous ensevelis dans les erreurs du paganisme; mais présentement je crois qu'il serait difficile d'en trouver un qui sût bien son métier.⁶¹⁰

L'objectif des deux rituels auxquels Regnard a assisté était de trouver quelque chose apparemment trop loin pour que l'aide auxiliaire du *noaidi* (le « démon ») puisse satisfaire la curiosité des voyageurs. Les rituels laissèrent sur ce dernier l'impression que tous les *noaidi* de son époque étaient des imposteurs incapables d'accomplir la moindre tâche qu'ils affirmaient pouvoir faire.

Regnard note son étonnement face à l'idée que le pouvoir d'un *noaidi* dépendait de l'état de ses dents, qu'il était « connu » que tout *noaidi*, vers la fin de sa vie, perdait

⁶¹⁰ REGNARD, p. 584-585.

ses dents et ses pouvoirs par la même occasion. Price mentionne même une différence marquée entre les hommes et les femmes qui pratiquaient le *noaidevuohta* ou des rituels du même type. Les femmes gagnaient leur pouvoir au moment où les hommes perdaient le leur.⁶¹¹ Karsten explique la raison pour laquelle la santé des dents du *noaidi* était si importante de manière plus plausible que de Regnard :

It is important to note that the Sāmi shaman could only carry out his duty as long as he had all his teeth [...]. It is conceivable, therefore, that in Sāmi shamanism teeth, like bones for other circumpolar peoples, symbolized the individual group members. In both cases, the completeness of the set was critical if the shaman was to undertake the journey to the world beyond as the embodiment of the group.⁶¹²

Cette idée est probablement liée à celle de l'âme-vie (voir p. 182 et suiv.). L'âme-vie est liée aux os, c'est elle qui permet le mouvement du corps. Sans les os, le corps ne peut plus se mouvoir parce qu'une partie de son âme-vie a disparu. Les dents faisant partie du squelette, la perte des dents correspondrait-elle à une perte d'âme-vie? Celle-ci est nécessaire au voyage chamanique parce qu'elle maintient le corps en vie lorsque l'âme libre quitte ce dernier. Si la perte des dents équivaut à une perte d'âme-vie, ce qui reste n'est peut-être plus suffisant pour soutenir le corps au cours des voyages chamaniques.

D'autres passages que ceux mentionnés ci-haut permettent d'établir les grandes lignes des rituels des *noaidi*. Ces dernières seront décrites et analysées ici.

Le *noaidi* jeûnerait la veille d'une séance.⁶¹³ Afin d'entrer en transe, il bat son tambour et chante ou est accompagné par des chants de jeunes filles.⁶¹⁴ Les textes ne disent pas s'il a consommé des psychotropes. Regnard semble insister sur le fait que ceux qu'il a rencontrés buvaient des rasades d'eau-de-vie.⁶¹⁵ Mériot affirme que le *noaidi* absorbait parfois de la cendre de bouleau.⁶¹⁶ Toutes ces actions permettaient au

⁶¹¹ PRICE, « The Viking Way ».

⁶¹² KASTEN, ERICH, « Sāmi Shamanism from a Diachronic Point of View », dans *Shamanism : past and present*, ed. Mihály Hoppál et Otto Von Sadvosky, Budapest et Los Angeles, Ethnographic Institute et International Society for Trans-Oceanic Research, 1989, p. 119.

⁶¹³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 155.

⁶¹⁴ MÉRIOT, 2002, p. 95; REGNARD.

⁶¹⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 155; REGNARD.

⁶¹⁶ MÉRIOT, 2002, p. 95.

noaidi d'entrer dans un état de conscience altéré. Seul le voyage chamanique requérait une transe cataleptique profonde,⁶¹⁷ comme celle qui a tant étonné et impressionné les auteurs entre le XVII^e et le XIX^e siècle.

Il appelait ses esprits auxiliaires et son âme-libre quittait le corps après avoir battu du tambour quelques temps. Le « coma extatique » permettait parfois au *noaidi* de se rendre au royaume des morts afin d'acquérir des informations auprès de ces derniers ou de « négocier la guérison d'un malade ou le retour d'un mort sur terre ».⁶¹⁸ Cette idée de négociation avec un esprit des morts se retrouve dans le mythe de Balör chez les anciens Scandinaves et dans celui de Perséphone en Grèce antique.

Dans le monde souterrain, on lâche le poisson des montagnes, Saivogvelle, dont le rôle est de protéger l'esprit du sorcier quand il se rend au pays des morts, le Iaamimoo, pour en ramener un membre de sa famille, son Père ou sa Mère, par exemple, pour être gardien de rennes sur les montagnes. Ainsi le sorcier invoquait son Père, sa Mère et lui demandait de garder ses rennes pendant un, deux, trois ou quatre ans, suivant l'accord passé. Le Père, la Mère, etc. recevaient alors un sacrifice qu'il fallait réitérer chaque année...⁶¹⁹

Mériot confirme le fait que des parents décédés pouvaient devenir des gardiens de rennes.⁶²⁰

Le *noaidi* découvrait la cause de la maladie et les sacrifices nécessaires pour la guérir à l'aide de son tambour qui lui servait d'oracle. Il recevait des visions ou parlait avec ses esprits auxiliaires lors d'une séance chamanique ou d'une transe légère. Il utilisait le rêve s'il était très doué.⁶²¹ Le *noaidi* était « guidé par son *saivo lodde* (esprit oiseau) et [chevauchait] son *passevare guole* ou *saiva guole* (esprit poisson) » et la force de son *saivo-sarva* (esprit-renne mâle/taureau) le protégeait contre les morts lors de ses voyages dans l'autre monde.⁶²² Il rapportait parfois l'âme de son client sous forme d'un objet qui appartenait à ce dernier, tel qu'un chapeau, une chaussure ou une botte, un anneau. Il rendait cet objet au client comme preuve d'une négociation

⁶¹⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 155.

⁶¹⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 155; MÉRIOT, 2002, p. 95.

⁶¹⁹ REUTERSKIÖLD, 1910, p. 35.

⁶²⁰ MÉRIOT, 2002, p. 96.

⁶²¹ MÉRIOT, 2002, p. 126.

⁶²² MÉRIOT, 2002, p. 125.

réussie.⁶²³ Outre le sang, la graisse, les bois et les os de renne que tout autre sacrifice pouvait nécessiter, les Sâmes offraient ces mêmes éléments venant de l'ours, ainsi que les parties génitales, les extrémités et les viscères du renne lorsqu'une guérison demandait un sacrifice.⁶²⁴

La transe légère servait à communiquer avec les *saivo* et à déterminer les causes et les solutions au problème rencontré. Le *noaidi* entrait en transe profonde (extatique ou cataleptique) afin d'effectuer son voyage vers le monde des morts.⁶²⁵

2. Société

Aujourd'hui comme hier, il ne peut être question d'une seule communauté sâme unifiée. Il existe en effet plusieurs dialectes, cultures et croyances sâmes, ce qui peut distinguer deux villages proches l'un de l'autre.

Les anciens Scandinaves et les Sâmes ont entretenu des relations plus ou moins étroites tout au long de leur histoire. Il est donc nécessaire d'étudier l'histoire, les croyances (mythologiques et autres) et les rituels religieux des Sâmes afin de bien connaître l'histoire de la région. Les deux groupes se sont mutuellement influencés à différents niveaux, mais il reste cependant très difficile, voire impossible, de déterminer ce qui vient de l'un ou l'autre groupe. Comme l'affirme Price, étudier le monde des anciens Scandinaves sans y intégrer celui des Sâmes reviendrait à éliminer une part de l'histoire des deux groupes.⁶²⁶

Origines et économie

Selon Haywood,⁶²⁷ les Sâmes couvraient un territoire beaucoup plus grand que celui d'aujourd'hui (voir Carte 3.1). Ils parlent encore aujourd'hui une langue finno-ougrienne.⁶²⁸ À l'origine, ces chasseurs-cueilleurs, gardaient des rennes comme animal de trait, pour leur lait, et comme appât pour attirer les rennes sauvages pour la chasse.

⁶²³ MÉRIOT, 2002, p. 125 note 124.

⁶²⁴ MÉRIOT, 2002, p. 126.

⁶²⁵ MÉRIOT, 2002, p. 126.

⁶²⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 238-239.

⁶²⁷ HAYWOOD, 2000, p. 117.

⁶²⁸ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 269. ajoute que Sâmes et finnois sont anthropologiquement distincts.

Les Sâmes pratiquaient un nomadisme saisonnier tout en cultivant quelques céréales et en élevant des chèvres et des moutons.

L'origine exacte des Sâmes, qui posait déjà un problème en 1965 selon Hultkrantz,⁶²⁹ n'est pas encore tout à fait résolue. DuBois affirme qu'une population parlant une langue finno-ougrienne arriva en Scandinavie vers 3300 av. E.C.⁶³⁰ Les gravures rupestres d'Alta (Norvège) remontent au moins à 8 000 av. E.C. Elles démontrent que le site était déjà utilisé bien avant l'arrivée des anciens Scandinaves dans la région (mais n'indiquent pas quel peuple occupait ce site). Le groupe de chasseurs-cueilleurs dont parle DuBois resta à peu près uniforme jusqu'en 2700-2600 av. E.C., alors qu'un groupe d'éleveurs-agriculteurs indo-européens, probablement les ancêtres des Germains ou des Baltes de la région, s'installèrent dans le sud-ouest de la Finlande. Cette culture s'assimila peu à peu à la culture préexistante, apportant des avancées technologiques et formant la culture de l'Âge du bronze Kiukainen, tandis que les autres finno-ougriens ne vécurent pas ces changements.⁶³¹ Hultkrantz rapproche le mode de vie (chasse, pêche et cueillette) des Sâmes de celui des peuples circumpolaires sibériens et du nord de la Russie.⁶³²

Vers 2000 av. E.C. la langue proto-Sâme apparaît, différente du proto-Balto-Finnois. Ce changement linguistique refléta la division culturelle et économique observée par le prisme des preuves archéologiques du dernier millénaire av. E.C. Ces mêmes preuves démontrent aussi que les deux groupes maintinrent le contact malgré les différences linguistiques, culturelles et économiques qui persistèrent jusqu'au début du Moyen Âge scandinave.⁶³³

Au fil des siècles, les Sâmes bâtirent avec leurs voisins Finnois les bases d'une économie jumelée (« paired economy »). Ils obtenaient des Finnois des objets tels que des bijoux en bronze et en argent, des outils en fer, et des armes, qu'ils échangeaient contre des peaux ou, parfois, de la nourriture lors des famines. Une telle relation

⁶²⁹ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 269.

⁶³⁰ DuBois, 1999, p. 13-14.

⁶³¹ DuBois, 1999, p. 13-14.

⁶³² HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 269.

⁶³³ DuBois, 1999, p. 14.

d'interdépendance se développa au point où les Sâmes et leurs voisins établirent des rencontres annuelles régionales pour payer leurs taxes et commercer.⁶³⁴

Cette relation et la similitude de leurs langues respectives fit en sorte que les anciens Scandinaves avaient de la difficulté à différencier les Sâmes des Finnois.⁶³⁵ D'où l'utilisation du vocable « *finn* » dans les *sagas*, qui semble avoir désigné aussi bien l'un ou l'autre groupe, et l'affirmation suivante du chef Ohthere :

þa Finnas, him þuhte, 7 þa Beormas spræcon neah an geþeode.

The *Finnas* and the *Beormas*, it seemed to him, spoke practically one and the same language.⁶³⁶

La taxation des Sâmes n'était pas réservée aux Finnois. Selon le chef Ohthere, ce dernier percevait chaque année au nom d'Harald-à-la-belle-chevelure un tribut des Sâmes composé de peaux de marte, d'ours, de loutre et de renne, de fanons de baleines, de sacs de duvet d'oiseaux marins, de cordes pour les bateaux faites de peau de morse, et des peaux de phoque pour la confection de vêtements imperméables. Les Sâmes auraient aussi parfois payé en menu-vair (ce que Regnard appelle le « *petit-gris* », ⁶³⁷ soit la peau grise d'hiver des écureuils, très prisée pour la fabrication de vêtements luxueux).⁶³⁸ Cette taxation en fourrures aurait apparu vers le 1^{er} siècle E.C.⁶³⁹ Haywood ajoute que le roi de Norvège obtint le monopole du commerce des fourrures avec les Sâmes vers la fin du XI^e siècle.⁶⁴⁰

Organisation sociale

Selon DuBois,⁶⁴¹ alors qu'ils ont intégré plusieurs technologies « étrangères » dans leur vie, les Sâmes n'auraient pas changé leur mythologie ni leur religion malgré leurs longs contacts avec les Finlandais et les Scandinaves, du moins pas avant l'arrivée des missionnaires protestants dans leur région au XVIII^e siècle. Il affirme que cela serait dû à la *siida*, l'institution sociale sâme la plus ancienne qui correspond à une

⁶³⁴ DuBois, 1999, p. 14-16.

⁶³⁵ DuBois, 1999, p. 16.

⁶³⁶ BATELY et ENGLERT, 2007, p. 45.

⁶³⁷ REGNARD et LEPAGE, 1875.

⁶³⁸ HAYWOOD, 2000, p. 117.

⁶³⁹ DuBois, 1999, p. 14.

⁶⁴⁰ HAYWOOD, 2000, p. 117.

⁶⁴¹ DuBois, 1999, p. 23.

organisation en groupes égalitaires ou petites communautés fondées sur un culte communautaire. Celle-ci servirait de « tamis culturel » (« cultural sieve »).⁶⁴²

Selon Mériot,⁶⁴³ même si « [la] littérature scandinave, en particulier celle des Sagas, nous rapporte quelques légendes sur des rois lapons qui laisseraient supposer l'existence d'une structure politique fondée sur une aristocratie », il est peu probable que les Sâmes aient été organisés selon une structure de ce genre. Au contraire, le système de la *siida* aurait dès le départ été communautaire, une hétérarchie basée à la fois sur la nécessité de conserver des liens politiques et juridiques importants entre les familles et sur celle de maintenir une communauté permettant la survie de chacun, le tout consolidé par la participation à des rituels communautaires faisant intervenir les *seites*.⁶⁴⁴

Mériot⁶⁴⁵ mentionne à cet effet l'étude de Solem⁶⁴⁶ selon qui la *siida* serait à l'origine un « groupe de personnes adorant la même divinité ou le même esprit », idée que Pentikäinen corrobore lorsqu'il affirme que « le culte du *seida* serait à l'origine une institution familiale et clanique organisée principalement dans la communauté sâme, la *siita*, et maintenue par les aînés de la famille ou du clan ». ⁶⁴⁷ Ceci implique donc que l'élément principal originel liant les membres de la *siida* serait un ensemble de croyances et de rituels communs. Cependant, le culte individuel ou familial, selon Mériot,⁶⁴⁸ s'organiserait par chacun à partir d'un fond commun.

Broadbent ajoute que :

Saami settlement clusters, *sijddas*, corresponded to the basic unit of most hunter-gatherers, the band, or a small group of nuclear families living and working together. Such a unit was mobile and less vulnerable than a single family and yet not large enough to overtax local fuel and game. The Saami *sijdda* was a flexible system typical of hunter-gatherer

⁶⁴² Lors d'une conversation avec DuBois le 27 avril 2009, il m'a expliqué qu'il avait voulu utiliser seulement les informations concernant la période des Vikings et celle qui l'a précédée, et il n'en existe aucune au sujet des Sâmes qui traite spécifiquement de la *siida*.

⁶⁴³ MÉRIOT, 1980, p. 79.

⁶⁴⁴ Les *seites* sont à la fois une entité du monde-autre, l'idole (en pierre ou en bois) dans laquelle l'entité du monde-autre est réputée résider, et le lieu où se trouve l'idole.

⁶⁴⁵ MÉRIOT, 1980, p. 84.

⁶⁴⁶ SOLEM, ERIK TORALF, *Lappiske rettsstudier*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo, H. Aschehoug, 1933, p. 81 et suiv.

⁶⁴⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 118.

⁶⁴⁸ MÉRIOT, 1980, p. 86.

subsistence groups, although it was not incompatible with small-scale herding.⁶⁴⁹

Il mentionne aussi qu'un site pour les offrandes était parfois situé au nord des huttes. Chaque *siida* avait son propre site sacré, souvent une montagne ou un *seite*. Selon lui, il est possible que les termes « *seite* » et « *siida* » proviennent de la même racine linguistique.

The *sijdda* system was, as in most band societies, a highly flexible and resilient combination of personal and household autonomy [...], and social solidarity [...]. It was undoubtedly both of these things, however, and this suggests a heterarchy, different contemporary frameworks of social relations depending on context [...]. The egalitarian model, while typical of small-scale societies, does not mean there were no differences in status and wealth [...] The social obligations within such a heterarchy entailed the responsibility not to dispose of wealth, but to redistribute it, including in the form of offerings on behalf of the community, all of which nevertheless enhanced prestige.⁶⁵⁰

Pour Gjessing, la structure et l'organisation politique de la *siida* des Sâmes de la mer nous sont inconnues parce qu'elle n'a pas été décrite dans les textes les plus anciens, contrairement à celle des Sâmes Skolts finlandais et russes étudiés par Tanner en 1929.⁶⁵¹ Il explique que dans le domaine politique les *siidas* étaient réunies en *norraz*, un conseil dirigé par un *oaiv'olmas* (« dirigeant ») élu pour un an. Celui-ci exécutait les décisions de la *norraz*. Gjessing note que des fouilles archéologiques menées dans la région des Sâmes de la mer ainsi qu'une étude linguistique lui ont permis de conclure que les *siidas* de cette région étaient organisées de manière similaire à celles des Skolts, la variation étant principalement linguistique.⁶⁵² Mériot ajoute que la *norraz* avait deux rôles principaux : le rôle politico-territorial de détermination des territoires de chasse et des emplacements de pêche, et celui de cour de justice où les disputes étaient réglées en fonction des lois et des us et coutumes.⁶⁵³

⁶⁴⁹ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 160.

⁶⁵⁰ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 161.

⁶⁵¹ GJESSING, GUTORM, *Changing Lapps; A Study in Culture Relations in Northernmost Norway*, Monographs on social anthropology,, London,, London School of Economics and political Science., 1954, p. 35-36.

⁶⁵² GJESSING, 1954, p. 36.

⁶⁵³ MÉRIOT, 2002, p. 49-52.

Originellement, la *siida* se composait d'un groupe solidaire organisé sur le mode égalitaire.⁶⁵⁴ Elle liait des familles nucléaires apparentées ou qui partageaient un culte commun. Hætta mentionne que les *siidas* étaient composées d'entre 25 et 130 individus et que la taille de chaque *siida* dépendait des ressources disponibles dans la région.⁶⁵⁵

La *siida*, égalitaire, n'avait pas de stratification sociale. Tel que mentionné précédemment, elle n'admettait pas de roi ou de dirigeant tout-puissant. Elle était cependant menée par un chef de famille, « the first among equals », ⁶⁵⁶ qui présidait aux rituels et autres réunions, divisait les résultats de la chasse, servait de médiateur lors de conflits et négociait lorsque nécessaire avec les voisins, Sâmes ou étrangers.⁶⁵⁷ Sa définition a changé au fil des siècles pour devenir aujourd'hui :

Le camp de montagne comprenant les familles et leurs troupeaux.
Avec un préfixe, les parties de troupeaux séparées au moment du vélage
(sic),
de l'endroit où se tiennent les tentes familiales en dehors du troupeau,
de la maison, y compris le sens religieux de demeure céleste.⁶⁵⁸

La *siida* est ouverte, c'est-à-dire qu'elle n'est pas nécessairement liée à l'origine généalogique ou familiale. Il arrive fréquemment aujourd'hui que la composition de la *siida* change puisque les familles peuvent décider à tout moment de s'associer à une autre *siida*. Broadbent et Gjessing corroborent cette idée.⁶⁵⁹ Ce dernier ajoute que ce fait est historique puisque le recensement de 1690 le démontre pour la région de Lakesfjord et des fjords avoisinants. Selon lui, l'instabilité des familles entre *siidas* ne signifie pas que la *siida* était instable en tant qu'institution. Lorsqu'une famille changeait de *siida*, c'était pour des raisons pratiques (meilleurs pâturages, meilleure cohésion interne, meilleurs résultats économiques) et pas nécessairement familiales. Mériot mentionne à cet effet que Falkenberg a apporté l'idée que « Le système de parenté lapone ne provient pas d'une rationalisation des phénomènes biologiques ou liés à la biologie « primitive », mais d'une rationalisation des sentiments de solidarité existant à

⁶⁵⁴ MÉRIOT, 1980, p. 86; GJESSING, 1954, p. 36-37.

⁶⁵⁵ HÆTTA, ODD MATTIS, *The Sami. An Indigenous People of the Arctic*, trans. Ole Peter Gurholt, Karasjok, Davvi Girji o.s., 1996, p. 23.

⁶⁵⁶ HÆTTA, 1996, p. 23.

⁶⁵⁷ HÆTTA, 1996, p. 23.

⁶⁵⁸ MÉRIOT, 1980, p. 85.

⁶⁵⁹ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 160; GJESSING, 1954, p. 36-37.

l'intérieur de la *sii'dâ*, communauté de chasseurs ». ⁶⁶⁰ La parenté normalise et généralise donc les relations sociales à l'origine à l'intérieur de ces groupes et entre les membres de la *siida*. Elle « précise la place d'un membre à l'intérieur d'un groupe quant à ses droits et devoirs à l'égard des autres membres de son groupe et de ceux des groupes voisins ». ⁶⁶¹

La coopération inhérente à la *siida* crée peut-être un besoin de continuité, ou un moyen de restreindre les déviations de la norme établie. En effet, si la survie individuelle dépend de la solidarité intérieure au groupe, une déviation culturelle ou religieuse peut être perçue comme une menace à l'intégrité du groupe et, par conséquent, à sa survie. Les technologies « étrangères », tant scandinaves que finlandaises, peuvent être intégrées dans la culture *sâme*, ainsi que les noms de certains concepts et de certains dieux parce que ces éléments ne modifient pas le contenu et la relation avec le milieu ou les dieux. L'essentiel est conservé, seule l'enveloppe change.

Importance des liens familiaux

Même si les relations familiales ne sont pas toujours les raisons pour lesquelles les *Sâmes* choisissent une *siida* en particulier, ces relations influencent les décisions à ce sujet. Mériot affirme que « chacun estime ses frères, ses sœurs et ses neveux et nièces comme généralement plus valables moralement, physiquement et intellectuellement que les autres ». ⁶⁶² Le tableau de parenté à l'annexe 5 aide à comprendre les raisons derrière cette pensée.

En premier lieu, le nom donné à chaque relation familiale dépend, comme en français, du lien de consanguinité entre les individus. Contrairement au français, le *sâme* distingue les liens maternels et paternels de la génération précédente et suivante, sans établir la même différenciation au niveau de sa propre génération. Mériot appelle cette dernière la parenté cognatique, « équivalente dans les termes de la classification, quelle que soit la lignée suivie. Aucune ligne de parenté n'est privilégiée par rapport à

⁶⁶⁰ FALKENBERG, J., « Slektskapssystemet hos Snåsasamene », dans *Studia Septentrionalia*, V, Oslo, 1953. Dans MÉRIOT, 1980, p. 87.

⁶⁶¹ MÉRIOT, 1980, p. 87.

⁶⁶² MÉRIOT, 1980, p. 166.

l'autre ».⁶⁶³ Il explique que la première différenciation (intergénérationnelle) montre une organisation parentale quasi égalitaire, en dépit de l'accent sur le patrilinéaire parce que fondée moins sur la filiation que sur des groupes de frères, sœurs et cousins, « repose [...] sur les trois grands genres d'activité, en fonction de l'âge, que le cours de la vie impose à tous ».⁶⁶⁴

Au niveau de ces activités, les parents demeurent généralement des éducateurs, tandis que les conjoints se partagent les tâches. Pennanen précise :

Both men and women participated in all subsistence practices in traditional Sámi culture. While different aspects of a job were allocated according to sex, with respect to the end result all aspects were necessary. Thus, tasks were divided by gender in principle if not always in practice, so that the heaviest belonged to men and the lighter ones, as well as taking care of the family and household, belonged to women. It was, however, important that women were able to perform all tasks at or near home while men were away.⁶⁶⁵

Puisque le système coopératif sâme dépend dans une certaine mesure du réseau familial, il est possible que celui-ci influence quels changements sont acceptés ou refusés, et ce, sur la même base que pour la coopération en général. On aurait ici un contrôle inter- et intra générationnel permettant la continuité culturelle et inhibant tout changement qui s'éloigne trop de la norme ou qui n'améliore pas les conditions de vie ou les relations avec les cultures voisines.

Malgré les contacts répétés des Sâmes avec les anciens Scandinaves, la culture sâme a peu changé jusqu'à l'arrivée des missions chrétiennes dans le nord de la Scandinavie. La nature de la religion sâme ainsi que le système socio-politique à la base de leur culture y sont probablement pour beaucoup puisque ce n'est qu'à partir du moment où la *siida* a été bouleversée par l'arrivée des missionnaires chrétiens, des colons scandinaves et des envoyés gouvernementaux, que les changements les plus radicaux ont eu lieu.⁶⁶⁶

⁶⁶³ MÉRIOT, 1980, p. 214.

⁶⁶⁴ MÉRIOT, 1980, p. 214.

⁶⁶⁵ PENNANEN, JUKKA, « Sámi Society and Gender Relations », dans *Circumpolar lives and livelihood : a comparative ethnoarchaeology of gender and subsistence*, ed. Robert Jarvenpa et Hetty Jo Brumbach, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006, p. 182.

⁶⁶⁶ RYDVIING, 1993; BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 163.

Le fonctionnement de la *siida* stabilisait la culture et la religion de deux manières. D'une part, la *siida* constituait un facteur de cohésion sociale et culturelle de par ses mécanismes internes de surveillance des déviations culturelles majeures tout en acceptant les changements qui ne portaient pas atteinte au cœur de ces domaines. Le rôle de tamis culturel est donc confirmé. Les concepts les plus importants pour la survie d'une communauté de chasseurs-cueilleurs ou d'éleveurs de rennes, tels que la relation avec la nature et le gibier, devaient être plus importants que les noms qui leur étaient donnés. Les pratiques seraient restées inchangées tandis que les termes y faisant référence ont subi une translittération scandinave.

D'autre part, le culte qui avait réuni les familles en *siidas* peut avoir lui aussi servi de filtre pour renforcer les éléments culturels les plus importants tandis qu'il laissait passer les changements superficiels. Le maintien du culte devait assurer la survie du groupe. Modifier le culte signifiait peut-être une mort culturelle.

Les changements culturels et religieux des Sâmes préchrétiens étaient, selon la classification de Rydving,⁶⁶⁷ du type interne. Dans le domaine du vocabulaire, ils n'étaient probablement pas imposés par une culture extérieure, mais s'effectuaient naturellement, peut-être par usage quotidien des termes dans les communications avec les voisins.

Division sexuelle du travail

Comme mentionné précédemment, les Sâmes divisaient le travail selon le sexe des individus. Chez les éleveurs de rennes, les femmes s'occupaient des soins à donner aux rennes, entre autres de les traire et de sevrer les faons. Elles s'adonnaient aussi à la confection des vêtements, des chaussures et des bottes. Elles décoraient les vêtements avec un fil de tendon de renne recouvert de fil d'étain qu'elles avaient tiré. Elles confectionnaient aussi les harnais des rennes.⁶⁶⁸ Elles avaient aussi la responsabilité de tous les travaux de la maison et des travaux « légers » qui soutenaient ceux des hommes.⁶⁶⁹ Elles devaient aussi pouvoir survivre lorsque les

⁶⁶⁷ RYDING, 1993, p. 15.

⁶⁶⁸ REGNARD, p. 576-577.

⁶⁶⁹ PENNANEN, « Sámi Society and Gender Relations », p. 182.

hommes partaient à la chasse ou à la pêche, ce qui implique qu'elles étaient capables de trapper pour se nourrir.

Quant aux hommes, ils avaient la responsabilité de la chasse et de la pêche. Ceci inclut la fabrication des outils pour ces deux activités (arcs, flèches, barques ou bateaux, harpons et filets), des traîneaux pour le transport de leurs bagages et des personnes, des skis, et des ustensiles de cuisine (bols, cuillers, etc.).⁶⁷⁰

Idées religieuses

Pour Pentikäinen, la religion des Sâmes joue encore aujourd'hui un rôle central, même si ces derniers ne reconnaissent pas ce rôle comme tel. L'idée de « religion » pour les Sâmes correspondrait à « la philosophie de vie qui [...] constitue un ensemble : manière de vivre, de sentir, d'observer et de penser sa place dans le monde par rapport au temps, à l'espace et aux autres.⁶⁷¹ Il s'agit donc d'un système de croyances et de pratiques qui englobe tout le quotidien. De nature chamanique,⁶⁷² leur système de croyances était à l'origine axé sur un culte de l'ours et sur des lieux sacrés tels que des collines, des lacs et des rochers. Quant au terme « religion », il s'agit pour les Sâmes du Christianisme, enseigné et prêché dans les églises et dans la langue des étrangers.⁶⁷³

Broadbent ajoute que trois termes sâmes liés aux sites sacrés prennent toute leur importance dans l'étude des vestiges archéologiques du Nord de la Scandinavie, soient *seite*, « *bissie* » (en sâme du Sud), qui fait référence au concept du sacré, un site sacré sur lequel ont lieu les offrandes, ou l'offrande elle-même; et *ahka* ou *akka*, c'est-à-dire les déesses, incluant la Déesse-Mère et ses trois filles.⁶⁷⁴

La structure des croyances des Sâmes est fluide et comprend peu ou pas de dogmes. Ces croyances sont visibles dans les rituels, les pratiques et les coutumes, lors desquels l'individu et la communauté jouissent d'une grande liberté quant à la forme que lesdits rituels, pratiques et coutumes peuvent prendre.

⁶⁷⁰ REGNARD, p. 578-579.

⁶⁷¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 24-25.

⁶⁷² Boyer affirme que le *noaidi* était un magicien, mais ses pratiques étaient chamaniques.

⁶⁷³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 25.

⁶⁷⁴ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 175.

Selon Broadbent, les Sâmes avaient trois niveaux religieux, soient le regroupement de *siidas* d'une région, la *siida*, et la famille, que Pentikäinen explique comme suit :

En premier, les rares lieux de culte où tous les membres de la communauté effectuaient des rituels. Viennent ensuite les lieux de culte utilisés par les membres d'un même « village » lapon, le *siita*, par les Sâmes pêchant dans le même lac ou bien encore suivant les mêmes routes de transhumance. Les lieux de culte du troisième niveau se limitaient à l'intérieur même et aux alentours de la *kota* (« tente ») et étaient significatifs uniquement pour la famille.⁶⁷⁵

Ces trois niveaux religieux semblent calquer les trois niveaux politiques et sociaux selon lesquels la plus petite unité sociale et politique est la famille parce qu'elle a le plus petit nombre de membres. La plus grande unité politique réunirait de plusieurs *siidas*. Les décisions politiques et sociales qui concernent toute la communauté étaient prises à ce niveau. Les rites qui permettaient de solidifier les liens et confirmer les décisions ou de connaître la volonté des dieux et des entités non humaines avaient lieu lors des grands rassemblements.

Les Sâmes pratiquaient entre autres des complexes rituels de rapport avec les animaux impliquant des ours, des rennes et des poissons. Tel qu'expliqué ci-haut, l'organisation religieuse et sociale sâme n'était pas construite sur une hiérarchie, malgré l'existence d'un « chef » de *siida* (un regroupement de familles dont l'objectif principal était le partage du travail). Ainsi, même si le principal ritualiste restait le *noaidi*, un certain nombre de rituels marquant la vie domestique étaient organisés par la famille ou par les femmes, comme le voulait le partage des tâches au sein de la famille et de la *siida*. La plupart des rituels de chasse, de leur côté, étaient la responsabilité du chasseur lui-même.

Manker établit comme suit les neuf traits principaux de la religion Sâme :

- 1) All nature was animated and forces of nature, and even illness and death were personified by gods.
- 2) Reindeer herding, hunting and fishing had specific gods and guardians.
- 3) Power and danger were connected with specific locales.
- 4) Gods were worshipped in the form of unusual stones, cliffs or wooden idols.
- 5) Cults and rituals most often had utilitarian motives, such as good luck in fishing, hunting, herding, and health.

⁶⁷⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 94.

- 6) There was no priesthood, and every family used sacred drums for their spiritual needs.
- 7) The drum was the primary instrument of Saami cults.
- 8) The most distinctive of the Saami cults relates to bears.
- 9) There were a number of female taboos regarding offer sites, hunting, the handling of the drum, etc., but special goddesses (family of kin spirits) were connected with the dwelling, childbirth and small children.⁶⁷⁶

Nous pouvons donc en déduire qu'il y a, comme pour la Sibérie et les Inuit, une mythologie variée dont les dieux représentent les forces de la nature et les activités les plus importantes pour la survie de la communauté et des individus. Les lieux et les pierres de formes inhabituelles étaient porteurs de pouvoir, si bien qu'il était tabou pour une femme de les approcher et de regarder dans la direction de ces lieux.⁶⁷⁷ Le tambour était sacré, les hommes lui concédaient un pouvoir important et chacun pouvait l'utiliser, pas seulement certains individus de type « chamane ». Ils pratiquaient un culte de l'ours.

Karsten affirme toutefois que la croyance en des « esprits », base de la religion des Sâmes, s'est développée en polythéisme au contact avec les anciens Scandinaves, surtout chez les Sâmes occidentaux (Norvège et Suède). Les entités non humaines auraient donc été muées en entités anthropomorphiques. L'incorporation de l'agriculture et de la navigation dans leur culture *via* le contact avec les anciens Scandinaves aurait aussi influencé leur religion.⁶⁷⁸

Selon Schefferus, les Sâmes n'étaient pas des guerriers, mais leur nature supposément jalouse et suspicieuse les aurait rendus vindicatifs, allant jusqu'à utiliser de la sorcellerie pour mener à bien leur vengeance.⁶⁷⁹

Christianisation

Les idées du judaïsme, de l'islam, de l'Église de Rome et de l'orthodoxie byzantine circulèrent librement dans la région pendant et après l'ère des Vikings.⁶⁸⁰ Comme dans le cas des anciens Scandinaves, la circulation des idées religieuses ne

⁶⁷⁶ Dans BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 174-175.

⁶⁷⁷ Mais à partir du moment où les *noaidi* masculins ont été pourchassés par les prêtres et les missionnaires, les femmes auraient peu à peu pris la place des hommes comme *noaidi*.

⁶⁷⁸ KARSTEN, 1955, p. 4-5.

⁶⁷⁹ SCHEFFER, 1674, p. 13-14.

⁶⁸⁰ DUBOIS, 1999, p. 15.

signifie pas pour autant leur adoption pleine et entière par les peuples en place. Il est possible que certaines idées religieuses « externes » aux Sâmes aient pu influencer la modification d'idées religieuses « internes ». Il est cependant difficile, voire impossible, de déterminer si une idée religieuse donnée provient d'un groupe différent surtout en l'absence d'écrits. Nous ne savons pas par conséquent quelle a pu être l'influence des autres cultures et des autres religions sur les Sâmes avant les grandes missions protestantes du XVI^e siècle.

Pour Pentikäinen, « c'est au niveau du groupe familial habitant dans la même *kâta* (« tente ») que le passage des pratiques de la religion ethnique à celles de la religion chrétienne s'est fait le plus lentement », ⁶⁸¹ et ce malgré les grandes vagues de missions protestantes du XVIII^e siècle. Contrairement au milieu familial où les changements ont été lents, le paysage religieux des Sâmes a rapidement été modifié par la construction des églises de la région sur les lieux *áiligas* (lieux sacrés). La différence de pratiques cultuelles entre milieu familial traditionnel et milieu communautaire chrétien a permis la longue persistance de l'ancienne religion chez les Sâmes « jusqu'aux prédications de Lars Levi Læstadius au XIX^e siècle, et encore plus longtemps chez les Sâmes de l'Est ». ⁶⁸² Ainsi deux systèmes religieux distincts entraient en compétition uniquement aux yeux des missionnaires chrétiens puisque les Sâmes ne semblaient voir aucune contradiction à continuer à pratiquer en même temps celle de leurs ancêtres et la nouvelle.

3. Mythologie

Les Sâmes des quatre coins de leur territoire avaient et ont encore des croyances diverses. Il est difficile de donner une vue d'ensemble homogène des croyances sâmes puisque d'une part ceux du Sud et ceux du Nord utilisent des termes différents pour désigner leurs dieux, et d'autre part chaque région avait ses croyances particulières qui la distinguaient de ses voisins. Réduire l'ensemble des croyances du monde sâme à ce qu'un groupe affirmait ou aux recherches d'un seul auteur qui a fait ses recherches sur un seul terrain serait ignorer cette diversité. Nous mentionnerons la

⁶⁸¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 111.

⁶⁸² LÆSTADIUS, 2002, p. 111.

région d'où sont tirées les informations chaque fois que celles-ci sont disponibles. La mythologie racontée dans des poèmes de 1876 est parfois difficile à interpréter⁶⁸³ justement à cause du style poétique et des allusions à des mythes inconnus. Y aurait-il un lien entre le style poétique du *Kalevala* finlandais (que Pentikäinen considère comme une mythologie chamanique), la poésie mythologique sâme et la poésie eddique? Une réponse à une telle question requiert une étude comparative approfondie de tous les textes du Nord et reste à faire.

Selon Mériot, les Sâmes occidentaux ont plus développé leur mythologie que les Sâmes orientaux.⁶⁸⁴ Pentikäinen affirme cependant que les Sâmes ont peu de mythes et de croyances cosmogoniques et eschatologiques.⁶⁸⁵ Quelques rituels étaient liés à l'observation des astres. Il est nécessaire d'établir quelques lignes directrices au sujet des croyances associées au soleil, à la lune, et aux constellations mais avant d'étudier leur relation avec le cosmos, il est nécessaire de décrire comment les Sâmes percevaient leur environnement terrestre.

Vision du monde et conception de la réalité

Les Sâmes considéraient parfois la terre « comme une île dérivant sur une grande mer ».⁶⁸⁶ Il semble cependant que d'autres aspects de cette terre étaient tout aussi importants. Par exemple,

[à] l'origine, « la demeure » des Sâmes n'était [...] pas un lieu construit, mais un milieu qu'il avait l'habitude de parcourir tout au long de l'année et qu'il considérait comme sien avec ses montagnes, ses lacs, ses torrents, ses rivières, ses eaux, ses cimetières de rennes, ses habitants lapons et ses granges sur pilotis.⁶⁸⁷

Ils pensaient en quelque sorte que leur toit pouvait être déplacé au gré des besoins et des migrations nécessaires à leur survie (chasse d'abord, élevage du renne lorsque la transition vers ce mode de vie s'effectua, selon les régions). Pentikäinen affirme que pour les Sâmes le cosmos est cyclique. L'observation des astres et celle des migrations saisonnières exigées par l'élevage des rennes et par la chasse peuvent être à

⁶⁸³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 107.

⁶⁸⁴ MÉRIOT, 2002, p. 59.

⁶⁸⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 94.

⁶⁸⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 102.

⁶⁸⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 95.

la base de cette vision.⁶⁸⁸ Ils adaptaient leurs actions à l'environnement selon les saisons et le lieu où ils étaient. Certaines choses étaient immuables, telle l'orientation de la *kåta* (« tente ») et les rituels qui entouraient son érection à chaque changement de camp.⁶⁸⁹

Broadbent perçoit la cosmologie sâme d'une manière différente. Selon lui,

The Saami cosmos had two, possibly three, levels: the upper world (including the heavens) and the underworld. These are, in any case, parallel worlds and their boundaries can also be defined by the land and the sea, or by a mountain top and the sky. These worlds were united through the world axis. Physical representations of the supernatural world, such as idols, were part of everyday life. Human graves, however, were to be avoided.⁶⁹⁰

Cette description se retrouve souvent dans l'interprétation d'un type de tambour qui rappelle la description des voyages chamaniques si chère à Eliade. Il s'agit d'un voyage à la verticale entre des mondes où celui des « enfers » est en bas, le « ciel » en haut et le monde des humains au centre. Ce voyage s'effectue grâce à un poteau mitant ou un arbre cosmique reliant tous ces mondes.⁶⁹¹ Les Sâmes croyaient cependant qu'il existait plusieurs mondes souterrains et non un seul, comme il sera vu plus loin (p. 179). Le deuxième type de tambour montre une vision cyclique du monde, comme celle décrite ci-haut par Pentikäinen.

Les Sâmes concevaient le monde de manière double. Ils percevaient un monde corporel et visible, et un monde « spirituel » et invisible. Quitter son corps lors de la mort, en rêve, ou lors d'une transe extatique, permettait au *noaidi* « d'acquérir du pouvoir et de la connaissance ».⁶⁹² Cela rappelle la quête quasi incessante d'Óðinn pour la connaissance racontée dans les mythes de l'hydromel de la poésie et de sa pendaison dans Yggdrasill dont il a été question plus haut.

Le monde était aussi divisé entre monde masculin et monde féminin. Les dieux et autres entités masculines étaient liés aux domaines masculins tels la chasse et la pêche. Les déesses et autres entités féminines s'occupaient des domaines féminins de la vie (par exemple l'accouchement). Price remarque qu'un dieu et une déesse sortent

⁶⁸⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 95.

⁶⁸⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 95.

⁶⁹⁰ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 175.

⁶⁹¹ ELIADE, 1983.

⁶⁹² MÉRIOT, 2002, p. 60.

cependant de ce moule, *Leaibolmmái* et *Juoksáhká*. Le premier est parfois appelé « man of menstrual blood ». La seconde « bow woman ». Ils portent chacun un attribut du sexe opposé. Ces deux dieux forment une opposition binaire que l'on retrouve dans toute la religion des Sâmes. Bien que ces deux dieux représentent des aspects cruciaux de la nature de l'autre⁶⁹³, ils se détestent justement parce qu'ils représentent le sexe opposé et parce qu'ils rivalisent tous deux pour les âmes des futurs nouveau-nés.

Cosmologie

Le soleil et la lune

[Le soleil] chasse, à son approche, le froid qui les a tourmentés pendant plus de neuf mois; il découvre la terre et donne la nourriture à leurs rennes; il ramène un jour qui dure quelques mois, et dissipe les ténèbres dans lesquelles ils ont été ensevelis fort longtemps : ce qui fait qu'en son absence ils ont un grand respect pour le feu, qu'ils prennent pour une vive représentation du soleil, et qui fait en terre ce que l'autre fait dans les cieux.⁶⁹⁴

Le soleil (*Beaivi* ou, en Norvège septentrionale, *Paive*) et la lune (*Mánnu*) étaient consacrés aux dieux.⁶⁹⁵ Être féminin, le soleil était considéré à la fois comme une déesse et comme une personnification de la nature ou d'un aspect du cosmos.⁶⁹⁶ *Beaivi nieida*, la « Demoiselle Soleil », était une entité féminine.⁶⁹⁷

Selon Pentikäinen, le soleil et la lune représenteraient les deux pôles sémantiques « bon » et « méchant » : « La Demoiselle Soleil [...] est en relation avec Njávešeatni, la « bonne » fille de la lune, et Áhčešeatni, la « méchante » [et] *staalo* [...], le personnage « méchant », est rattaché à la mythologie de la lune ». ⁶⁹⁸ Il nuance toutefois cette idée en supposant « que cette expression de la dichotomie du bien et du mal est due à l'influence du christianisme occidental ». ⁶⁹⁹

Bien que l'ancien matériel de croyances sâmes permette difficilement d'élaborer une conception d'ensemble du rapport de la mythologie de Beaivi au dieu de la lune (en lapon Mánnu), il apparaît que le culte de la

⁶⁹³ PRICE, « The Viking Way », p. 247.

⁶⁹⁴ REGNARD, p. 564.

⁶⁹⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 96.

⁶⁹⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 243.

⁶⁹⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 96.

⁶⁹⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 98.

⁶⁹⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 98.

lune était associé au changement d'année. Le mythe universel du rapt des lumières du ciel est lié au couple de croyances de Mánnu-stállu.⁷⁰⁰

Price trouve intéressant que le soleil soit un être féminin tandis que la lune est un être masculin chez les Sâmes, ce qui est contraire aux mythologies européennes.⁷⁰¹ Cette attribution de genre concorde avec celle des Inuit.⁷⁰² Ceci permet de relier ces croyances à celles d'autres peuples circumpolaires.

Selon Johann Turi, un mythe explique l'aspect de la lune ainsi :

In olden times the moon was so luminous, that one could see about as well [at night] as in the day-time. And then there was a thievish peasant who was stealing at night – that has always been the stealing-time of the thieves, and so it is still. And then the thief got angry at the moon, because it was shining so that he could be seen because it was so light; and then he took a tar-bucket and went to tar the moon. And then he stuck to the moon together with the bucket – and there he is still! – That is why the moon is dark in some places.⁷⁰³

Pour les Sâmes, la treizième lune de l'année (en décembre, appelée *Ankaka* ou *Bissemana*) était régie par plusieurs tabous. Par exemple, il était interdit pour les femmes de filer du chanvre et pour les hommes d'abattre des arbres ou de faire tout travail bruyant après le lever de la lune.⁷⁰⁴ À ce moment, ils suspendaient un anneau de bois ou de métal à l'entrée de leur tente pour y faire passer la lumière de l'astre de la nuit. Les interprétations de ce rite sont variées. Serait-il un rite d'apaisement de la colère de la lune? S'agirait-il d'un moyen pour que cette dernière aide à la mise bas des rennes au printemps? Constituerait-il une « pratique magique pour emprisonner la lumière »?⁷⁰⁵

La lune de décembre a des rapports étroits avec le *stal'lo* (un personnage légendaire à multiples facettes). Celui-ci est beaucoup plus actif pendant *Ankaka/Bissemana* (la lune de décembre).⁷⁰⁶

⁷⁰⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 98-99.

⁷⁰¹ PRICE, « The Viking Way », p. 243.

⁷⁰² SALADIN D'ANGLURE, BERNARD, « Frère-lune (Taqqiq), soeur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila) », *Etudes inuit = Inuit studies* 14, no. 1-2 (1990).

⁷⁰³ TURI, JOHAN OLOFFSSON et al., *Lappish Texts*, D Kgl danske vidensk selsk Skrifter, 7 række, historisk og filosofisk, København, A.F. Høst & søn, 1918-19, p. 214 (120).

⁷⁰⁴ PENTIKÄINEN, 2011, p. 100.

⁷⁰⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 100.

⁷⁰⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 100.

Les astres

Pendant une grande partie de l'année, [les sâmes étaient habitués] à voir le ciel sombre uniquement éclairé par les étoiles et les aurores boréales. Dans leur imaginaire, les astres étaient comme des trous derrière lesquels se cache une autre réalité, par exemple le but du voyage sidéral de leur sorcier, leur chaman. Le mysticisme lié au nom des constellations formait une mythologie astrale très prisée.⁷⁰⁷

Plusieurs astres sont liés aux croyances des Sâmes, dont l'étoile Polaire, Vénus, et la constellation des Gémeaux. Le nom de l'étoile Polaire signifie « pilier du monde », « pilier du ciel », « étoile Polaire », « clou du nord ». C'est l'idée d'un pilier géant ou d'un arbre cosmique qui soutient le ciel. Cette idée ancienne incitait les Sâmes à sacrifier « pour que Maylmenradien ne [...] laisse pas [le pilier] s'effondrer ».⁷⁰⁸

Vénus avait une fonction divinatoire et se retrouvait parfois sur les tambours. On aurait eu un « rapport particulier entre les chamans et Vénus, mais les renseignements à ce sujet sont trop rares pour nous permettre d'en tirer des conclusions ».⁷⁰⁹

Pour la constellation des Gémeaux, qu'ils appellent celle de l'élan, la mythologie sâme soutient que les deux grandes étoiles qui tiennent en laisse leurs chiens courraient derrière cette constellation. Ces deux grandes étoiles seraient les fils du Jour, les inventeurs des skis, qui auraient chassé les élans derrière la constellation des Gémeaux et qui les auraient domestiqués. À leur mort, ils se seraient transformés en étoiles (les chasseurs d'élans). Selon ce mythe, la fin du monde se produirait lorsque les chasseurs auront enfin réussi à rattraper leur proie.⁷¹⁰

Cette chasse céleste est aussi dessinée sur le tambour conservé à Rome (qui vient du Västerbotten, Suède), dans la section « ciel ». Le chasseur d'élan tient une flèche et vise un ours. Il est représenté sous un élan géant.⁷¹¹

Selon Pentikäinen, le mythe de l'élan se retrouve dans plusieurs traditions ougriennes de l'Ob (en Sibérie), chez les Ostyaks et les Vogouls (avec la différence que la Grande Ourse y représente l'élan), et dans le *Kalevala* (une épopée finlandaise

⁷⁰⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 107.

⁷⁰⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 102-103; HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

⁷⁰⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 103.

⁷¹⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 107.

⁷¹¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 107.

mythique en vers récoltée par Lönnrot au XIX^e siècle).⁷¹² Dans ce dernier texte, le récit qui correspond à ce mythe est celui de « La Poursuite de l'élan de Hiisi ». Il peut être rattaché au complexe chamanique.⁷¹³

Dieux, déesses et autres personnages mythologiques

La source principale des connaissances actuelles de la mythologie Sâme est, selon Mériot, les tambours.⁷¹⁴ Il faut aussi compter sur quelques études, notamment celle de Læstadius.⁷¹⁵ Selon Regnard, chaque famille a ses dieux, mais l'ensemble de la population en partage un certain nombre, plus « généraux ».⁷¹⁶

Les dieux

La mythologie sâme met en scène plusieurs personnages qui ont été assimilés aux dieux des anciens Scandinaves. Il faut cependant être prudent quant à l'attribution des emprunts des uns et des autres dans ce domaine, comme il sera vu dans les lignes qui suivent. Contrairement aux anciens Scandinaves, les mythes mettant les dieux sâmes en scène semblent être oubliés. La question de leur existence se pose. Il ne reste plus habituellement que quelques bribes ici et là et des descriptions des dieux et des raisons pour lesquelles ils étaient invoqués.

Selon Regnard, les Sâmes de la région de Luleå et de Pitha (Suède) avaient trois dieux principaux : Thor, *Storiunchar* et *Parjutte* (le soleil).⁷¹⁷ Thor serait le maître du tonnerre, armé d'un marteau.⁷¹⁸ Forbus l'appelle Horagalles.⁷¹⁹ *Storiunchar* « préside à tous les animaux ». Des sacrifices lui étaient dédiés sur le bord des forêts et des lacs.⁷²⁰ Nous avons l'impression qu'il s'agit en fait de *Storjunker*, « le noble » ou, comme le traduit Hultkrantz, « grands chefs du pays ».⁷²¹ La description de Regnard est trop

⁷¹² PENTIKÄINEN, 2011, p. 108.

⁷¹³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 109.

⁷¹⁴ MÉRIOT, 2002, p. 60.

⁷¹⁵ LÆSTADIUS, 2002.

⁷¹⁶ REGNARD, p. 565.

⁷¹⁷ REGNARD, p. 564.

⁷¹⁸ REGNARD, p. 564.

⁷¹⁹ Dans REUTERSKIÖLD, 1910, p. 33.

⁷²⁰ REGNARD, p. 564.

⁷²¹ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 275.

simplifiée pour représenter la réalité. Les dieux étaient un peu plus variés et leurs noms n'étaient pas nécessairement de nature si « scandinave ».

Le premier dieu était appelé Ralien-Ačče du côté de la Scandinavie, c'est-à-dire le « Dieu suprême »⁷²² ou « le Souverain »,⁷²³ et Ukko ou Tiermes chez les Sâmes orientaux. Les Sâmes le voyaient dans les orages. Ralien-Ačče se déplaçait « sur un nuage blanc et [portait] sur le dos un sac où il [gardait] ses flèches (les éclairs) ».⁷²⁴ Il était donc responsable de la pluie. Il semble que les Sâmes occidentaux aient divisé les prérogatives de Ralien entre deux dieux, Veraldenolmai, dieu suprême, et Horagalles, dieu de l'orage. Hultkrantz affirme que Veraldenolmai serait semblable à Freyr chez les anciens Scandinaves tandis qu'Horagalles serait Þórr.⁷²⁵

Le nom d'Horagalles signifierait « Vieux de Thor ».⁷²⁶ Ceci a fait dire dans le passé que ce dieu était un emprunt des anciens Scandinaves. Certains *seite* de bois (statuettes ou idoles contenant un « esprit », appelé lui aussi *seite*) représentaient un homme tenant un marteau à la main. Plusieurs mythes sâmes mettent en scène Horagalles se battant contre des trolls. Hultkrantz affirme que ces *seite* « sont surtout d'origine scandinave ».⁷²⁷ Petterson croit cependant que « le fond original est tout à fait sâme ».⁷²⁸

Le marteau d'Horagalles rappelle Þórr. Nous doutons que Veraldenolmai, en tant que dieu suprême, puisse être Freyr. Ce dernier était responsable de la fertilité de la terre, ce qui n'est apparemment pas une prérogative du dieu sâme. Hultkrantz affirme que Veraldenolmai assurait « la chance avec les rennes »⁷²⁹ et que la statuette qui le représentait était ithyphallique,⁷³⁰ un attribut habituellement dévolu à Freyr. Ce n'est cependant pas parce que deux entités de deux mythologies différentes ont des attributs semblables qu'ils sont nécessairement les mêmes. De plus, Price suggère de réviser

⁷²² MÉRIOT, 2002, p. 77.

⁷²³ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

⁷²⁴ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

⁷²⁵ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

⁷²⁶ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

⁷²⁷ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 279.

⁷²⁸ PETTERSSON, OLOF, *Jabmek and Jabmeaimo; A Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*, Lunds universitets årsskrift, Lund,, C. W. K. Gleerup, 1957, p. 127 et suiv.

⁷²⁹ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

⁷³⁰ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 278.

l'interprétation systématique des figurines des anciens Scandinaves en fonction d'un seul attribut⁷³¹ (dans le cas présent le fait qu'une statuette soit ithyphallique). Il me semble que cette suggestion devrait aussi s'appliquer aux Sâmes.

Solli ajoute que Veraldenolmai était associé au pilier qui soutenait le monde⁷³² et dont il a été question plus haut (p. 174). Cette association contribuerait au rôle de maintien l'ordre cosmique de de Radies-Ačče/Veraldenolmai. Selon l'eschatologie sâme la fin du monde arriverait lorsque le pilier du monde tomberait.

Radies-Ačče n'était pas seul. Son fils, Radies-Kiedde, créait des âmes qui deviendraient le fœtus dans le corps d'une femme. Mériot résume le mythe ainsi :

[Il] confie cette âme au premier ancêtre Mader-Atja qui lui ouvre son sein, tourne autour du soleil, avant de l'apporter à sa femme, Mader-Akka, la première mère. C'est cette dernière qui, à partir d'eau sale et de poussière constitue un corps membré pour cette âme.⁷³³

Maderakka adresse l'âme d'une future femme à Sarakka et celle d'un futur homme à Juksakka. « [L'être] ainsi créé revient dans le sein de Mader-Akka pour y recevoir son tempérament. Ce n'est qu'alors que la femme devient ensuite enceinte d'un fœtus dont la croissance est sous la dépendance de Sar-Akka ».⁷³⁴

Selon Broadbent, *Tjaetsieolmai* (« homme-eau ») était l'objet de sacrifices pour une bonne pêche. *Leaibolmmái* (« homme-aulne ») recevait les offrandes pour une bonne chasse sur le lieu même où l'animal était tué.⁷³⁵ Pour Hultkrantz, *Leaibolmmái* était responsable de n'importe quel gibier. Son culte était répandu surtout en Scandinavie. Il aurait détrôné tous les autres esprits tutélaires des espèces animales (poissons, oiseaux, mammifères).⁷³⁶

Price présente *Leaibolmmái* comme celui qui pouvait contrôler les animaux sauvages et apporter une bonne chasse. Il semble avoir eu un nom à double sens

⁷³¹ PRICE, NEIL, « What's in a Name ? An Archaeological Identity Crisis for the Norse Gods (and Some of their Friends) », dans *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes and Interactions.*, ed. Catharina Raudvere, Kristina Jennbert, et Anders Andrén, Lund (Sweden), Nordic Academic Press, 2006, p. 179-183.

⁷³² SOLLI, 2002, p. 174.

⁷³³ MÉRIOT, 2002, p. 77-78.

⁷³⁴ MÉRIOT, 2002, p. 78.

⁷³⁵ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 173.

⁷³⁶ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 273.

puisque l'élément « *liejp* » (dans *Liejpálmaj* en Sâme de la région de Lule) ferait référence à l'écorce d'aulne tout en signifiant aussi « sang menstruel ». Ce double sens met *Leaibolmmái* à cheval sur les deux genres, à la fois masculin par son « sexe biologique » et féminin par son lien étroit avec un aspect uniquement féminin.

Bieggolmmái, « l'homme-vent », était appelé « Ilmaris » chez les Sâmes orientaux (ce qu'Hultkrantz rapproche d'Ilmarinen⁷³⁷ Finlandais), et régnait sur le climat et le vent. Hultkrantz suggère qu'il peut avoir été influencé par Njordr des anciens Scandinaves puisqu'en Finlande il était responsable de la mer et des poissons.⁷³⁸ Price ajoute qu'il combattait des démons.⁷³⁹

Il avait comme dieu parallèle *Čáhci-olmmái*, « l'homme eau », qui régnait de manière semblable sur les lacs et les cours d'eau tout en influençant le résultat de la pêche.⁷⁴⁰ Selon Hultkrantz, le culte de *Čáhci-olmmái* en Norvège et en Finlande :

s'inspirait largement de la religion scandinave; [...] on l'adorait sous l'aspect d'une idole de bois conservée dans un ravin (ce qui ne se retrouve pas chez les Lapons orientaux), [...] on buvait à sa santé le matin de Noël et [...] on lui demandait conseil la veille de la Saint-Jean, auprès d'une cascade.⁷⁴¹

Kusmenko suggère cependant que le géant *Þjazi* serait *Čáhci-olmmái*, que les anciens Scandinaves auraient emprunté aux Sâmes.⁷⁴²

À *Čáhci-olmmái* s'ajoutent les esprits de l'eau. Ceux-ci concernaient les eaux douces (lacs, rivières) et peu souvent la mer. Dans la péninsule de Kola, ils pouvaient être de l'un ou l'autre sexe et « assez mal disposés ».⁷⁴³

En Norvège et en Suède, les esprits de la forêt étaient féminins. Ils présentaient des caractéristiques trouvés chez les dieux des anciens Scandinaves (mais Hultkrantz ne donne pas de détails à ce sujet). Dans la péninsule de Kola, l'esprit de la forêt est

⁷³⁷ Ilmarinen est l'un des personnages principaux du Kalevala. LÖNNROT, ELIAS, *Le kalevala: épopée populaire finlandaise*, Stock Plus, Paris, Stock, 1978.

⁷³⁸ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 279-280.

⁷³⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 242.

⁷⁴⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 242.

⁷⁴¹ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 274.

⁷⁴² KUSMENKO, J., « Jätten Thazi och det saiska elementet i nordisk mytologi », dans *Sápmi Y1K : livet i samernas bosättningsområden för ett tusen år sedan*, ed. Andrea Amft et Mikael Svonni, Umeå, Samiska studier, Umeå univ., 2006, p. 11-28.

⁷⁴³ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 274.

masculin, noir, poilu, et a une longue queue. Il fait perdre leur chemin à ceux qui ne sont pas silencieux ou qui se conduisent mal en forêt.⁷⁴⁴

Jabmeaimo, le monde des morts

Pour les Sâmes, les morts formaient un peuple de « vivants » d'une autre espèce. Ceux-ci pouvaient s'opposer au *noaidi* ou l'aider selon leur bon vouloir.⁷⁴⁵

La croûte terrestre était une des frontières, perméables, entre le monde des vivants et celui des morts. Le *noaidi* était passé maître dans l'art de franchir les frontières entre les deux mondes, et les morts pouvaient ressusciter dans certaines circonstances.⁷⁴⁶ Mériot note que :

c'est peut-être pour cela que le sol des cimetières est le point de contact le plus propice aux échanges entre les morts et les vivants. On se couche sur la tombe d'un parent pour lui confier à l'oreille ses petites misères physiques ou morales, lui demander chance en amour et dans l'élevage [...]. Le cimetière est ambivalent : il est source de mort et de maladie, mais aussi de réussite, de vie et de réconfort psychologique.⁷⁴⁷

Chaque région avait ses régents du royaume des morts. Selon Solander, les Sâmes de Norvège croyaient que ce régent était *Jabmeaimo-olmmái*, « l'homme du royaume souterrain des morts ».⁷⁴⁸ Forbus affirme cependant que *Jabmeakka*, « la vieille de la mort » (distincte de la Mort parce que la deuxième est une personnification de la mort) dirigeait *Jabmeaimo* et *Rota* s'occupait de *Rotaimo*. Ce dernier envoyait épidémies et maladies chez les vivants. *Jabmeaimo* était la partie la plus proche du monde des vivants. *Rotaimo* correspondait au royaume des profondeurs.⁷⁴⁹ *Rota* était imploré seulement lorsque les autres dieux ne pouvaient plus rien, lors d'un rite extraordinaire et « négatif », et Mériot décrit le rite qui lui était associé comme suit :

Les participants à ce culte devaient consommer la tête, la moelle épinière et les pattes d'un renne sacrifié dont le sang servait à enduire une effigie

⁷⁴⁴ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 274.

⁷⁴⁵ MÉRIOT, 2002, p. 95; PRICE, « The Viking Way », p. 248.

⁷⁴⁶ MÉRIOT, 2002, p. 95.

⁷⁴⁷ MÉRIOT, 2002, p. 97, note 65.

⁷⁴⁸ SOLANDER, CARL, « Relation om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom », dans *Källskrifter till lapparnas mytologi*, ed. Edgar Reuterskiöld, Stockholm, Ivar Hæggströms Boktryckeri A.B./Nordiska Museet, 1910, p. 23.

⁷⁴⁹ FORBUS, HENRIC, « Skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom », dans *Källskrifter till lapparnas mytologi*, ed. Edgar Reuterskiöld, Stockholm, Ivar Hæggströms Boktryckeri A.B./Nordiska Museet, 1910, p. 35; HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 282.

de son de Rota, tandis que les os, la langue, les poumons, les oreilles, le cœur et la queue étaient placés sur son autel. On enterrait aussi un cheval pour les besoins personnels du dieu en matière de transport [ou faciliter son éloignement du domaine des vivants]. Parfois, seuls les os des bêtes sacrifiées étaient offerts en fonction de la croyance commune dans le pouvoir des dieux de recouvrir de chair les os, simple équivalent de l'animal tout entier.⁷⁵⁰

La distinction entre les différents mondes des morts vient probablement de la nécessité pour les chercheurs de compartimenter les connaissances et non d'une distinction native des Sâmes.⁷⁵¹ Selon Price, ces distinctions semblent aussi régionales.⁷⁵²

Contrairement à ce que Broadbent a affirmé plus haut, les Sâmes auraient situé sous terre plusieurs mondes : *Jabmeaimo*, *Ibmeaimo*, « royaume de Dieu », *Sarakkaaimo*, « monde de Sar-Akka », situé précisément sous le sol de la tente,⁷⁵³ et *Saivoaimo*, « domaine de *Saivo* ». Pour ce dernier, il semble que le sens de « lieu souterrain où vivent les défunts »⁷⁵⁴ soit tardif ou secondaire. Son sens premier serait « l'idée de forêt, de montagne ou de lacs sacrés où habitent »⁷⁵⁵ les *saivo*, un type d'entité du monde-autre qui pourrait être les âmes des *noaidi* défunts (voir p. 183 et suiv.).⁷⁵⁶

Les missionnaires ont eu tendance à « diaboliser » plusieurs lieux des morts et leurs régents. Il est souvent difficile de déterminer si une telle conception d'un domaine du Diable est le fruit d'une interprétation chrétienne ou si les Sâmes croyaient réellement en l'équivalent d'un diable (il faut étudier ici à part *Rota* mentionné ci-haut). Une telle question se pose puisque les études portant sur les Sâmes finnois et russes montrent que ces derniers

n'avaient [...] qu'un seul terme désignant ce séjour des morts, signifiant précisément l'autre monde entrevu comme sombre, brumeux. C'est également chez eux qu'on retrouve l'idée d'une première différenciation

⁷⁵⁰ MÉRIOT, 2002, p. 98-99.

⁷⁵¹ MÉRIOT, 2002, p. 105.

⁷⁵² PRICE, « The Viking Way », p. 248.

⁷⁵³ Même si nous pourrions voir une contradiction à « installer » les entités régissant la naissance avec les entités régissant la mort, il n'y en avait aucune pour les Sâmes, pour qui la mort est le prolongement de la vie. MÉRIOT, 2002, p. 100, note 174.

⁷⁵⁴ MÉRIOT, 2002, p. 100-101.

⁷⁵⁵ MÉRIOT, 2002, p. 101.

⁷⁵⁶ MÉRIOT, 2002, p. 101; DuBois, 2009, p. 44.

du royaume des morts qui n'est pas empruntée à leurs colonisateurs, mais bien originale et commune à toute l'aire de l'Eurasie arctique. Selon cette idée reliée aux croyances chamaniques, ceux qui ne sont pas morts naturellement ont un séjour spécial. C'est ainsi que chez eux les personnes mortes de mort violente ont leur séjour dans l'aurore boréale.⁷⁵⁷

Mériot note que si le domaine céleste est régi par un dieu, *Radien*, ce sont des déesses, les *akka*, et *Rota* (considérée comme une déesse par les Sâmes finnois), qui régissent le monde des morts.⁷⁵⁸ Cette polarisation reflèterait peut-être l'idée de la Terre Mère, selon laquelle la Terre porte les fœtus et donne naissance. Il est difficile de vérifier si les Sâmes préchrétiens croyaient ou non cela puisqu'il n'en est pas question dans les sources textuelles.

Les akkas

Maaderakka et ses trois filles Sarakka, Juksakka et Oksakka régnaient dans la hutte. Elles étaient liées aux aspects féminins du quotidien, incluant les menstruations et l'accouchement. Jabmieakka (« femme-mort ») résidait sous le sol de la hutte et contrôlait la distribution des pouvoirs vitaux entre vivants et morts.⁷⁵⁹ Selon Bäckman, les *akkas* seraient semblables aux figures sibériennes de la Terre-mère et aux Nornes des anciens Scandinaves.⁷⁶⁰

4. Autres savoirs

Selon les Sâmes, l'humain était composé d'un corps et de deux âmes. Le monde était double : un monde matériel dans lequel vivent les Sâmes, et un monde immatériel pour les entités non humaines. Les morts, immatériels, restaient entre le monde des vivants et celui des morts aussi longtemps que les vivants les gardaient en leur mémoire. Enfin, la maladie était conçue comme une perte ou un gain d'âme.

⁷⁵⁷ MÉRIOT, 2002, p. 102.

⁷⁵⁸ MÉRIOT, 2002, p. 102.

⁷⁵⁹ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 173-174.

⁷⁶⁰ BÄCKMAN, LOUISE, « The Akkas: A Study of Four Goddesses in the Religion of the Saami (Lapps) », dans *Current progress in the methodology of the science of religions*, ed. Witold Tyloch, Polskie Towarzystwo Religioznawcze., et International Association for the History of Religions. Methodological Conference, Warsaw, Polish Scientific Publishers, 1984, p. 31-39.

Conception de l'humain : l'âme ou les âmes

Le *noaidi* devait donc aller chercher l'âme volée et la ramener. Il devait aussi faire les sacrifices compensatoires qui s'imposaient selon les croyances sâmes. Pour les Sâmes, la maladie était causée par une perte ou un rapt de l'âme. Pentikäinen précise qu'il s'agit d'une « attaque de forces extérieures contre l'équilibre du monde existant »;⁷⁶¹ une perte de l'âme, ou de l'« âme libre », que le *noaidi* doit récupérer.⁷⁶² Il devient nécessaire d'établir les croyances sâmes au sujet de l'âme.

Selon les Sâmes, l'âme peut être divisée en deux catégories retrouvées ailleurs dans le monde circumpolaire eurasiatique. La première, l'« âme-libre » ou « âme-ombre », constitue la personnalité de l'individu.⁷⁶³ « On peut la représenter par quelque chose de matériel qui la rattache [...] à son possesseur : ombre, nom, animal [...], ou représentation anthropomorphe commémorative d'un mort ». ⁷⁶⁴ Elle peut quitter le corps et voyager dans le monde des esprits. C'est elle qui s'envole vers *Jabmeaimo*, le royaume des morts. Cette âme libre peut revenir de chez les morts si un sacrifice lui est offert (déterminé suite à une négociation avec *Jabmeakka*), généralement un animal noir ou avec un fil noir à l'oreille, de préférence un chat, un renne ou un cheval. Pour les Sâmes d'Enontekiö, l'« âme-libre » réside dans la tête.⁷⁶⁵

Le deuxième type est l'« âme-vie », selon lequel le corps a plusieurs âmes manifestées « dans les mouvements corporels ». Son « principe réside, tantôt dans le cœur (Sâmes de Finlande), tantôt dans l'estomac (Sâmes d'Enontekiö) ». ⁷⁶⁶ L'âme-vie est liée au squelette et ce pour tous les vivants. Ceci incite les Sâmes à s'assurer que tous les os du renne qu'ils ont rituellement consommé sont réunis, ou que tous les os de l'ours qu'ils ont tué soient réunis et intacts.

Mériot considère que ces deux types d'âme sont « les doubles les uns des autres. L'ombre peut très bien être à la fois âme-vie et âme-libre ». ⁷⁶⁷ Il s'agit donc d'une conception de l'âme fluide, surtout à l'ajout du nom, qui par sa transmissibilité à

⁷⁶¹ MÉRIOT, 2002, p. 60; PENTIKÄINEN, 2011, p. 156.

⁷⁶² MÉRIOT, 2002, p. 60; PENTIKÄINEN, 2011, p. 156.

⁷⁶³ MÉRIOT, 2002, p. 78; SOLLI, 2002, p. 173.

⁷⁶⁴ MÉRIOT, 2002, p. 78.

⁷⁶⁵ MÉRIOT, 2002, p. 78-79.

⁷⁶⁶ MÉRIOT, 2002, p. 79; SOLLI, 2002, p. 173.

⁷⁶⁷ MÉRIOT, 2002, p. 80.

un enfant démontre peut-être une croyance en la réincarnation.⁷⁶⁸ Les Sâmes croyaient que le nom d'un parent décédé représentait en quelque sorte son âme et ses *gadze* (« esprits-gardiens » ou « animaux-esprits »). Ces derniers représentaient aussi l'âme et veillaient sur celle-ci. Ces *gadze* ont parfois été assimilés à l'âme-libre, ce qui rend leur classification difficile. À sa naissance, l'enfant acquiert et le nom, l'âme et le *gadze* d'un défunt. Ce *gadze* prend habituellement la forme d'un poisson, qui l'accompagne tout au long de sa vie et le protège, comme un double.⁷⁶⁹ Le nom et le *gadze* sont à la fois joints et distincts. Joints parce que l'un ne va pas sans l'autre. Distincts parce qu'ils sont ontologiquement des éléments différents. L'un est une partie de l'âme, l'autre une entité du monde-autre. La question demeure cependant à savoir si l'idée du *gadze* rejoint celles de la *fylgja*, en particulier la *djurfylgja*, et la *hamingja* des anciens Scandinaves.

Les notions de l'âme sont selon Mériot directement liées à celle de la mort⁷⁷⁰ et de la vie après la mort, qui seront vues ci-dessous.

Entités non humaines

Les Sâmes, tout comme les anciens Scandinaves, croyaient en l'existence de plusieurs types d'êtres qui pouvaient les aider ou leur nuire selon leur nature. Ils pouvaient parfois s'allier avec ces entités. Les plus importants parmi ceux-ci forment le grand groupe des *seite* et des *saivo*. D'autres êtres étaient simplement malveillants et s'en prémunir était essentiel, tel les *Ulddat* (appelés *guhfitar* en Finlande et chez les autres Sâmes de l'Est) qui enlevaient les enfants sains et les remplaçaient par des enfants malades.

Les seite et les saivo

Hultkrantz affirme avec raison que la notion de *seite* est centrale à la religiosité des Sâmes.⁷⁷¹ L'organisation sociale des Sâmes serait basée sur le culte des *seite*. Définir ce que sont les *seite* (ou *seida*, *seidi*, *seitse*) est malaisé puisqu'il s'agissait à la

⁷⁶⁸ Les sources, selon Mériot, ne permettent pas de clore définitivement la discussion. MÉRIOT, 2002, p. 80.

⁷⁶⁹ MÉRIOT, 2002, p. 80-81.

⁷⁷⁰ MÉRIOT, 2002, p. 81.

⁷⁷¹ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 274.

fois d'une entité du monde-autre, de l'idole en pierre ou en bois dans laquelle résidait l'entité du monde-autre, et du lieu où l'idole était placée.⁷⁷² Selon Hultkrantz, le *seite* « est un objet dans lequel dieux et esprits se manifestent d'une façon quelconque ».⁷⁷³ La description qu'en fait Regnard ne concerne donc que l'idole et exclut son contenu « autre » :

Ces dieux sont faits d'une pierre longue, sans autre figure que celle que la nature lui a donnée, et telles qu'ils la trouvent sur les bords des lacs : en sorte que toute pierre faite d'une manière particulière, raboteuse, pleine de trous et de concavités, est pour eux un dieu; et plus elle est extraordinaire, plus ils ont de vénération pour elle.⁷⁷⁴

Selon Pentikäinen, l'idole était traditionnellement placée sur les rives d'un lac ou près d'un campement. Hultkrantz ajoute que les blocs de rochers (souvent du quartzite brillant qui attirait l'attention) étaient sur terrain découvert.⁷⁷⁵ Elle comportait en général « des traits spécifiques qui attirent l'attention ». ⁷⁷⁶ Elle pouvait parfois représenter des humains ou des animaux, habituellement formés naturellement. Sa forme était insolite.⁷⁷⁷

En Carélie (Finlande), ils sculptaient des *karsikko*, c'est-à-dire des souches taillées à la main ou des arbres tombés et parfois sculptés qui servaient de repères pour les lieux de pêche et de chasse. Un type particulier de ces *karsikko*, les « têtes *keri* », était sculptée pour commémorer une chasse plus fructueuse qu'à l'ordinaire. Elles étaient fabriquées sur place dans la souche d'un pin longue d'une coudée⁷⁷⁸ taillée au carré sur laquelle un nez était sculpté « pour rappeler un visage humain », puis l'année était gravée et parfois les initiales des chasseurs.⁷⁷⁹

En plus des *seite* de pierre et des *karsikko*, les Sâmes croyaient que des troncs de bois, parfois sculptés, pouvaient aussi être des *seite*. Hultkrantz décrit en effet des *seite* parfois vaguement anthropomorphes, parfois présentant des visages, des mains et

⁷⁷² PENTIKÄINEN, 2011, p. 115.

⁷⁷³ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 274.

⁷⁷⁴ REGNARD, p. 564.

⁷⁷⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 115; HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 274-275.

⁷⁷⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 115.

⁷⁷⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 115-116.

⁷⁷⁸ Il m'a été impossible de déterminer la longueur exacte en mètres d'une coudée puisque cette mesure a varié au fil des siècles et selon les régions, entre 45 cm et 1,2 m.

⁷⁷⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 116.

des pieds, que « plusieurs savants » croient remonter aux idoles des anciens Scandinaves. Celles-ci rappellent toutefois les statuettes de bois des Samoyèdes, Ostiaks et Vogouls.⁷⁸⁰

Les *seite* n'étaient pas que leur enveloppe matérielle. Les Sâmes croyaient que les entités non humaines résidaient dans les *seites* matériels. Ils devaient offrir des sacrifices fréquents. Karsten affirme que :

The *seite*⁷⁸¹-worship is a form of primitive animism or fetishism which includes two main beliefs: 1) that stones, sticks, and other inanimate objects which for one reason or another particularly attract the attention of primitive man, are endowed with life and are regarded as seats of a spiritual being, and 2) that on account of this, they are thought to possess a mystic supernatural power and for this reason among the Lapps were made the objects of a real worship.⁷⁸²

Mériot qualifie de telles pratiques de « témoin d'un état archaïque d'animisme où des objets inanimés considérés comme le siège d'êtres spirituels étaient censés posséder des pouvoirs surnaturels ».⁷⁸³ Karsten affirme que les Sâmes croyaient que toute la nature, arbres, plantes, et animaux, était animée, avait une « âme ». Certaines pierres et montagnes étaient aussi douées de cette « âme ».⁷⁸⁴ Les Sâmes de Norvège appelaient les montagnes sacrées « *saivo* », tandis que ceux de Suède et de Finlande les appelaient « *passevere* ».⁷⁸⁵ Le manuscrit de Naerø (cité dans Mériot) affirme que :

La raison [...] pour laquelle [les montagnes *saivo*] sont considérées comme sacrées, réside dans un saint-ange qui les aide dans chaque entreprise. De ces anges des montagnes les Sâmes en sélectionnent un ou deux pour leurs esprits tutélaires qu'ils convoquent avec leur joik habituel quand ils font quelque chose de très important comme de frapper leur tambour pour deviner.⁷⁸⁶

Ce que l'auteur a appelé le « saint-ange » correspond en fait à un esprit tutélaire, un *seite*, qui veillait sur le Sâme qui l'avait adopté. Les montagnes *saivo* n'hébergeaient pas que des *seite*. Elles étaient habitées par les esprits des *noaidi*.

⁷⁸⁰ HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 275.

⁷⁸¹ Karsten écrit « *seidr* » et croit qu'il a la même origine que le *seiðr* des anciens Scandinaves, alors qu'il n'est probablement rien. Afin de différencier les deux notions dans les citations de cet auteur, nous l'écrivons « *seite* » lorsqu'il fait référence aux entités non humaines et aux idoles utilisées pour les représenter.

⁷⁸² KARSTEN, 1955, p. 11.

⁷⁸³ MÉRIOT, 2002, p. 58.

⁷⁸⁴ KARSTEN, 1955, p. 12.

⁷⁸⁵ KARSTEN, 1955, p. 12-13.

⁷⁸⁶ Dans MÉRIOT, 2002, p. 58-59.

Pentikäinen précise que les « esprits des chamans disparus rejoignent le groupe des *sáiva olmah* dans les montagnes sacrées ». ⁷⁸⁷ Leur présence dans ces montagnes rendait sacré et chargé d'un pouvoir extraordinaire tout ce qui les touchait physiquement. Par exemple, la source coulant d'une telle montagne était particulièrement puissante. Elle donnait de la force à tout aspirant *noaidi* ou tout *noaidi* dont les forces déclinaient lors d'un rituel contre un *noaidi* ennemi. ⁷⁸⁸

Les Sâmes croyaient aussi que ces mêmes esprits des montagnes étaient liés à l'autre monde, situé sous les montagnes. ⁷⁸⁹ C'est dans ce monde que se rendaient les morts (les *saivo-olmmái*; mais Karsten parle aussi de *Jabmeaimo*, le lieu mythique où résidaient les morts) pour y vivre une vie semblable à celle des vivants. Pour Karsten, une telle croyance s'explique par le fait que les Sâmes enterraient leurs morts non seulement dans la terre, en particulier dans la forêt, mais aussi dans des caves et des crevasses ou fissures de la montagne. ⁷⁹⁰ Se pourrait-il que ces pratiques soient la cause de la sacralité des montagnes? Les ancêtres ont été enterrés dans les montagnes. Le lieu de leur repos pourrait être à la fois protégé (n'y va pas qui veut ni quand il le veut) et vénéré. Les Sâmes évitaient de passer la nuit dans les montagnes. ⁷⁹¹ Cette coutume serait-elle le signe qu'ils aient craint de se faire hanter par les âmes des ancêtres?

Les sites sacrés montagneux étaient de deux types, les *áiligas* (ou *áiles*, *áilas*), c'est-à-dire les monts et les sommets, et le *bassi* (*bissie* en Sâme du Sud). Chaque famille avait son mont de sacrifice sacré, le *passevare* (en Suède et en Finlande). Les entités non humaines qui protégeaient le *noaidi* (les *passevare olmmái*) habitaient sur les *tunturi* (d'autres monts sacrés), là où « devait avoir lieu l'initiation chamanique ». ⁷⁹² Pentikäinen pense qu'il s'agirait peut-être ici d'une adaptation du concept chrétien de l'au-delà céleste ou du *Helgafjell* (littéralement « montagne sacrée ») des anciens Scandinaves, avec une adaptation à la vision du monde du chamanisme sâme. ⁷⁹³

⁷⁸⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 113.

⁷⁸⁸ KARSTEN, 1955, p. 13.

⁷⁸⁹ KARSTEN, 1955, p. 13.

⁷⁹⁰ KARSTEN, 1955, p. 13.

⁷⁹¹ KARSTEN, 1955, p. 13.

⁷⁹² PENTIKÄINEN, 2011, p. 111.

⁷⁹³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 113.

Les Sâmes considéraient que les lacs *saíva* appartenaient au domaine du sacré. Il ne partait aucune rivière de ces lacs. Ils étaient poissonneux (mais les poissons étaient difficiles à attraper). Ces lacs étaient apparemment dotés d'un double fond qui permettait aux poissons de s'échapper. Les croyances attachées à ces lacs étaient plus ou moins liées à la pêche. Deux règles principales devaient être suivies à la lettre : la première voulait que le silence soit observé en tout temps, et la seconde interdisait aux femmes de s'en approcher. Selon les croyances traditionnelles, ces dernières avaient la faculté d'entrer en contact avec les entités habitant les lacs *saíva*. Des sacrifices au lac ou aux créatures qui y habitaient étaient offerts.⁷⁹⁴ Les esprits *saíva* protégeaient tous les humains, mais les sources les plus anciennes sont équivoques à ce sujet.⁷⁹⁵

Selon Pentikäinen, un « amalgame dans la tradition entre créatures *saíva* et esprits des morts » se retrouve dans les sources.⁷⁹⁶ Il semble aussi que diverses traditions ont été intégrées dans la croyance dans les lacs *saíva*. Par exemple, les nains *gufihtar* et d'autres esprits auraient été ajoutés dans la liste des habitants de ces lacs.⁷⁹⁷ Dans un même ordre d'idées, la signification du terme *saíva* serait passée de « lac » à « esprits sur les rives du lac », puis « esprits », qui finissent par habiter les monts *tunturi*, puis à « sacré » en général.⁷⁹⁸

La relation entre les humains et les *saivo* tenait principalement au fait que les *saivo* pouvaient appartenir aux humains. Ces derniers pouvaient littéralement les acheter, les vendre et les léguer en héritage. Le statut d'un individu dépendait du nombre de *saivo* en sa possession et de la qualité de ces derniers. Les *saivo* transmis depuis plusieurs générations avaient une valeur plus élevée que ceux qui avaient été achetés.⁷⁹⁹

Selon Price, les *saivo*-animal ne servaient que les *noaidi* et étaient hérités d'un initié à un autre. Ils prenaient trois formes : oiseau, poisson et renne mâle. Le premier servait à acquérir des informations au sujet du monde des humains et du « ciel ». Le second voyageait dans l'eau et dans le monde des morts. Le dernier, un être de nature

⁷⁹⁴ PENTIKÄINEN, 2011, p. 112-113; TURI, 1974/1997, p. 223-224.

⁷⁹⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 113.

⁷⁹⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 112.

⁷⁹⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 112-113.

⁷⁹⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 113.

⁷⁹⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 114; PRICE, « The Viking Way », p. 244-245.

physique et non « spirituelle », était utilisé lors de conflits entre *noaidi*.⁸⁰⁰ Un parallèle peut déjà être fait entre le *saivo*-oiseau et les corbeaux d'Óðinn (Huginn et Muninn). Ces entités auraient toutes eu la même utilité : acquérir des informations pour ensuite les rapporter à celui qui l'a envoyé.

Chez les Skolts de la Finlande, les esprits *kadzz*, d'apparence animale, étaient propres à chaque famille et transmis de père en fils ou de mère en fille. Le *noaidi* pouvait communiquer avec les *kadzz* même en état de veille, mais les autres ne le voyaient qu'en rêve.⁸⁰¹ Ceci fait penser à certains aspects de la *fylgja* ou de la *hamingja* des anciens Scandinaves. Selon Pentikäinen, la relation des Skolts avec les *kadzz* provenait probablement d'un contexte totémique puisque la consommation de la viande du même animal que son *kadzz* était interdite.⁸⁰²

Le lieu où se trouvaient les *seite* leur conférait parfois une spécialisation au niveau des services qu'ils rendaient aux Sâmes. Par exemple, les *seite* les plus appréciés des Sâmes pêcheurs étaient situés près des lacs et des cours d'eau.⁸⁰³ Les Sâmes de Lule reconnaissaient que leurs *seite* avaient le pouvoir de les aider à la chasse, en particulier la chasse au renne sauvage. Mériot affirme que, d'une manière générale, la santé, la chance et l'élevage dépendaient des *seites*.⁸⁰⁴ Selon Tornæus, qui a œuvré dans la région de Torno, *Storjunkare*⁸⁰⁵ aidait aussi les individus en détresse et malades.⁸⁰⁶ Les Skolts du district de Petsamo croyaient que des « êtres infernaux » habitaient sur certaines montagnes avec leurs chiens et leurs troupeaux de rennes.⁸⁰⁷

En plus d'avoir des *seite* sur des montagnes, « chaque village avait ses propres *seidi*, mais Tornæus complète en précisant que chaque famille, voire chaque individu, pouvait en posséder en propre ».⁸⁰⁸

⁸⁰⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 245.

⁸⁰¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 114; HULTRANTZ, « La religion des Lapons », p. 277.

⁸⁰² PENTIKÄINEN, 2011, p. 114.

⁸⁰³ KARSTEN, 1955, p. ???

⁸⁰⁴ MÉRIOT, 2002, p. 59.

⁸⁰⁵ Karsten rapproche « *Storjunkare* » du terme norvégien « *junckare* », qui signifie « noble ». Il affirme que cela viendrait du fait que les Sâmes appelaient leurs gouverneurs « *junckare* ». Les Sâmes de Lule utilisaient aussi ce terme. KARSTEN, 1955, p. 13.

⁸⁰⁶ KARSTEN, 1955, p. 14.

⁸⁰⁷ KARSTEN, 1955, p. 16.

⁸⁰⁸ MÉRIOT, 2002, p. 59.

Une question épineuse peut être soulevée au sujet de l'orthographe du mot *seite*. Karsten écrit « *seidr* » au lieu de « *seite* » et croit que les deux mots ont la même origine.⁸⁰⁹ Or les deux termes font référence à des champs sémantiques différents, l'un représentant un groupe d'entités non humaines, l'autre un ensemble de rituels. Pentikäinen affirme que « [bien] que le terme de *seida* ait été souvent associé à l'ancien norvégien *seiðr* (traduit par « sorcellerie » et « magie »), il faut le considérer non comme un emprunt mais comme un mot d'origine sâme, car ce terme est inconnu au sud des territoires sâmes ».⁸¹⁰ Nous sommes d'accord avec son opinion, en ce sens que si les deux termes sont liés, alors le mot « *seiðr* » serait un emprunt des sâmes par les anciens Scandinaves. Ceci représenterait un changement sémantique important pour le terme originel, peut-être dû à une incompréhension de la part des anciens Scandinaves de ce qu'étaient les *seite*. Ils ont peut-être cru que « *seite* » était le nom d'un rituel et non celui d'une entité du monde-autre, et leur prononciation du terme a donné « *seiðr* » chez les anciens Scandinaves.

L'emprunt d'un terme étranger ne signifie pas que les concepts qui sous-tendent ce terme ont été empruntés eux aussi. Par exemple, le dieu du tonnerre sâme est connu entre autres sous le nom de Dierpmis dans le Nord (nom qui ne vient pas d'une langue scandinave), mais en tant que Horagalles/Hoavrengallies, « homme-tonnerre », dans le Sud de la Scandinavie. La racine « Hoavren » vient du scandinave et signifie « tonnerre » tandis que le suffixe « gallies » signifie « homme ». Puisqu'il existe un terme sâme dans le nord, il est possible d'affirmer que l'idée d'un dieu du tonnerre était déjà présente avant le contact avec les anciens Scandinaves. La population a graduellement commencé à utiliser le terme Scandinave dans le Sud.⁸¹¹ La similitude entre *seite* et *seiðr* pourrait être du même ordre.

⁸⁰⁹ KARSTEN, 1955, p. 11.

⁸¹⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 115.

⁸¹¹ DuBois, communication personnelle. RYDVGING, HÅKAN, « The Names of the Saami Thunder-God in the Light of Dialect Geography », dans *Readings in Saami History, Culture, and Language*, ed. Umeå Universitet. Centrum För Arktisk Kulturforskning, Umeå, Sweden, Center for Arctic Cultural Research, Umeå University, 1992.

La mort et l'après-vie

Pour les Sâmes, la mort n'était pas une fin en soi. Un mort n'était véritablement mort que si les vivants arrêtaient de se rappeler de lui. Il est donc important de bien cerner quelle était la nature de la mort pour ce peuple avant d'aborder l'idée du passage du monde des vivants à celui des morts.

Nature de la mort

La mort était souvent annoncée par divers présages, tels que le rêve et le comportement inhabituel d'humains ou d'animaux, en particulier ceux des oiseaux (passereau, coucou, corneille).⁸¹² Certains humains et animaux pouvaient voir ou percevoir les esprits des morts parce qu'ils étaient « hantés » ou qu'ils avaient la capacité de les percevoir, en particulier les *noaidi*. Ces derniers pouvaient même, selon les légendes, les combattre ou en envoyer un ravir l'âme d'un autre individu.⁸¹³

Mériot affirme que « les morts aspirent à [se] retrouver [dans le monde des morts] avec leurs parents et leurs amis ».⁸¹⁴ Selon Broadbent, les Sâmes croyaient que « to die was to wander in the underworld ».⁸¹⁵ Ceci rejoint ce qu'affirme Karsten, pour qui les morts résidaient dans *Jabmeaimo*, un lieu qui jouait un rôle important dans les mythes et était parfois représenté sur les tambours.⁸¹⁶

La mort était pour les Sâmes une « séparation de l'âme-libre d'avec le corps ». Cette séparation pouvait être provisoire ou définitive. Dans le cas du rêve, de la maladie et du voyage extatique, elle était provisoire (on peut dans ces cas récupérer l'âme), tandis que dans le cas de la mort, elle était définitive.⁸¹⁷ Cette âme est probablement le « mâne » que Regnard mentionne et qui restait après la mort. Ce « mâne » devait être craint. Les disputes pouvaient et même devaient se régler après la mort d'un individu parce que l'âme persistait après la mort.⁸¹⁸

Pour un Sâme, le corps mourait si l'âme-libre le quittait, mais l'âme-vie devait rester dans le corps, bien attaché, pour l'animer dans *Jabmeaimo*. Les Sâmes avaient

⁸¹² MÉRIOT, 2002, p. 81-82.

⁸¹³ MÉRIOT, 2002, p. 82.

⁸¹⁴ MÉRIOT, 2002, p. 81.

⁸¹⁵ BROADBENT et STORÅ, 2010, p. 173. Il reprend Högström.

⁸¹⁶ KARSTEN, 1955, p. 14.

⁸¹⁷ MÉRIOT, 2002, p. 81.

⁸¹⁸ REGNARD, p. 563.

donc coutume de s'assurer qu'elle ne pouvait pas s'échapper par quelque interstice que ce soit lorsqu'ils enterraient leurs morts. Le linceul et le cercueil ne devaient pas avoir une seule fissure ou un seul trou permettant à l'âme-vie de s'échapper.⁸¹⁹

Les Sâmes craignaient que les défunts viennent prendre des vivants. Il fallait observer certains « tabous destinés à éviter la contamination mortifère occasionnée ou suscitée par le défunt ».⁸²⁰ Ces tabous servaient aussi à séparer rituellement les vivants des morts. Par exemple, un agonisant était placé dans une hutte temporaire, la tente restait sur place, ou l'emplacement de celle-ci n'était plus utilisé. « L'endroit où mourait quelqu'un semblait lui appartenir, être associé à la mort et donc dangereux. [...] [On] marquait l'emplacement par une pierre ».⁸²¹ Les outils et les vêtements, bref, tout ce qui avait appartenu au mort, « suscitait une certaine crainte ».⁸²²

Le défunt n'était vraiment mort que lorsqu'il était enterré. Tant qu'il était vivant, c'est-à-dire non-enterré, « on le [nourrissait], on [mangeait] avec lui, [...] on lui [parlait] ».⁸²³ Il pouvait entendre ce qui se disait de lui. Il fallait parler bas afin de ne pas effrayer son âme, qui risquerait de continuer à errer dans le monde des vivants au lieu de joindre celui des morts.⁸²⁴

Passage du monde des vivants au monde des morts

Pour les Sâmes, *Jabmeakka*, qui règne sur *Jabmeaimo*, s'empare des vivants et les ramène en son domaine, habituellement aidée par des esprits des morts (particulièrement friands des fœtus). La vie à *Jabmeaimo* n'était « pas particulièrement déplaisante »,⁸²⁵ pour reprendre les mots de Mériot.

L'âme-vie, attachée au corps, permet au corps de s'incarner dans *Jabmeaimo*. Ce passage de la vie au monde des morts est, selon Mériot, relativement lent, et ne se déroule que lorsque le corps est véritablement mort, soit « trois jours après son dernier souffle ».⁸²⁶ À partir de ce moment, « l'âme-libre ne peut plus revenir »⁸²⁷ dans son

⁸¹⁹ MÉRIOT, 2002, p. 83.

⁸²⁰ MÉRIOT, 2002, p. 84.

⁸²¹ MÉRIOT, 2002, p. 85. reprenant LEEM, 1767, p. 407.

⁸²² MÉRIOT, 2002, p. 85.

⁸²³ MÉRIOT, 2002, p. 89.

⁸²⁴ MÉRIOT, 2002, p. 88-89.

⁸²⁵ MÉRIOT, 2002, p. 81.

⁸²⁶ MÉRIOT, 2002, p. 83-84.

corps. Mériot considère que les rituels de l'enterrement constituent la véritable mort de l'individu, le départ définitif de l'âme-libre.⁸²⁸

La maladie

Puisque le *noaidi* sâme devait parfois guérir des malades, il est important de décrire et d'analyser brièvement la conception sâme de la maladie et les croyances associées à la prévention et la guérison de celles-ci.

« [II] semble que les Sâmes aient combiné deux principes d'explication des maladies, et partant, de leur guérison ». ⁸²⁹ La première, et il en a déjà été question plus haut, concerne le rapt ou la perte de l'âme (quelque chose en moins). La seconde est l'excès ou l'ajout d'un élément étranger dans le corps (quelque chose en trop).⁸³⁰ Les Sâmes recouraient à des remèdes différents selon le type de maladie. Il était donc question, pour les manifestations physiques, de retirer l'élément en trop par des caresses, un massage, un étirement, le vomissement ou le lavement, ou même une succion, l'utilisation de ventouses ou une saignée, tandis que les affections relevant du monde-autre requéraient des incantations, des charmes, et des prières. Quant aux maladies les plus graves telles la fièvre, le coma, le délire ou les troubles mentaux, il fallait faire appel au *noaidi* afin qu'il procède à un rituel de guérison chamanique.⁸³¹

Généralement, les Sâmes attribuaient la cause des maladies internes soit à *Rota* et aux êtres habitant son domaine, celui des morts les plus vils, soit à un *noaidi* qui la leur avait envoyée. Les Sâmes croyaient que les premiers envoyaient des maladies parce qu'ils s'ennuyaient et voulaient rappeler leur sort aux vivants ou qu'ils continuaient simplement à être ceux qu'ils avaient été de leur vivant, c'est-à-dire des êtres foncièrement méchants. Certains croyaient aussi que les spectres infectaient les vivants par leur présence.⁸³² Les *sagas* des anciens Scandinaves parlent aussi de la capacité des *noaidi* sâmes d'envoyer des maladies sous forme de *gand* (que Mériot traduit par « coup »), qui :

⁸²⁷ MÉRIOT, 2002, p. 84.

⁸²⁸ MÉRIOT, 2002, p. 84.

⁸²⁹ MÉRIOT, 2002, p. 117.

⁸³⁰ MÉRIOT, 2002, p. 117-118.

⁸³¹ MÉRIOT, 2002, p. 118-119.

⁸³² MÉRIOT, 2002, p. 119.

« [se concrétisait] sous forme d'attaques aiguës imprévisibles, comme les crampes, les rhumatismes, les céphalées. À une distance de plusieurs kilomètres, les *noaidi* pouvaient envoyer divers types de maux sous l'apparence des boules, des pelotes formées de poils d'animaux ou de laine végétale, sortes de flèche magique (*noaidirri*). Ces « mouches » étaient en fait des esprits qui avaient la forme d'oiseaux, qu'un *noaidi* recevait de son père ou d'un oiseau mythique *vuokko*, et qu'il conservait dans une boîte spéciale ». ⁸³³

Nous ne passerons pas en revue les différentes méthodes de guérison utilisées pour les maladies dites « bénignes », celles où le patient a encore toute sa conscience.

5. Outils

Vêtements et outils secondaires

Le *noaidi* ne portait aucun costume ou masque spécifiques à sa fonction, à part peut-être un bonnet de *noaidi* que Pentikäinen suggère avoir été le bonnet à quatre vents représenté sur certains tambours. Il aurait eu une ceinture à laquelle pendait entre autres des breloques ou des amulettes, des sacs au contenu ignoré, et des outils divers dont l'utilité à des fins rituelles était inconnue. ⁸³⁴ Price rapproche deux de ces ceintures faites de cuir et de fourrure et décorées de tissu et de métal (conservées dans des musées à Jokkmokk et à Stockholm) à celles des chamanes Netsilik rapportées à Copenhague par Rasmussen de son voyage au grand-nord canadien en 1923-1924. Une autre, provenant de Kautokeino, est faite de feuilles de cuivre et de zinc fixées par du feutre, se retrouverait aussi chez les Sâmes de Russie. ⁸³⁵

Il semble que les guérisseuses, les *Dálkudidde* (en Sâme de Lule) auraient porté des ceintures faites d'amadou (champignon parasite très inflammable). Price affirme que la ceinture de la *vq/va* Porbjörg litalvqlva serait en ce matériau. La ceinture aurait eu des fonctions curatives et aurait été utilisée avec des peaux et du venin de serpent. ⁸³⁶

⁸³³ MÉRIOT, 2002, p. 119-120, note 110.

⁸³⁴ PENTIKÄINEN, 2011, p. 154; SOLLI, 2002, p. 176; PRICE, « The Viking Way », p. 270.

⁸³⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 169-270. Les ceintures de Rasmussen ont été rapatriées aux Netsilik.

⁸³⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 270.

Tambour

L'outil principal du *noaidi* est son tambour, appelé *goavddis* (en sâme), *kannus* (en finnois),⁸³⁷ ou *gievrie* (en Sâme du Sud).

Utilisation du tambour

Selon Regnard, chaque chef de famille avait son propre tambour et s'en servait à des fins divinatoires.⁸³⁸ Le *noaidi* était un spécialiste appelé pour d'autres rituels.

Le tambour était employé entre autres pour les rituels de chasse et de pêche, pour les sacrifices, et pour savoir ce qui se passe loin de chez eux.⁸³⁹ Les informateurs de Regnard lui ont raconté que lorsqu'un Sâme veut utiliser son tambour, il commence par bander la peau de celui-ci en l'approchant du feu. L'assistance et lui-même se mettent à genoux. Il frappe en rond sur le tambour en prononçant des paroles (« comme un possédé », selon Regnard). « Son visage devient bleu, son crin se hérisse, et il tombe sur la face sans mouvement ».⁸⁴⁰ Son esprit voyage et tente de rapporter un signe pour démontrer qu'il est allé là où il a été envoyé. Lorsqu'il revient à lui, il dit ce qui lui a été révélé, et montre ce qu'il a rapporté (souvent une marque).⁸⁴¹

Pour les maladies, les images sur lesquelles tombe l'indice indiquent l'issue de la maladie. L'utilisation est similaire pour savoir de quel côté partir à la chasse : la direction générale (nord, sud, est, ou ouest) est désignée par la place de l'indice sur le tambour. Pour savoir la place de l'indice sur les dessins du tambour détermine à qui offrir un sacrifice et l'offrande à apporter.⁸⁴² Il permettait aussi d'atteindre un état de conscience altéré. La figuration dépendait peut-être de l'usage du tambour.

Prédire l'avenir se faisait en fonction des figures peintes sur le tambour qui correspondaient aux intérêts du pratiquant, pouvant aller de la chasse et de la pêche (trouver où sont le gibier et les poissons) à la guérison (trouver où est l'âme du patient

⁸³⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 134-135; SOLLI, 2002, p. 174.

⁸³⁸ MÉRIOT, 2002, p. 126; REGNARD.

⁸³⁹ REGNARD, p. 567.

⁸⁴⁰ REGNARD, p. 567.

⁸⁴¹ REGNARD, p. 567.

⁸⁴² REGNARD, p. 567-568; HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 282.

pour aller la chercher). Les symboles et leur organisation sur la peau différaient selon qu'il était destiné à aider le *noaidi* dans ses prédictions ou dans son voyage extatique.⁸⁴³

Description

Au niveau de sa construction, le tambour pouvait être de deux types. Les Sâmes du Sud utilisaient un cadre ovale, et ceux du Nord, un bol creusé.⁸⁴⁴ Regnard décrit ici un tambour du second type :

Le tambour est « fait d'un tronc d'un pin ou d'un bouleau qui croit en un certain endroit, et dont les veines doivent aller de l'orient au couchant [...] d'un seul morceau de bois creusé dans son épaisseur, en ovale, et dont le dessous est convexe, dans lequel ils font deux trous assez longs pour poser le doigt, et pour pouvoir le tenir plus ferme. Le dessus est couvert d'une peau de renne, sur laquelle ils peignent en rouge quantité de figures, et dont on voit pendre plusieurs anneaux de cuivre et quelques morceaux d'os de renne ».⁸⁴⁵

Sur la peau du tambour, le *noaidi* avait peint la vision du monde et la structure du cosmos sâme. Ce sont donc des dieux, la lune, les étoiles, les oiseaux, le soleil, des animaux, des ours, des serpents, et quelques fois des lacs et des fleuves.⁸⁴⁶ Ils ne sont pas tous identiques, ni organisés de la même façon :

[Il] y en a où sont peints des troupeaux de rennes, pour savoir où ils le doivent trouver, quand il y en a quelqu'un de perdu. Il y a des figures qui font connaître le lieu où ils doivent aller pour la pêche, d'autres pour la chasse, quelques-unes pour savoir si les maladies dont ils sont atteints doivent être mortelles ou non.⁸⁴⁷

Il est possible de différencier les tambours selon huit types de représentations (que Price n'étudie pas dans sa thèse). Ces types pourraient démontrer un changement des traditions et de la fonction du tambour au fil des siècles, surtout après la christianisation des Sâmes.⁸⁴⁸ Les images sur les tambours étaient peintes avec du jus d'écorce de bouleau, qui donne une couleur rouge. Cette couleur pouvait rappeler celle

⁸⁴³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 141.

⁸⁴⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 267.

⁸⁴⁵ REGNARD, p. 566.

⁸⁴⁶ REGNARD, p. 566.

⁸⁴⁷ REGNARD, p. 566.

⁸⁴⁸ PRICE, « The Viking Way », p. 267. Price renvoie à MANKER, ERNST MAURITZ, *Die lappische Zaubertrommel : eine ethnologische Monographie*, 2 vols., Nordiska museet Acta lapponica, Stockholm, Bokförlags Aktiebolaget Thule, 1938.

du sang menstruel et elle était aussi utilisée lors du cérémonial de l'ours chez les Sâmes.

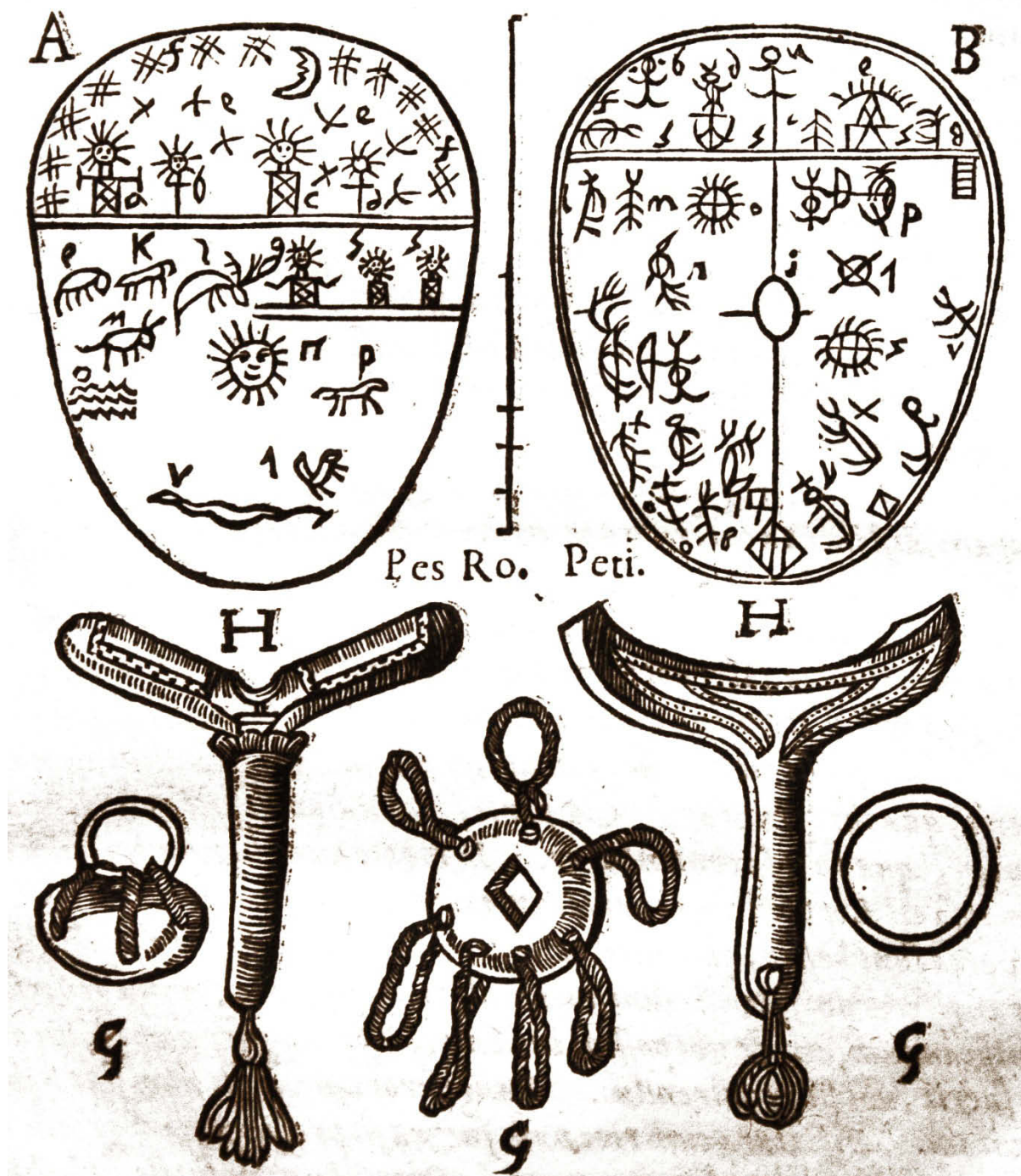


Figure 4.2. Tambours, marteaux et indices. (Scheffer, p. 125)

L'indice et le marteau servaient à obtenir des réponses aux questions posées. Le premier marquait la réponse sur le tambour. Frapper le tambour avec le marteau faisait bouger l'indice. L'*arpa* (signifie « sort » en laponie finlandaise; « grenouille », c'est-à-dire des anneaux métalliques attachés ensemble) ou l'indice était un « morceau de

cuivre en forme de bossettes qu'on [mettait] au mors des chevaux, d'où [pendaient] plusieurs autres petits anneaux de même métal ».⁸⁴⁹ Fixée au tambour, elle sautait sur la peau du tambour lorsque le *noaidi* frappait ce dernier.⁸⁵⁰ Quant au marteau, il était en os de renne, en forme de « T » ou de « Y ».⁸⁵¹ Le tambour était habituellement enveloppé dans une peau de renne lorsqu'il n'était pas utilisé, et il ne passait pas par la porte par laquelle les femmes entraient, mais par le trou à fumée ou un autre orifice.⁸⁵²

Selon Pentikäinen, le catalogue des peaux de tambours connues au moment de la publication de *Die lappische Zaubertrommel* d'Ernst Manker est louable.⁸⁵³ Manker a cependant interprété certains glyphes en suivant le paradigme des anciennes études voulant que la culture et la religion sâmes étaient monolithiques et que les Sâmes avaient emprunté beaucoup de concepts religieux aux anciens Scandinaves. Il a aussi omis d'inclure les informations des autres parties du tambour, tels que la face cachée de la peau et leur dos.⁸⁵⁴ Plusieurs tambours ont été perdus dans l'incendie de Copenhague en 1795, si bien qu'il est impossible d'établir aujourd'hui un aperçu de tous les tambours qui ont existé depuis le début des collections.⁸⁵⁵

Pentikäinen note que :

il est difficile de déterminer l'âge réel des tambours conservés. Jusqu'à ce jour la datation du matériel en bois au carbone 14 aurait exigé trop de ressources. Pour localiser et dater ces tambours, il serait possible d'effectuer une analyse, qui n'a jamais été faite, des nombreuses marques de la surface interne de la peau et des côtés en bois. S'il s'agit, comme je le suppose, de signes des troupes faisant référence au clan ou au *siita* de l'utilisateur du tambour, de signes ou de symboles secrets désignant le facteur du tambour ou le chaman, la comparaison avec des documents locaux permettrait de déterminer la date de fabrication et d'usage du tambour, peut-être la famille, le clan ou la personne qui l'avait fabriqué et utilisé.⁸⁵⁶

⁸⁴⁹ REGNARD, p. 567; PENTIKÄINEN, 2011, p. 154.

⁸⁵⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 154.

⁸⁵¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 136; REGNARD, p. 567.

⁸⁵² REGNARD, p. 567.

⁸⁵³ MANKER, 1938.

⁸⁵⁴ PENTIKÄINEN, 2011, p. 135.

⁸⁵⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 136.

⁸⁵⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 136.

Les ressources manquent pour déterminer les détails concernant chacun de ces tambours. Les représentations sur les tambours et des « drones » (les objets métalliques attachés au dos des tambours) suffiront pour cette étude.

Interprétation des symboles représentés sur les tambours

Contrairement à certains peuples de Sibérie tels que les Nanaï,⁸⁵⁷ les Mansis et les Khantys qui laissaient la peau de leur tambour entièrement vierge de toute inscription, les Sâmes décoraient systématiquement les leurs. Et les deux surfaces (externe/publique et interne/privée/pour les initiés) de la peau pouvaient être peintes.⁸⁵⁸

Pentikäinen a l'intuition que les symboles peints sur les tambours « sont liés par un système logique, une grammaire cohérente ».⁸⁵⁹ Ils représenteraient la mythologie et le rituel chamaniques. La signification des images est toutefois difficile à déterminer en partie parce que peu d'explications sont disponibles de la part des chamanes.⁸⁶⁰

Les témoignages ont été récoltés aux XVII^e et XVIII^e siècle, période des missions luthériennes chez les Sâmes. Ceci explique pourquoi les Sâmes ont fourni une explication géographique des symboles représentés sur leurs tambours. « On ne voulait pas nécessairement dévoiler au prêtre les interprétations chamaniques considérées comme plus dangereuses, car elles risquaient de conduire les chamans sur le bûcher et signifier leur mort ».⁸⁶¹

La « carte géographique » représentée pouvait aider le *noaidi* dans son travail en servant selon Pentikäinen de cartes géographiques à « plusieurs niveaux : réel, mythologique, cosmogonique, astral et psychomental ».⁸⁶² Pentikäinen divise les peaux de tambours en deux grands types : ceux qui sont divisés transversalement en 2, 3, ou 5 sections, et ceux qui ont un soleil au centre. Pour les premiers, l'interprétation usuelle est un rappel de la division tripartite du monde en monde inférieur (celui des morts, des

⁸⁵⁷ Selon Pentikäinen, la figuration chez les Nanaï se trouve sur une grande tapisserie devant laquelle le chamane fait son office, ainsi que sur son chapeau, ses bas et ses chaussures. (PENTIKÄINEN, 2011, p. 141.)

⁸⁵⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 139.

⁸⁵⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 139.

⁸⁶⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 139.

⁸⁶¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 138.

⁸⁶² PENTIKÄINEN, 2011, p. 142.

nains *gufihtar* et des eaux souterraines *saivo*), monde intermédiaire (celui de la terre, avec ses hommes et ses animaux), et le monde supérieur (celui du ciel, du monde-autre et des dieux).⁸⁶³ Sur les seconds, le soleil est au centre (ou presque), et peut être représenté par un losange avec ou sans croix, ou un cercle avec ou sans croix. Il rappelle la vision cyclique. Le type « soleil » avec cercle est rare parmi les tambours recensés.⁸⁶⁴

Quelques tambours « semblent évoquer très clairement une cosmologie standard des peuples du Nord, dont l'élément essentiel est la forme ronde ou ovale du tambour reflétant une conception cyclique du monde ».⁸⁶⁵ Pentikäinen affirme que le soleil peut être interprété comme le pilier ou l'Arbre du monde qui pourrait servir d'intermédiaire pour le voyage entre les mondes.⁸⁶⁶ Sommarström a apporté l'idée que les tambours à soleil central pourraient représenter une carte astrale et une carte terrestre. Dans le premier cas, il suffirait de tenir le tambour peau vers le bas, et dans le second, peau vers le haut. Le « soleil » serait l'Arbre du monde qui, selon Sommarström, serait Yggdrasill des anciens Scandinaves.⁸⁶⁷ Pentikäinen ajoute qu'à son avis les connaissances expérimentales mais approfondies des Sâmes en astronomie leur ont permis de représenter les mouvements des astres sur leurs tambours, si bien que le tambour serait une représentation microcosmique de l'univers (le macrocosme), avec comme repères le soleil, la lune, la Voie lactée et les étoiles.⁸⁶⁸ L'interprétation de la croix des tambours à « soleil » de Sommarström n'est pas la seule plausible. Ces quatre traits qui partent des pointes du losange pourraient représenter les rayons du soleil, l'orifice du toit de la tente lorsque vue de l'intérieur vers le ciel, ou encore un symbole sexuel (certains dessins plus allongés font penser à une vulve).⁸⁶⁹

⁸⁶³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 142.

⁸⁶⁴ PENTIKÄINEN, 2011, p. 142-143.

⁸⁶⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 143.

⁸⁶⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 143.

⁸⁶⁷ SOMMARSTRÖM, BO, « The Saami Shaman's Drum and the Star Horizons », dans *The Saami Shaman Drum : Based on Papers Read at the Symposium on the Saami Shaman Drum Held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988*, ed. Tore Ahlbäck et Jan Bergman, Åbo, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1991.

⁸⁶⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 145.

⁸⁶⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 146..

Esprits auxiliaires

Les esprits auxiliaires les plus importants sont des figures animales, par exemple *Sáiva sarvva* (le renne sauvage mâle qui représente la force du *noaidi*), *Sáiva guelie* (le poisson surnaturel utilisé pour aller sous terre), *Sáiva leddie* (oiseau, pour les voyages célestes, et la médiation auprès d'autres êtres tels que les « esprits auxiliaires, *sáiva olmah*, « hommes surnaturels », ou de *passevare olmah*, « hommes des monts sacrés ».⁸⁷⁰ Ces deux derniers sont donc des esprits protecteurs anthropomorphes.

6. Ritualistes

Les Sâmes distinguaient les sphères féminine et masculine de leur quotidien, et les ritualistes, les outils et les rituels eux aussi différaient selon le sexe des individus. Nous nous contenterons de fournir les grandes lignes de ce qui distinguait les différents ritualistes, en nous basant principalement sur les recherches de Neil Price,⁸⁷¹ tout en fournissant des informations trouvées dans d'autres sources.

Typologie

Neil Price fournit dans sa thèse doctorale une typologie des *noaidi* en quatre groupes : 1) les *noaidi* puissants, dont les fonctions sont souvent agressives; 2) les autres « sorciers » aux fonctions diaboliques et agressives; 3) les *noaidi* protecteurs contre les *noaidi* diaboliques; et 4) les autres types de « sorciers ».⁸⁷² Nous tenons à noter ici que la thèse de Price porte sur l'utilisation de la guerre et de l'agressivité dans la religion des anciens Scandinaves à l'époque des Vikings. Cela a peut-être influencé sa typologie vers une différenciation des *noaidi* en fonction du niveau d'agressivité des ritualistes.

Le *noaidi* n'était pas le seul ritualiste qui utilisait des méthodes chamaniques. Price⁸⁷³ en nomme neuf provenant des quatre coins du territoire sâme (voir Tableau 4.1 ci-dessous) et dix-neuf actions et verbes liés au concept de sorcellerie (voir Tableau 4.2 ci-dessous). Le dernier terme, *pálledit*, implique qu'il était parfois nécessaire d'aider les ritualistes par des chants et rappelle aisément la requête de Þorbjörg dans l'*Eiríks saga*

⁸⁷⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 155.

⁸⁷¹ PRICE, « The Viking Way », p. 249-265.

⁸⁷² PRICE, « The Viking Way », p. 253.

⁸⁷³ PRICE, « The Viking Way », p. 254-255.

rauđa : elle demanda si quelqu'un connaissait le *varðlok(k)ur*, essentiel à la tenue de son rituel de *seiðr*. Quant à *oinoálma*, cette pratique serelierait-elle à l'utilisation du rêve chez les Dene-Tha circumpolaires dont parle Marie-Françoise Guédon?⁸⁷⁴ Le rêve est reconnu aujourd'hui comme un moyen d'entrer en contact avec les aides auxiliaires et les autres entités non humaines à des fins divinatoires et chamaniques. Les sources textuelles au sujet des Sâmes ne permettent pas de tirer des conclusions en ce sens.

Tableau 4.1 — Ritualistes sâmes qui utilisaient des méthodes chamaniques

Dialecte	Terme	Traduction ⁸⁷⁵
Nord	<i>diet'te</i>	« celui qui sait une chose ou deux, versé en magie »
Nord	<i>siei'de</i>	« sorcier »; utilisé en Kildin dans un sens subordonné pour le mot qui signifie « roche ou pierre qui a été un objet de culte »
Lule	<i>skäddar</i>	« celui qui ensorcelle la vue »
Kildin	<i>kivr</i>	« sorcier »
Ter	<i>käirve</i>	« sorcier »
Ter	<i>kiemsdesniei'te</i>	« sorcier-tambour »
Est	<i>tsjal'bme keäi'du</i>	« celui qui crée des illusions »
Est	<i>tsulidijje</i>	« celui qui chuchote »
Est	<i>oinoálma</i>	« celui qui rêve »

Tableau 4.2 — Actions posées par les ritualistes sâmes

Terme	Traduction ⁸⁷⁶
<i>tii'da</i>	« art magique, sorcellerie, pratique superstitieuse »
<i>tii'dit, tii'distâllât</i>	« entreprendre des arts magiques, conjurer »
<i>tiidâstâllât</i>	« prédire à l'aide de signes, pratiquer des superstitions »
<i>mânidoed'd'i</i>	« sorcier, qui chasse les maladies etc. à l'aide de sorcellerie et d'actes magiques »
<i>mânidit</i>	« affecter par sorcellerie »
<i>mânidoepmi</i>	« sorcellerie, chasser par la magie »
<i>mânidahtit</i>	« chasser à l'aide de sorcellerie »

⁸⁷⁴ GUÉDON, 2005.

⁸⁷⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 254.

⁸⁷⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 254-255.

Terme	Traduction ⁸⁷⁶
<i>mândahtihahti</i>	« possibilité d'affecter par sorcellerie »
<i>juoigâstit</i>	« ensorceler »
<i>pijjehakat</i>	« sorcellerie »
<i>pâjjidit</i>	« causer par sorcellerie »
<i>tajka</i>	« sorcellerie, acte magique »
<i>tajkkastallat</i>	« conjurer »
<i>goei'det</i>	« rendre invisible (de manière surnaturelle) ou causer un changement d'apparence (par ensorcellement de la vue) » « ensorceler, rendre invisible via la sorcellerie »
<i>juovsâtît</i>	« via la sorcellerie, rapporter, rassembler et retourner à son possesseur » « utiliser la magie pour que les rennes sauvages s'assemblent et se rendent là où l'individu est couché et dort »
<i>pâlledit</i>	« participer/coopérer lors de chants pour les enchantements »

Initiation du *noaidi*

Il semble que les *noaidi* subissaient une initiation afin d'être confirmés et instaurés dans leurs fonctions, mais les informations à ce sujet sont fragmentaires. Si la plupart des hommes *noaid*⁸⁷⁷ héritaient de leurs pouvoirs chamaniques, quelques-uns pouvaient suivre un apprentissage formel si un *noaidi* aîné l'acceptait. Un *noaidi* décédé pouvait « servir d'initiateur à ses successeurs »⁸⁷⁸ puisque selon certaines croyances les *noaidi* devenaient des *saivo* lorsqu'ils mouraient. Peu importe si les pouvoirs étaient hérités ou transmis formellement, le novice devait subir des tests. Par exemple, un maître pouvait libérer ses aides auxiliaires dans la *kâta* (tente) et demander au novice de suivre leurs déplacements.⁸⁷⁹

Lundius (« premier pasteur sâme en Laponie suédoise »)⁸⁸⁰ raconte que les premiers contacts du *noaidi* avec ses aides auxiliaires semblaient très difficiles :

⁸⁷⁷ Il m'a été impossible de trouver des informations sur l'initiation en tant que telle des femmes *noaidi*, mais on sait que des femmes ont occupé cette fonction. LUNDMARK, BO, « Rikjuo-Maja and Silbo-Gåmmoe : Towards the Question of Female Shamanism in the Saami Area », dans *Saami Religion*, ed. Tore Ahlbäck, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987, p. 158-169.

⁸⁷⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 156.

⁸⁷⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 249.

⁸⁸⁰ PENTIKÄINEN, 2011, p. 150.

Quand il reçoit pour la première fois l'esprit sorcier, il se comporte pendant six mois comme un possédé. Il ne supporte plus sa femme, ses enfants ou ses serviteurs, mais erre, solitaire, dans la forêt et la clairière, rêve et ne se nourrit que très peu; ses forces s'épuisent, mais on dit, comme je m'en suis enquis auprès de ses enfants, que son esprit sorcier le maintient en vie.⁸⁸¹

Jessen, racontant les coutumes initiatiques en usage en Laponie norvégienne, montre que la décision finale d'initier un candidat revenait non pas aux *noaidi* déjà en place (même s'ils ont élu le candidat), mais aux *saivo* et aux dieux :

To young men who were candidates for sorcery the gods appeared at regular intervals, sometimes in the form of *saivo* people (*saivo-gadse*) and sometimes in dreams etc. The *saivo* people would themselves teach these candidates and sometimes took them to the *saivo*, so that *saivo* who had passed on could teach them there. Then when the candidate had been taught the matters pertaining to the sorcery establishment, he was dedicated to the activity in the following ceremony. – A meeting was held of several *noaidis*. The oldest one sat with the candidate outside the lodging so that their feet were side by side. Then the young man began to *yoik* and chant charms (or sing *noaidis'* songs) to the accompaniment of the drum. If their *saivo* or *nåide-gadse* joined the company and walked over their feet into the tent so that only the young *noaidi* noticed it and felt in his feet the *saivo* people moving and walking over them, while the old *noaidi* did not feel the movement but only found a sign of the *saivo* people's presence – then the candidate was immediately dubbed a *noaidi*, and from that moment on everyone acknowledged him as one. From this moment on, the *nisse* or their *saivo-gadse* began to associate more familiarly with the young *noaidi*, and from them he could choose as many guardian spirits as he wished.⁸⁸²

Les *saivo* enseignaient donc au candidat ce qu'ils devaient savoir pour remplir leurs fonctions en tant que *noaidi* au sein de leur communauté. Lors de son initiation, le candidat devait démontrer qu'il était capable de ressentir la présence des *saivo*, mais aussi que ces entités l'avaient réellement choisi pour que sa communauté le reconnaisse en tant que *noaidi*. Jessen affirme que le nouveau *noaidi* pouvait choisir ses aides auxiliaires. La question demeure à savoir si son choix se faisait parmi ceux qui lui avaient enseigné ou parmi d'autres.

⁸⁸¹ LUNDIUS, 1905, p. 7. traduit dans PENTIKÄINEN, 2011, p. 150.

⁸⁸² JESSEN, ERICH JOHAN, « Afhandling om de Norske Finners og Lappers hedenske Religion, med en Tegning af Rune-Bomme », dans *Beskrivelse Over Finmarkens Lapper; Efterord af Asbjørn Nesheim*, ed. Knud Leem, Copenhagen, Rosenkilde og Bagger International Boghandel og forlag, 1767., dans LÆSTADIUS, 2002, p. 221.

Tornæus, « beaucoup plus polémique que Lundius et Jessen », ⁸⁸³ a eu tendance à transformer les entités non humaines des Sâmes en entités démoniaques :

Bien qu'il soit excessivement fâcheux pour un esprit chrétien de devoir parler de ces faits diaboliques et de ces tromperies de Satan, il me faut toutefois révéler comment ces sorciers obtiennent et acquièrent leurs dons sataniques. De même que tous les Lapons n'ont pas le même caractère, ils ne sont pas tous non plus doués pour la sorcellerie. Beaucoup même n'ont jamais exercé leurs dons ou n'en veule rien savoir. Aussi ceux qui les pratiquent n'ont pas tous reçu ce même esprit. Car, si certains deviennent sorciers par initiation et entraînement, d'autres le sont par nature, ce qui est encore plus terrible. Car ceux que Satan a choisis comme instruments tombent malades dans leur jeunesse et peuvent, dans leur faiblesse, avoir une foule de visions mélancoliques, qu'ils adoptent et conservent en partie. S'ils rechutent, leurs visions reviennent en force et les accaparent plus que précédemment. Si cela se réitère une troisième fois, leur maladie est vraiment grave et s'attaque à l'esprit : toutes les visions et apparitions diaboliques réapparaissent et ils y adhèrent tant qu'ils deviennent rompus en sorcellerie. Et ils sont tellement experts que, même sans leurs tambours, ils voient des faits étranges et peuvent raconter ce qui se passe ailleurs. Ils sont tellement envoûtés par le Malin qu'ils voient des choses, qu'ils le veulent ou non. ⁸⁸⁴

Devenir un *noaidi* n'était pas toujours volontaire. Les *saivo* montraient qu'ils avaient élu un candidat parce que celui-ci tombait malade plusieurs fois et recevaient des visions qu'ils ne pouvaient pas toujours contrôler. Apprendre à les contrôler, et par conséquent à surmonter la maladie, montrait que le candidat (involontaire) était capable de remplir les fonctions de *noaidi*.

Rôles

Le rôle de guérisseur représentait une des fonctions essentielles du *noaidi* parce que la maladie était pour les Sâmes un déséquilibre du monde causé par des forces extérieures, ou une perte de l'âme, volée par les esprits des morts. Le *noaidi* devait donc aller chercher l'âme volée et la ramener, assisté par ses esprits auxiliaires, que Mériot appelle les *passevare guole* ou *saiva guole* (esprit poisson) *saivo lodde* (esprit oiseau) et *saivo-sarva* (esprit-renne). Il devait aussi faire les sacrifices compensatoires

⁸⁸³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 151.

⁸⁸⁴ TORNÆUS, JOHANNES JONAE et K. B. WIKLUND, *Johannis Tornæi Berättelse om Lapmarckerna och deras tillstånd*, Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, Uppsala, Tryckt å H. Wretmans tryckeri, 1900, p. 31. dans PENTIKÄINEN, 2011, p. 151.

qui s'imposaient selon les croyances sâmes.⁸⁸⁵ Cependant, pour les maladies « bénignes », celles qui ne sont pas considérées « graves » et lors desquelles le client n'a pas de fièvre et ne tombe pas dans le coma, le *noaidi* utilise des plantes et des incantations.⁸⁸⁶ Peu importe la maladie, le *noaidi* expliquait la crise conformément à la vision du monde des Sâmes,⁸⁸⁷ c'est-à-dire qu'il employait des images et un vocabulaire en fonction de ceux de sa culture pour expliquer la maladie ou les problèmes de sa communauté.

En plus de son rôle de guérisseur, le *noaidi* pouvait aussi utiliser ses talents pour la divination; découvrir des voleurs, d'autres criminels et des objets; arbitrer des disputes; servir d'officiant pour un mariage; jouer le rôle de psychopompe; aider à la chasse et charmer les animaux; manipuler le climat; blesser quelqu'un, un animal ou des biens; tuer quelqu'un; communiquer ou servir de médiateur avec les morts, les esprits de la nature, les mondes invisibles et les dieux; fournir une protection contre un *noaidi* ennemi, le combattre ou le tuer; et, enfin, agir en tant que prêtre sacrificiel lorsque nécessaire.⁸⁸⁸ Le *noaidi* faisait peu de rituels sacrificateurs. « Cela lui arrive seulement quand le rituel du sacrifice nécessite un savoir chamanique particulier ou lorsque le sacrifice a lieu au cours de rites chamaniques ».⁸⁸⁹

Mériot ajoute que chaque *noaidi* avait sa force et sa spécialité, et donc un statut différent selon la spécialité en question.⁸⁹⁰ Une telle distinction reste importante pour l'étude du *noaidevuolta* sâme. Nous pouvons ainsi affirmer que les Sâmes avaient un certain nombre ritualistes spécialisés dans des domaines distincts qui utilisaient cependant des techniques similaires et qui avaient une vision du monde commune permettant d'expliquer les problèmes et de trouver des solutions.⁸⁹¹

Un dernier pouvoir mérite d'être mentionné ici. Le pouvoir de *juovssahit gottiid* qui consiste à « rassembler les rennes sauvages et [...] les faire s'approcher du

⁸⁸⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 156; MÉRIOT, 2002, p. 125; HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 280.

⁸⁸⁶ PENTIKÄINEN, 2011, p. 156. MÉRIOT, 2002, p. 120-124. décrit ces opérations avec plus de détails que nous ne pouvons en donner ici.

⁸⁸⁷ PENTIKÄINEN, 2011, p. 156.

⁸⁸⁸ PENTIKÄINEN, 2011, p. 156; MÉRIOT, 2002, p. 60; HULTKRANTZ, « La religion des Lapons », p. 280-281; PRICE, « The Viking Way », p. 275.

⁸⁸⁹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 157; MÉRIOT, 2002, p. 126.

⁸⁹⁰ MÉRIOT, 2002, p. 60.

⁸⁹¹ KEHOE, 2000, p. 53-54.

chasseur ». ⁸⁹² Un tel pouvoir pouvait créer des disputes avec une *siida* voisine parce que les rennes domestiques se mêlaient parfois avec les rennes sauvages, ou encore les rennes (sauvages ou domestiques) d'une région voisine pouvaient être entraînés dans la région du *noaidi* qui utilisait ce pouvoir. ⁸⁹³

Territoire

Dans un autre ordre d'idées, chaque *noaidi* opérait dans un territoire spécifique bien défini et non partagé, sauf si la situation exigeait que plusieurs *noaidi* travaillent ensemble lors d'un rituel. ⁸⁹⁴ Nous ne savons pas comment ni sur quoi était basé le territoire.

Une question de genre

Il n'y aurait eu selon Pentikäinen aucune femme *noaidi*. ⁸⁹⁵ Ceci n'explique pas pourquoi des anciennes Scandinaves auraient étudié auprès de « sorciers » du Hålogaland (Norvège), comme Gunnhild dans la *Haralds saga hins hárfagra*. ⁸⁹⁶ Solli nuance l'idée d'un chamanisme sâme uniquement masculin lorsqu'elle affirme que puisque les informateurs des prêtres étaient presque tous des hommes. Ces derniers ont probablement mis en avant les pratiques masculines et omis de parler des pratiques féminines, même chamaniques. Solli ajoute qu'il est parfois mentionné dans les sources que des femmes effectuaient des opérations semblables à celles des *noaidi*, avec la différence qu'elles n'utilisaient pas les mêmes outils puisque le tambour était interdit aux femmes. ⁸⁹⁷ Le rôle religieux des femmes était peut-être plus important que les sources le laissent croire. Dans un article à venir, Kuhmunen démontre que les travaux des missionnaires et des pasteurs contiennent seulement le côté masculin des rituels. ⁸⁹⁸

Pour Solli, les sources posent aussi le problème de la représentativité des *noaidi* au sein de la communauté. Les quelques informateurs ne représentaient peut-être pas tous les *noaidi* de la communauté. Il ne faut donc pas croire que les quelques rituels et

⁸⁹² PENTIKÄINEN, 2011, p. 157.

⁸⁹³ PENTIKÄINEN, 2011, p. 157.

⁸⁹⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 249.

⁸⁹⁵ PENTIKÄINEN, 2011, p. 154.

⁸⁹⁶ *Haralds saga hins hárfagra* 34.

⁸⁹⁷ SOLLI, 2002, p. 172, 175.

⁸⁹⁸ KUHMUNEN, ANNA WESTMAN, *New Perspectives on Sami Bear Ceremonies*, Northern Studies, à venir.

pratiques rapportés par les prêtres et missionnaires des XVII^e et XVIII^e siècles fournissent une image juste et complète de tous les rituels et toutes les pratiques préchrétiennes des sâmes.⁸⁹⁹

Si les anciens Scandinaves considéraient que le résultat physique du *seiðr* (c'est-à-dire l'état du corps de l'individu en transe cataleptique ou extatique) était *ergi* ou non-« masculin », les sources ne permettent pas selon Solli de tirer de telles conclusions pour les Sâmes. L'idée de non-« masculinité » retrouvée dans la notion d'*ergi* des anciens Scandinaves et énoncée plus haut (p. 123) ne semble pas avoir fait partie des normes des Sâmes. Solli mentionne cependant qu'une source suédoise tardive raconte le cas d'un *noaidi* portant des vêtements féminins. Il semble toutefois qu'une telle situation n'était pas habituelle.⁹⁰⁰ Il n'existerait selon Solli qu'une seule tombe sâme (ou peut-être scandinave), à Vivalla (à environ 200 km à l'est de Stockholm, Suède), dans laquelle un homme aurait été enterré habillé en femme, et Zachrisson suggère qu'il était un *noaidi*.⁹⁰¹

Price⁹⁰² note cependant que quelques femmes sâmes étaient craintes ou recherchées pour leurs pouvoirs, en particulier dans certaines sagas islandaises et norvégiennes, telle que le chapitre 25 de l'*Haralds saga hárfagra*, où Snæfriðr enchante le roi Harald pour qu'il tombe amoureux d'elle et l'épouse. D'autres exemples démontrent des femmes sâmes exerçant des fonctions semblables à celles des *völur* scandinaves, conseillant des anciens Scandinaves dans des domaines de la sorcellerie ou du chamanisme ou officiant dans ces domaines pour des anciens Scandinaves.

Les textes de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle mentionnent sporadiquement quelques ritualistes féminines dont les activités étaient proches sinon identiques à celles des *noaidi*. Ces femmes jouissaient parfois du même prestige que leurs collègues masculins. Price affirme que les informateurs ne semblaient pas surpris que des femmes pratiquent de tels rituels.⁹⁰³ La participation des femmes au fait

⁸⁹⁹ SOLLI, 2002, p. 172.

⁹⁰⁰ SOLLI, 2002, p. 176.

⁹⁰¹ SOLLI, 2002, p. 177-178; ZACHRISSON, INGER, *Möten i gränsland : Samer och germaner i Mellanskandinavien*, Monographs / Statens historiska museum/Stockholm, Stockholm, Statens historiska museum, 1997, p. 149.

⁹⁰² PRICE, « The Viking Way », p. 257.

⁹⁰³ PRICE, « The Viking Way », p. 258.

religieux était entouré de tabous et de restrictions au sujet de l'accès aux espaces rituels, des types de rituels permis, et de la fabrication et l'utilisation du tambour. La question demeure encore à savoir si ces ritualistes féminines existaient déjà au temps des Vikings puisque Rydving semble affirmer que, dans le cas de la région de Lule, la direction de tels rituels par des femmes ferait partie d'une phase post-chamanique dans laquelle les femmes auraient remplacé les hommes dans ces rôles devenus trop dangereux pour ces derniers.⁹⁰⁴ Ils étaient passibles de mort si les missionnaires les trouvaient coupables d'avoir pratiqué ces rituels ou d'être en possession d'outils liés directement à ceux-ci.

Hormis les quelques ritualistes féminines, les femmes pouvaient servir comme assistante d'un *noaidi*. Elles devaient à ce moment chanter des *joik* (chant spécifique aux Sâmes). Ce rôle permettait de rappeler sa tâche au *noaidi*, de le guider lors de son retour dans le monde des vivants, et de veiller sur le corps physique du *noaidi* pendant son voyage chamanique. De tels spécialistes se retrouvent chez d'autres peuples circumpolaires, tels les Yukaghirs et les Evenks.⁹⁰⁵ Le *varðlokkur* du chapitre 4 de l'*Eiríks saga rauða* pouvait servir à des fins semblables. Les assistantes pouvaient aussi travailler auprès des *noaidi* lors de rituels de guérison, utilisant parfois leurs propres aides auxiliaires.⁹⁰⁶

Le rôle des femmes était circonscrit à quelques sphères d'activités précises (aide aux *noaidi*, divination, guérison). Il est plus difficile de déterminer le rôle des femmes à travers l'étude des sources parce que les informations à ce sujet y sont plus diffuses. Les femmes transmettaient souvent leurs connaissances, leurs aides auxiliaires et leurs pouvoirs à la génération suivante, comme dans l'exemple de Snæfriðr, à l'origine des pouvoirs de son fils Rognvaldr réttillbeini.⁹⁰⁷ Une analyse approfondie des termes utilisés pour désigner ces ritualistes (y compris ceux que Price ne nomme pas) et des sources textuelles est nécessaire et reste à faire.

⁹⁰⁴ RYDVING, HÅKAN, « Shamanistic and Post-Shamanistic Terminologies in Saami (Lappish) », dans *Saami Religion*, ed. Tore Ahlbäck, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987; PRICE, « The Viking Way », p. 260.

⁹⁰⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 259-260.

⁹⁰⁶ PRICE, « The Viking Way », p. 262-263.

⁹⁰⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 257.

Partie 5 — Synthèse

La question de l'origine du *seiðr* et du *noaidevuohta* pose encore des problèmes et des controverses. Fritzner, Strömbäck, Ohlmarks, Dillmann, Hedeager, Solli⁹⁰⁸ ont tenté de répondre à cette épineuse question, mais sans jamais être en mesure de fournir toutes les preuves nécessaires à leur démonstration. Selon Solli, il est impossible de trancher pour l'une ou l'autre des hypothèses proposées par les différents auteurs.⁹⁰⁹ Nous nous contenterons d'établir les points communs et les différences entre les deux rituels afin de déterminer à quels niveaux ils se ressemblent. Nous présenterons ensuite quelques arguments mettant en lumière les différents aspects des thèses de filiation du *seiðr* et du *noaidevuohta*.

1. Similitudes et différences entre les deux rituels

Les deux chapitres précédents ont permis de mieux comprendre le *seiðr* et le *noaidevuohta*, ainsi que leur relation avec leur société, et avec les croyances qui informent les rituels et permettent de leur donner un sens. Afin de démontrer que les relations entre les anciens Scandinaves et les Sâmes ont permis un échange d'idées au niveau religieux, en particulier pour les deux rituels de cette étude, il est nécessaire de déterminer les aspects ou les éléments similaires dans les différents domaines, soient les rituels et les outils utilisés, la société, les ritualistes, et enfin les croyances.

⁹⁰⁸ FRITZNER, « Lappens Hedenskab og Trolldomskunst »; STRÖMBÄCK et al., 2000; OHLMARKS, 1939; DILLMANN, 2006; HEDEAGER, 2011; SOLLI, 2002.

⁹⁰⁹ SOLLI, 2002, p. 183.

Le rituel et les outils

À première vue, le *seiðr* semble nécessiter un grand nombre ou une grande variété d'outils afin de mener à bien le rituel, tandis que la simplicité serait la règle d'or du *noaidevuohhta*, mais est-ce réellement le cas? Le Tableau 5.1 résume la situation pour les rituels et les outils des anciens Scandinaves et des Sâmes.

Tableau 5.1 — Rituels et outils

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Lieu du rituel	Selon la situation (chez les clients, dehors, sur un mont funéraire, etc.).	Dans la <i>káta</i> (tente) ou chez les clients.
Costume	- Spécifique dans le cas de Þorbjörg lítilvölva, mais pas décrit ailleurs. - Un client porte le manteau de la <i>völva</i>.	- Aucun spécifié, mais Olsen affirme qu'un <i>noaidi</i> pouvait opérer les vêtements à l'envers (« inside out ») ou nu,⁹¹⁰ Pentikäinen parle du « chapeau à quatre vents »,⁹¹¹ et la tombe à Vivalla⁹¹² fait penser que l'homme était habillé en femme. - Thurenus affirme que le <i>noaidi</i> portait ses plus beaux habits.
Musique, danse	<i>Varðlok(k)ur</i> (chant). - Bâtons, grands formats ou miniatures.	Tambour, marteau, et indice.
Transe	- Non décrite, mais possible. - Utilisation du rêve possible.	Transe extatique, catalepsie dans la majorité des cas.
Assistants	Selon les cas : seul, assistants emmenés avec eux, assistants trouvés sur les lieux.	Pour la plupart des cas : avec des assistants.
Psychotropes	- Graines de jusquiame et de cannabis trouvées dans des tombes, qui peuvent être utilisés à d'autres fins que lors du <i>seiðr</i>. - Hydromel?.	Alcool (eau-de-vie).

⁹¹⁰ Dans PRICE, « The Viking Way », p. 267.

⁹¹¹ PENTIKÄINEN, 2011, p. 154.

⁹¹² PRICE, « The Viking Way », p. 271-272.

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Autres outils	• Ceinture. • « Kit » de sorcellerie. • Amulettes ou pendentifs. • <i>Seiðhjall</i>. • Coussin de plumes. • Cœur d'animaux.	• Ceinture. • Morceau de tissu (sur la tête).

En premier lieu, la *seiðkona* ou la *völva* pratiquait généralement son rituel sur les lieux où était demandée. Son costume est détaillé dans le récit de l'*Eiríks saga rauða*, mais pas ailleurs. Ses couleurs étaient principalement le blanc et le noir, pouvant symboliser une opposition entre deux éléments contraires. Ellis Davidson⁹¹³ croit que son manteau ressemblait au costume d'un chamane sibérien, avec des cordons qui pendaient. Quant au *noaidi*, il pouvait se déplacer ou pratiquer chez lui, dans sa *kåta* (tente). Son costume semblait importer peu pour les auteurs consultés, même si Thurenius, Leem et Olsen mentionnent quelques détails importants. Pour le premier, le *noaidi* pratiquait dans ses plus beaux vêtements (mais il ne les décrit pas). Le second rapporte que celui qu'il a rencontré ne faisait qu'enlever son chapeau et desserrer sa ceinture. Le dernier mentionne qu'en une occasion le *noaidi* mit ses habits à l'envers et en une autre il pratiqua nu.⁹¹⁴

Il est possible que le costume du *noaidi* ait eu une signification importante pour le ritualiste, mais qu'elle n'ait pas été communiquée aux missionnaires. Nous pouvons supposer que le costume ne faisait qu'indiquer et non déterminer le rôle du ritualiste. Cette hypothèse ne peut cependant pas être vérifiée. Chez les peuples sibériens, le chamane porte ses plus beaux habits ou des habits différents de ceux du quotidien. Ce fait permet de différencier les actions « ordinaires » ou « profanes » des actions « sacrées ». Pratiquer nu, dans ses plus beaux habits ou les vêtements à l'envers, ou

⁹¹³ ELLIS DAVIDSON, 1976.

⁹¹⁴ THURENIUS, P., « Lapponicus, En kort Berättelse On the widskeppelser, som uthi Åhrsilla Lapmark ännu äro i bruk », dans *Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne*, ed. Isak Fellman, Helsingfors, Finska litteratursällskapet tryckeri, 1910; LEEM, 1767; OLSEN, ISAAC, *Om Lappernes Vildfarelser og Overtro*, vol. II, Trondhjem, Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1910. Dans PRICE, « The Viking Way », p. 267.

encore se mettre à l'aise en desserrant la ceinture rappellent une différenciation entre deux moments : « sacré » et « profane ».

Dans l'*Eiríks saga rauða*, on offrit à la *vǫlva* des cœurs d'animaux apprêtés on ne sait comment. Elle sembla être la seule à les manger, du moins l'auteur ne mentionne pas que d'autres convives partagèrent cet élément du repas. Elle passa la nuit sur les lieux, possiblement pour rêver (ce qui est considéré comme une sorte de transe) et entrer en communication avec les entités non humaines de l'endroit. Cela lui permit peut-être de prendre le pouls de la communauté. On construisit pour elle un *seiðhjallr*, c'est-à-dire un siège ou une plateforme sur laquelle elle s'assit pendant la séance. Des femmes s'installèrent autour d'elle pour chanter ou réciter le *varðlok(k)ur*. Leur chant eut peut-être la propriété d'aider la ritualiste à entrer en transe ou en communication avec les entités non humaines qui résidaient en ce lieu, mais les modalités d'une telle transe sont inconnues. De même, le bâton de la ritualiste put probablement servir à battre un rythme (sur le sol) qui provoqua une transe, comme lors de l'utilisation d'un tambour, mais aucune certitude ne peut être déterminée puisque les textes ne fournissent aucun détail en ce sens.

Le *noaidi* ne semblait pas passer par toutes ces étapes avant d'entrer en transe, et celle-ci était de loin plus spectaculaire. Il mettait parfois un bout de tissu sur lui (possiblement sur sa tête) et battait son tambour. Selon l'objectif du rituel, il pouvait observer le chemin que parcourait l'indice sur son tambour pour prédire le cours des événements futurs, trouver le gibier, les poissons ou si quelqu'un venait le voir, ou battre son tambour jusqu'à ce qu'il tombe sur le sol, parfois face première. Selon l'image de Scheffer (**Error! Reference source not found.**), il se recouvrait alors de son tambour et partait en transe extatique chercher l'âme d'un malade ou entrer en communication avec les *saivo*.

Les modalités spécifiques pour l'entrée en transe étaient différentes dans les deux cas, mais la transe elle-même existait ou nous pouvons la supposer. Le fait de déposer un tissu sur la tête ou un tambour sur le ritualiste rappellent l'idée d'aller « sous le manteau » du rituel du *lǫgsögumaðr* þorgeirr lors de la conversion de l'Islande au christianisme. Se placer sous un item, en particulier lorsque les yeux et les autres sens sont bloqués, limite l'influence des stimuli extérieurs. La communication intérieure

ou avec les entités non humaines, peut s'accroître. Cette technique pour l'atteinte de la transe se retrouve chez les Inuits dans le rituel de la lampe éteinte.⁹¹⁵

Chez les anciens Scandinaves, l'*Ynglinga saga* 7 fournit l'idée de voyage extra-corporel vue chez les Sâmes. Óðinn entrait en transe profonde. Celle-ci lui permettait de voyager dans les mondes, qui plus est en changeant sa forme (son *hamr*) en un oiseau ou un autre animal. Cette idée de voyage de l'âme hors du corps se retrouve donc aussi bien chez les Sâmes que chez les anciens Scandinaves.⁹¹⁶ Ce voyage permettait aux ritualistes d'entrer en communication avec les entités non humaines et d'aller chercher ce que le client avait demandé. Les sources n'indiquent cependant pas si les *völva* et les *seiðkonur* voyageaient hors de leur corps. Le voyage extra-corporel est un leitmotiv des études sur le chamanisme. Les chamanes racontent souvent de tels voyages.

Le chamane a parfois besoin d'une aide extérieure pour effectuer son voyage, ou même parfois pour revenir des mondes où il se rend. La *völva* ou la *seiðkona* demandait parfois à des femmes de l'assistance de l'aider, mais dans d'autres cas, le ou les ritualistes pouvaient travailler seuls ou accompagnés d'assistants qu'ils avaient emmenés avec eux. Le *noaidi* était lui aussi accompagné d'assistants. Ceux-ci étaient souvent son épouse ou d'autres individus de sa famille. L'utilisation d'assistants est commune aux deux groupes culturels. Elle se retrouvait aussi chez les peuples sibériens.

Dans le complexe « classique » du chamanisme selon Eliade, un des critères utilisés pour déterminer si un individu est un chamane est sa consommation de psychotropes ou d'autres substances qui permettent d'altérer la conscience. Du côté des anciens Scandinaves, il n'est nullement mention de consommation de psychotropes. Price⁹¹⁷ mentionne qu'au moins deux tombes de ritualistes, celle de Fyrkat au Danemark et le bateau-tombe d'Oseberg en Norvège, contenaient respectivement des graines de jusquiame et des graines de cannabis. Ces deux substances pouvaient être utilisées pour induire une transe ou, comme il a été proposé plus haut, à des fins médicales. Du côté des Sâmes, Regnard a noté que le *noaidi* buvait quelques rasades d'eau-de-

⁹¹⁵ RASMUSSEN, 1932.

⁹¹⁶ SOLLI, 2002, p. 174.

⁹¹⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 205-206.

vie,⁹¹⁸ et les alcools forts peuvent aussi induire un changement d'état de conscience requis pour entrer en transe. Dans l'état actuel de la recherche, il est impossible de conclure de manière satisfaisante si la consommation de psychotropes était commune aux anciens Scandinaves et aux Sâmes. Nous pouvons le supposer puisqu'au moins deux tombes féminines scandinaves en contenaient, mais la présence de ces substances dans une tombe n'implique pas nécessairement leur consommation.

Il faut enfin noter que les spécialistes des deux groupes portaient une ceinture à laquelle pendaient divers instruments. Ceux-ci semblaient similaires, hormis le « kit » de sorcellerie de la *vǫlva* (pour reprendre le terme de Price).⁹¹⁹ Þorbjörg lítilvǫlva portait à la ceinture une bourse dont au contenu inconnu. En plus des outils usuels pour les femmes tels que pierre à aiguiser, boîte à aiguilles, petites cisailles, et cure-oreille, les fouilles à Birka, Klinta, Aska, Fyrkat et Oseberg dont mentionne Price⁹²⁰ ont mis au jour plusieurs pendentifs comme ceux des figures Price⁹²¹ montre aussi la ceinture d'un *noaidi* à laquelle sont accrochées quelques griffes d'ours. La signification des amulettes et des autres outils attachés à la ceinture dépendait de la vision du monde et de la cosmologie des groupes auxquels les ritualistes appartenaient. Ce qui est important ici est de noter que même si les outils étaient différents, cela n'enlève pas leur importance pour les ritualistes.

Les méthodes, les techniques et les outils utilisés pour entrer en transe comportaient plusieurs points communs pour les deux groupes. Les ritualistes des deux groupes pratiquaient là où ils étaient demandés. Ils utilisaient au moins un moyen de créer un rythme ou de la musique pour induire leur transe ou entrer en communication avec des entités non humaines. Ils entraient en transe, bien que celle-ci était de niveaux différents selon les ritualistes et l'objectif du rituel. Ils étaient parfois accompagnés d'assistants. La différence se remarque au niveau des ritualistes individuels et non du groupe culturel. Si le costume n'était pas souvent noté par les auteurs (la ceinture l'était parfois), des fouilles archéologiques démontrent qu'au moins

⁹¹⁸ REGNARD.

⁹¹⁹ PRICE, « The Viking Way », p. 203-204.

⁹²⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 128-160.

⁹²¹ PRICE, « The Viking Way », p. 270.

chez les anciens Scandinaves, le port d'une ceinture à laquelle pendaient des amulettes était habituel.⁹²² Enfin, la consommation de psychotropes n'est pas toujours attestée.

Société

Les rituels du *seiðr* et du *noaidevuohta* s'incrimaient dans le cadre de leurs sociétés respectives. Celles-ci comportaient plusieurs éléments similaires. Il faut cependant noter que la place de ces rituels et des ritualistes à l'intérieur des sociétés étaient différentes, comme le montre brièvement le Tableau 5.2.

Tableau 5.2 — Composantes des sociétés et *seiðr*

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Organisation sociale	• Plus ou moins tri-fonctionnelle, hiérarchisée. • Mécanismes disponibles pour gravir ou descendre les échelons de la société. • Division sexuelle du vécu et des tâches au quotidien.	• Hétérarchie. • <i>Sii'da</i>, mécanismes sociaux de maintien de l'ordre et des traditions fondés sur un culte partagé. • Division sexuelle du vécu et des tâches au quotidien.
Modèles masculins principaux	• Guerrier.	• Chasseur.
Tabous	• Tabous construits autour de l'idée qu'un individu doit se soumettre aux règles établies pour son sexe (un homme doit agir en homme).	• Tabous féminins construits autour de l'idée de sacralité des lieux et des objets. • Tabous féminins semblent plus nombreux que les tabous masculins, mais les sources peuvent être biaisées sur le sujet.

⁹²² EWING, THOR, *Viking Clothing*, Stroud, Tempus, 2006.

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Genre	• <i>Ergi</i> (stigmaté pour les hommes); le <i>seiðr</i> aurait été réservé aux femmes (on connaît cependant quelques cas où des hommes pratiquaient ce rituel).	• Selon les informations recueillies par les pasteurs et les missionnaires, les <i>noaidi</i> sont masculins. Les textes des anciens scandinaves mentionnent cependant des femmes sâmes ritualistes. • Aucune mention de travestisme. Une tombe à Vivalla, si elle est celle d'un Sâme, fait croire qu'il peut y en avoir eu.
Religion	• Système religieux non unifié pour toute la Scandinavie. Il existe des variations locales au niveau des noms donnés aux rituels et aux dieux ainsi qu'au niveau du contenu et des techniques utilisées.	• Système religieux non unifié. Il existe des variations locales au niveau des noms donnés aux rituels et aux dieux ainsi qu'au niveau du contenu et des techniques utilisées.
Prêtrise	• Sacrifices aux dieux, aux <i>dísir</i>, aux <i>álfar</i> (« elfes ») par le <i>goði</i>.	• Sacrifices aux <i>seites</i> par le chef de famille.
Sorcellerie	• Runes et incantations.	• Plusieurs rituels personnels, en particulier le rituel des « nœuds ».
Chamanisme	• <i>Seiðr</i> et autres rituels.	• Principalement le <i>noaidevuohhta</i>.

La différence la plus importante était leurs types respectifs d'organisation sociale. Alors que la société des anciens Scandinaves était hiérarchique et suivait plus ou moins la division trifonctionnelle étudiée par Dumézil,⁹²³ celle des Sâmes était hétérarchique, basée sur la *sii'da*.

Si l'organisation sociale différait pour ces deux groupes, les deux sociétés divisaient cependant les tâches quotidiennes entre hommes et femmes. Dans les deux cas, les hommes étaient responsables des travaux extérieurs (par exemple, aller à la guerre ou chasser, construire des navires et autres modes de transports). Tandis que les femmes s'occupaient des tâches à l'intérieur de la maison (par exemple, élever les enfants, cuisiner et servir les repas, fabriquer et décorer les vêtements). Les anciens

⁹²³ DUMÉZIL, 1958.

Scandinaves avaient non seulement divisé leur société en classes sociales distinctes, mais ils avaient différencié les tâches selon le sexe des individus, alors que les Sâmes n'avaient que le deuxième type de division. Dans le cas des anciens Scandinaves, nous pouvons croire que la division entre hommes et femmes était elle aussi hiérarchique, les hommes étant jugés supérieurs aux femmes, surtout lorsque l'hypothèse de Clover,⁹²⁴ selon laquelle le modèle social masculin aurait représenté la norme, est utilisée.

La division entre hommes et femmes n'a pas eu la même conséquence chez les anciens Scandinaves et chez les Sâmes au niveau des tabous pour chacun des groupes. Il semble que les tabous des anciens Scandinaves aient été fondés sur l'idée qu'un individu devait se soumettre aux règles établies pour son sexe (un homme doit agir en homme et une femme, en femme, incluant les coutumes vestimentaires et l'attitude sexuelle). Ceci mène au concept d'*ergi* qui avait pour conséquence qu'un homme « perdait » sa qualité d'homme s'il agissait en « femme » selon les normes sociales, peu importe le domaine de la vie. Une femme pouvait aussi être qualifiée d'*ergi* lorsqu'elle agissait en « homme », en particulier lorsqu'elle était réputée d'être nymphomane. La fonction de *seiðmann* devenait donc inacceptable pour un homme puisque la transe retrouvée dans le *seiðr* mettait l'homme dans un état d'*ergi*. Le *seiðr* était donc dévolu aux femmes pour des raisons sociales.

Les tabous chez les Sâmes semblaient quant à eux basés sur l'idée que la femme pouvait « contaminer » les lieux ou les objets sacrés (nous n'en connaissons pas la raison exacte puisque les sources sont muettes à ce sujet). Il était interdit à une femme d'agir de manière à désacraliser ce qui devait rester sacré. La différence entre anciens Scandinaves et Sâmes au sujet des tabous reposait donc sur la perception des relations entre hommes et femmes. Dans le cas des anciens Scandinaves, la distinction entre homme et femme était sociale. Pour les Sâmes, elle se situait dans le domaine religieux. Les tabous reflétaient ces distinctions.

La question du genre dans les études du chamanisme mène souvent à l'étude de ce qu'Hamayon⁹²⁵ appelle l'« alliance » religieuse et que Saladin d'Anglure appelle le

⁹²⁴ CLOVER, CAROL J., « Regardless of Sex : Men, Women and Power in Early Northern Europe », *Speculum* 68(1993), p. 379.

⁹²⁵ HAMAYON, « Le sens de l'« alliance » religieuse ».

« tiers sexe ».⁹²⁶ Vu les sources disponibles, il est impossible de conclure en l'existence de l'un ou l'autre de ces concepts chez les anciens Scandinaves et les Sâmes. Il nous manque à cet effet la conception de la relation entre les humains et les entités non humaines pour ces deux groupes. De plus, la question du genre dans le domaine religieux chez les anciens Scandinaves ne se posait pas de la même façon que chez les Sâmes. Il n'est pas aisé de donner une réponse claire dans ce domaine puisque, encore une fois, les sources ne fournissent pas d'information spécifique à ce sujet. Seule l'archéologie donne une réponse, mais elle est partielle. En effet, la tombe d'un homme habillé en femme à Vivalla fait croire qu'il y avait peut-être des cas de travestisme religieux. Il faudrait pour cela que cette tombe soit celle d'un Sâme. La lumière n'est pas encore faite sur ce détail puisque l'individu peut être un ancien Scandinave ou un Sâme. Price⁹²⁷ ne doute pas qu'il s'agit d'un Sâme, mais Solli⁹²⁸ n'en est pas certaine. Il reste que nous avons un ritualiste masculin portant des vêtements de l'autre sexe.

Chez les Sâmes, les *noaidi* semblent à prime abord avoir été exclusivement des hommes (peut-être parce qu'à l'origine le chamanisme aurait été réservé pour les rites de chasse, une activité masculine), car les femmes n'avaient pas le droit de toucher au tambour. Selon Solli, la raison pour laquelle le chamanisme féminin des Sâmes ainsi que leurs rituels quotidiens sont quasi inconnus tiendrait du peu d'informatrices féminines. Les pasteurs et les missionnaires, tous des hommes, auraient questionné surtout des hommes au sujet du fait religieux préchrétien des Sâmes.⁹²⁹ Les recherches de Price et de Kailo⁹³⁰ démontrent cependant que des femmes officiaient en tant que *noaidi*.

Les tabous étaient de nature différente pour les deux groupes, mais ils partageaient cependant le fait que leurs systèmes religieux respectifs n'étaient pas unifiés dans toute la Scandinavie. Des variations locales existaient au niveau des noms des dieux, des entités non humaines, des ritualistes, des rituels (surtout chez les Sâmes), et au niveau du contenu et des techniques utilisées. Certains dieux des anciens

⁹²⁶ SALADIN D'ANGLURE, « Penser le « féminin » chamanique ».

⁹²⁷ PRICE, « The Viking Way », p. 271.

⁹²⁸ SOLLI, 2002, p. 177-178.

⁹²⁹ SOLLI, 2002, p. 172, 175.

⁹³⁰ PRICE, « The Viking Way », p. 257-265; KAILO, KAARINA, « From the Unbearable Bond to the Gift Imaginary: Archaic Bear Ceremonials Revisited », dans *Wo(men) and bears : the gifts of nature, culture and gender revisited*, ed. Kaarina Kailo, Toronto, Inanna Publications and Education, 2008.

Scandinaves étaient privilégiés dans certaines régions, comme le démontre la toponymie. Les concepts généraux, le cœur des deux religions, variaient peu ou pas. Il existait d'ailleurs trois grandes catégories de rituels : les sacrifices officiés par des « prêtres », la sorcellerie pratiquée par les *jarl* chez les anciens Scandinaves et le *noaidi* chez les Sâmes, et le chamanisme pratiqué par des officiants différents pour chaque groupe.

Dans les deux groupes, le chef de famille et le chef de région (*goði* en Islande; possiblement le roi chez les anciens Scandinaves) effectuaient les sacrifices. Ceux-ci étaient responsables des sacrifices aux dieux, aux *dísir*, et aux *álfar* pour les anciens Scandinaves, et aux *seites* pour les Sâmes.

Le chamanisme de chacun des deux groupes était dévolu à un nombre restreint d'individus regroupés ici sous les termes « *seiðkona* » ou « *völva* » pour les anciens Scandinaves et « *noaidi* » pour les Sâmes. Les individus qui pouvaient pratiquer la sorcellerie n'étaient pas répartis de la même façon dans les sociétés en question. Selon la *Rigspula*, un poème eddique racontant l'origine des classes sociales chez les anciens Scandinaves, les *jarl* apprenaient les runes et les incantations. Il semble que le « sorcier » des Sâmes était plus souvent le *noaidi*, mais une telle distribution de la sorcellerie dans la société sâme est facile à comprendre puisque celle-ci était hétérarchique et non hiérarchique. Les connaissances et l'utilisation de la sorcellerie n'étaient pas réservées à une portion de la communauté à cause du rang social des pratiquants. Le lien étroit que des individus (en l'occurrence les *noaidi*) maintenaient avec le monde-autre en était la cause. Chaque chef de famille aurait d'ailleurs eu son tambour qu'il utilisait à des fins divinatoires. Les autres rituels chamaniques étaient dévolus aux spécialistes, les *noaidi*.

L'organisation sociale et la division des tâches entre les hommes et les femmes avaient une incidence sur la répartition des ritualistes à l'intérieur de chacun des deux groupes. La division hiérarchique des anciens Scandinaves faisait en sorte que la sorcellerie (c'est-à-dire l'utilisation des runes et des incantations afin de modifier le destin) était acquise chez les *jarl*, tandis que le *seiðr* a été dévolu aux femmes parce que le résultat physique du rituel faisait en sorte que les hommes agissaient physiquement comme des femmes, ce qui n'était pas acceptable aux yeux de ce groupe.

L'hétérarchie des Sâmes permettait à ceux qui en avaient les capacités d'apprendre la sorcellerie et le chamanisme et à tous les hommes de pratiquer les rituels de sacrifice, mais les femmes ne pouvaient pas s'approcher des lieux sacrés (ni même les regarder), sous peine de devoir effectuer des rites pour rétablir la situation. Enfin, la religion des deux groupes contenait des sacrifices, de la sorcellerie et des pratiques chamaniques.

Ritualistes du *seiðr* et du *noaidevuohta*

Une fois les balises sociales établies, il est possible de comprendre les similitudes et les différences dans les formations ou les initiations des ritualistes, lorsque l'information existe. L'explication du rôle des ritualistes du *seiðr* et du *noaidevuohta* au sein de leur société et comment ils étaient perçus devient plus aisée. Ces relations sont résumées dans le Tableau 5.3.

Tableau 5.3 — Aspects principaux des ritualistes

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Formation / initiation	Des femmes étaient envoyées chez des <i>noaidevuohta</i>.	- Les <i>saivo</i> choisissaient le futur initié - Des enfants étaient envoyés chez des <i>noaidevuohta</i>.
Rôles religieux	- Faire de la divination. - Guérir les malades. - Aider à la chasse et à la pêche. - Trouver ce qui est caché. - Blessar, tuer ou humilier des ennemis. - Manipuler les entités non humaines ou manipuler la chance des uns et des autres. - Manipuler le climat.	- Faire de la divination. - Guérir des malades. - Aider à la chasse. - Trouver ce qui est caché. - Blessar ou tuer quelqu'un, un animal ou briser des biens. - Aider les morts à passer dans l'autre monde (psychopompe). - Communiquer avec des entités non humaines. - Protéger des individus. - Agir en tant que prêtre sacrificiel.
Genre des ritualistes	- Perception négative des hommes qui pratiquent le <i>seiðr</i> : <i>ergi</i>. - Surtout des femmes.	- Aucune perception négative connue du ritualiste basée sur le sexe de l'individu. - Surtout des hommes. - Aucun travestisme dans les textes. Les archéologues ont découvert une tombe avec un homme habillé en femme.

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Territoire	Inconnu.	Individuel, mais division inconnue.

Selon la *Haralds saga hins hárfagra* 34, des anciennes Scandinaves apprirent les techniques des *noaidi* auprès de ceux-ci. C'est du moins le cas de Gunnhildr dans la saga précitée. L'apprentissage auprès de ritualistes était commun aux anciens Scandinaves et aux Sâmes. L'information manque à savoir si les anciens Scandinaves subissaient une initiation comme les Sâmes. Cet apprentissage diffère de la quête de vision. Il fait penser à la relation entre un maître et un apprenti au Moyen Âge européen. Nous y voyons une transmission plus ou moins formelle des connaissances et des techniques nécessaires à la pratique d'un métier ou à l'occupation d'une fonction dans la société.

On peut cependant noter des différences dans l'importance des rôles que chacun des deux ritualistes pouvaient occuper dans leur société. Du côté des anciens Scandinaves, le nombre de rituels de divination recensés laisse penser que le *seiðr* était utilisé surtout à cette fin. En revanche, les rituels de guérison, de chasse et de pêche, de manipulation d'entités non humaines, de la chance ou du climat, étaient moins courants. Il faudrait trouver un plus grand nombre de cas que ceux rapportés dans les sources disponibles pour avoir une meilleure connaissance de la répartition des rituels dans les types de rituels (divination, guérison, etc.).

Du côté des Sâmes, les rituels de chasse et de guérison étaient peut-être plus importants que les autres. Ceux de divination pouvaient être combinés aux rituels de chasse afin de déterminer l'endroit où se trouvait le gibier. Dans le cas d'un rituel de guérison, la divination permettait de connaître quel sacrifice était requis pour qu'une entité du monde-autre accepte de redonner une âme qu'il avait ravie. Il ne faut pas reléguer aux oubliettes le rôle de psychopompe du *noaidi*, car les rituels d'accompagnement des morts dans le monde-autre permettaient aux vivants de maintenir l'ordre dans le monde. Enfin, la majorité des rituels exigeaient du *noaidi* de communiquer avec les entités non humaines, un rôle primordial pour le ritualiste qui voulait que ses rituels soient efficaces. La variété des rituels et des ritualistes à

l'intérieur du *seiðr* et du *noaidevuohta* sont typiques du chamanisme, qu'il soit circumpolaire ou non.

Les différents rôles des spécialistes des deux groupes expliquent la place qu'ils avaient dans leur société. Comme dans plusieurs groupes circumpolaires, ils étaient craints ou détestés parce que la population savait que le *seiðr* et le *noaidevuohta* pouvaient être utilisés à des fins négatives. La relation entre le ritualiste et sa communauté dépendait de ses actions réelles et supposées, à l'exception des hommes chez les anciens Scandinaves. La notion d'*ergi* leur interdisait la pratique de tout rituel qui les mettrait dans un état semblable à celui d'une femme ou dans un rôle féminin, même si le dieu masculin Óðinn était presque l'équivalent d'un modèle pour le *seiðr* (selon une interprétation littérale de l'*Ynglinga saga* 7).

La relation du ritualiste avec sa communauté, quelle soit sexuée ou non, lui permettait de pratiquer sur un territoire. Du côté des anciens Scandinaves, il manque les informations sur le partage du territoire entre ritualistes ou, comme dans le cas des Sâmes, sur l'existence d'un territoire individuel. Du moins chez les anciens Scandinaves, la *vølv* pouvait se déplacer pour se rendre chez ses clients, comme le montre l'exemple de Þorbjörg lítilvølv dans l'*Eiríks saga rauða*.

Mythologie et croyances

Au niveau de la mythologie, les anciens Scandinaves et les Sâmes semblent avoir partagé plusieurs idées. Cependant, seul un petit nombre de ces points communs se rapportent directement à notre thèse. Nous ne parlerons pas des ressemblances entre le Þórr des anciens Scandinaves et l'Hoavrengallies des Sâmes du Sud puisque le dieu du tonnerre n'est pas un personnage lié à l'un ou l'autre des rituels en question. Les croyances résumées au Tableau 5.4 sont celles de la cosmologie, de la vision du monde, de l'âme et des entités non humaines, des personnages mythologiques, de l'origine du rituel, de la mort et l'après-vie, et la conception de la maladie. Plusieurs de ces croyances sont typiques des cultures qui ont adopté des rituels chamaniques.

Tableau 5.4 — Mythologies

Anciens Scandinaves	Sâmes
---------------------	-------

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Cosmologie	• Les mondes ont été créés à partir du vide et avec le corps du géant primordial Ymir. • Il existe neuf mondes. • L'arbre Yggdrasill lie les neuf mondes ensemble.	• Il existerait au moins trois mondes : un monde des humains, un monde céleste et des mondes souterrains pour les morts. • Un pilier ou poteau cosmique tient le ciel en place.
Vision du monde et de la vie	• Le monde est divisé en neuf strates.	• Le monde est divisé en strates. • La vie est cyclique.
Voyage extra-corporel	• L'âme peut voyager entre les mondes, du moins les personnages mythologiques le font.	• L'âme peut voyager entre les mondes.
Âme et les âmes	• <i>Hamr</i> (forme de l'âme d'un individu). • <i>Hugr</i> (âme ou essence d'un individu).	• Âme-libre. • Âme-vie.
Entités non humaines	• <i>Fylgjur</i> (entités féminines qui « suivent » l'humain tout au long de sa vie). • <i>Hamingjur</i> (« esprit gardien »). • <i>Náttúrur</i>, <i>gandir</i>, <i>spágandir</i>, et <i>verðir</i> (esprits de la nature).	• <i>Seite</i> (à la fois entité du monde-autre, idole dans laquelle réside l'entité, et lieu où est située l'idole). • <i>Saivo</i> (montagnes et lacs sacrés).
Mort et après-vie	• Les guerriers morts au combat vont en <i>Valhöll</i>. • Les autres morts vont en <i>Hel</i> ou dans <i>Niflheim</i>. • Les morts peuvent revenir parler au vivant.	• <i>Jabmeaimo</i> (monde des morts). • <i>Rotaimo</i> (monde des morts asociaux).
Personages mythologiques	• Óðinn. • Freyja. • Nombreux types d'êtres (<i>Æsir</i>, <i>Vanir</i>, <i>jötnar</i>, <i>dvergjar</i>, <i>nornir</i> et <i>valkyrjur</i>). • Plusieurs êtres ont la capacité de se transformer (<i>Æsir</i>, <i>Vanir</i>, <i>jötnar</i>).	• Ráðenolmmái (dieu Suprême) • <i>Uldas</i> (entités qui volent les enfants sains).
Origine du rituel	• Viendrait des <i>Vanir</i>. • Enseigné à Óðinn et aux <i>Æsir</i>.	• Pas de mythes connus.

	Anciens Scandinaves	Sâmes
Conception de la maladie	Les textes font référence aux concepts médiévaux européens (« humeurs », etc.)⁹³¹	- Le malade s'est fait ravir son âme. - Le malade a « trop » d'âme.

Les anciens Scandinaves et les Sâmes croyaient qu'il existait plusieurs mondes interreliés entre lesquels ils pouvaient voyager (voir annexe Partie 6 —4). Pour les anciens Scandinaves, il y en avait neuf. Ces mondes avaient été créés à partir du vide et du corps du géant primordial Ymir. L'arbre Yggdrasill reliait les mondes et permettait à Óðinn de voyager. Cet arbre est d'ailleurs celui dans lequel Óðinn s'est pendu afin d'acquérir les connaissances des runes et des incantations (les connaissances en sorcellerie).

Pour les Sâmes, il existait plus de trois mondes : celui des humains, un monde céleste, plusieurs mondes souterrains pour les morts, et ceux des lacs et des montagnes, où résidaient les *saivo* et les *seite*. Ils croyaient aussi que leur pilier cosmique soutenait le ciel et que la fin du monde arriverait si ce pilier se brisait. À cette version stratifiée du monde s'ajoutait une vision cyclique de la vie basée sur l'observation de la nature et sur leur mode de vie semi-nomade.

La vision du monde des deux groupes était commune. Il existait plusieurs mondes organisés de manière hiérarchique (dieux en haut, humains au milieu et morts en bas). Un lien vertical unissait ces mondes et permettait le maintien des lignes de communication entre les mondes. Chez les anciens Scandinaves, cette ligne de communication servait aussi de mode de transport puisqu'Yggdrasill signifie « Coursier d'Óðinn », autrement dit son cheval.

Selon la mythologie des anciens Scandinaves, le voyage entre les mondes était réel et surtout corporel (après tout, les dieux peuvent faire des choses hors des capacités physiques humaines). L'*Ynglinga saga* 7 suggère que l'âme voyageait hors du corps, ce qui correspond aux croyances des Sâmes.

On retrouve chez les anciens Scandinaves et les Sâmes une conception double de l'humain mais à des degrés différents. L'humain étant constitué d'un corps et d'une

⁹³¹ DuBois, 1999, p. 94-95.

ou de plusieurs âmes. À première vue, le *hamr* et le *hugr* des anciens Scandinaves correspondraient respectivement à l'âme-libre et à l'âme-vie des Sâmes, mais une observation plus pointue des phénomènes permet de remarquer quelques différences importantes. Le *hamr*, qui selon Boyer pouvait sortir du corps, mais Price prétend le contraire, était de forme animale pour les hommes (en particulier le loup et l'ours), tandis que l'âme-libre qui voyageait hors du corps était anthropomorphe. Dans les deux cas, il s'agissait d'une forme éthérée de l'âme humaine.

L'âme-vie des Sâmes est simple à saisir, en ce sens qu'elle était le principe de vie de l'humain et qu'elle restait avec le corps lors des voyages de l'âme-libre. Le *hugr* est beaucoup plus complexe. Il semble qu'il était l'Âme du Monde, présent chez les humains et tout autour des humains (dans le monde-autre). Il était possible de l'envoyer de la même façon qu'une aide auxiliaire et selon Boyer le *hugr* pouvait être sondé « en ses profondeurs ou le forcer à s'exprimer », ⁹³² ce qui le rapproche des *náttúrur* et des *fylgjur* des anciens Scandinaves et des *saivo* des Sâmes. Ces notions d'âme et le fait que les deux groupes croyaient en leur existence permettent de comprendre que l'une de ces âmes voyageait hors du corps lors de la transe, et que selon le concept de la maladie chez les Sâmes on peut « perdre » ou « gagner » de l'âme.

Pour ce qui est des entités non humaines, les *fylgjur* et les *hamingjur* donnent l'impression qu'ils étaient une modification des idées véhiculées par l'aide auxiliaire ou les entités non humaines (« esprits ») des chamanes. Il ne resterait de ces aides auxiliaires que l'idée qu'ils protègent l'humain contre les dangers. Pour trouver l'idée d'aide auxiliaire chez les anciens Scandinaves, il faut se tourner vers les *gandir* (« esprits »), *spágandir* (« esprits de prophétie ») et *verðir* (« esprits »), catégories probablement subsumée en *náttúrur*. La ritualiste pouvait appeler ces entités lors de rituels tels que le *seiðr*. Þorbjörg lítilvölva affirme d'ailleurs dans l'épisode de l'*Eiríks saga rauða* 4 que « [Gunnhildr] hafði margar náttúrur hingat at sótt ok þótti fagrt at heyra þat er kveðit var, er áðr vildi frá oss snúask ok oss þingva hlúðni veita. » (« [Gunnhildr] avait attiré ici de nombreux *náttúrur* et il <leur> paraissait agréable d'entendre ce qui avait été chanté, <eux> qui auparavant voulaient se détourner de

⁹³² BOYER, 1986, p. 39.

nous et nous refuser toute obéissance, et à présent de nombreuses choses m'apparaissent clairement, qui auparavant étaient cachées pour moi comme pour d'autres »).⁹³³

Du côté des *saivo* et des aides auxiliaires des Sâmes, la situation est beaucoup plus simple. Ces entités sont toutes extérieures à l'humain (en ce sens qu'elles ne sont pas un aspect de l'humain) et celui-ci peut entrer en relation avec eux et avec les morts. L'existence d'entités non humaines est primordiale pour qu'un groupe puisse être considéré comme chamanique. C'est avec ces entités que le chamane communique et, le cas échéant, négocie. Nous percevons dans l'épisode de l'*Eiríks saga rauða* que la *vǫlva* avait ouvert une ligne de communication avec de telles entités. Celles-ci lui auraient fourni les réponses aux questions que l'assistance lui posa. Regnard⁹³⁴ mentionne que les *noaidi* qu'il rencontra envoyèrent leurs « démons ». Ceux-ci sont sans doute les aides auxiliaires.

Les idées concernant la mort et l'après-vie des anciens Scandinaves étaient à la fois distinctes et proches de celles des Sâmes. Les anciens Scandinaves distinguaient deux types de morts, ceux qui mouraient de leur mort naturelle et ceux qui tombaient au combat. Les premiers se rendaient dans *Hel* (chez Hel) ou dans *Niflheim*, les autres allaient à la *Valhǫll*, où ils guerroyaient le jour et festoyaient la nuit. Selon Clunies Ross, les croyances liées à la Valhöll sont récentes puisqu'elles préconisent une exemption temporaire de la mortalité à laquelle est sujet chaque humain, exemption justifiée par le besoin de défendre les dieux au Ragnarǫkr. Cette idée attirait des guerriers puisqu'elle permettait de repousser la mort finale tout en s'attribuant une vie où les moyens matériels seraient comblés. Leur activité favorite, se battre, n'avait plus de conséquence fatale sur leur vie. Ils étaient servis par des serveuses paradisiaques qui justifiaient une société conçue pour servir les intérêts des hommes.⁹³⁵

Une telle valorisation de la masculinité ne se retrouvait pas chez les Sâmes. Il n'y avait que les « mondes des morts » où ils continuaient à vivre une vie semblable à celle des vivants. Les morts les plus « dangereux » qui de leur vivant avaient causé le plus

⁹³³ *Eiríks saga rauða* 4 (traduction d'après DILLMANN, 2006, p. 279-286., avec corrections de l'auteur.)

⁹³⁴ REGNARD, p. 570-571; REGNARD, p. 584-585.

⁹³⁵ CLUNIES ROSS, 1994, p. 255.

de problèmes à leur communauté, allaient à *Rotaimo*. Cette distinction entre morts « normaux » et « dangereux » démontre que le bien commun importait plus que le bien individuel chez les Sâmes. Le lieu où se rendait le mort dépendait de ses actions de son vivant parce que les Sâmes croyaient que le caractère individuel ne changeait pas avec la mort.

Si un vivant pouvait voyager entre les mondes, les morts en étaient aussi capables. Le *noaidi* devait accompagner les défunts dans le monde des morts afin de les empêcher de s'enfuir et d'exercer tout pouvoir sur les vivants en tant que revenant. Les Sâmes se prémunissaient ainsi des maladies que les morts pouvaient leur envoyer. Cette croyance en l'existence de revenants était partagée avec les anciens Scandinaves, mais au lieu d'utiliser des rituels chamaniques pour accompagner les morts, ces derniers s'assuraient de fermer les narines, la bouche et les yeux des défunts, processus appelé *nábjargir*.⁹³⁶

Toutes ces croyances ne permettent toutefois pas de déterminer l'origine du *seiðr* des anciens Scandinaves et du *noaidevuohta* des Sâmes. Quelques mythes des premiers permettent d'affirmer qu'Óðinn avait des capacités semblables à celles des ritualistes en question et qu'il peut avoir servi de modèle pour l'apprentissage du *seiðr* par les *völva* et les *seiðkona* et de la sorcellerie par les *goðar*. Le fait que le *seiðr* ait été enseigné aux Æsir laisse supposer que ce rituel était étranger aux anciens Scandinaves, si les Æsir étaient les ancêtres de ces derniers et les Vanir des ennemis qui se greffèrent à la société des Æsir. Il n'y a pas de mythes d'acquisition du *noaidevuohta* chez les Sâmes, un peu comme si ce groupe a toujours pratiqué ce rituel. Pour les deux groupes, les dieux étaient l'objet de sacrifices. Ils étaient distincts des entités non humaines avec lesquelles les ritualistes communiquaient lors de leurs rituels.

2. Influences sur le *seiðr* et le *noaidevuohta*

Selon Solli, le cas de la tombe d'un chamane⁹³⁷ habillé en femme à Vivalla, et pour lequel la question demeure encore à savoir s'il s'agissait d'un Scandinave ou d'un Sâme, laisse supposer d'une part que les frontières entre *seiðmenn* scandinaves et

⁹³⁶ CLUNIES ROSS, 1994, vol. 1, p. 249.

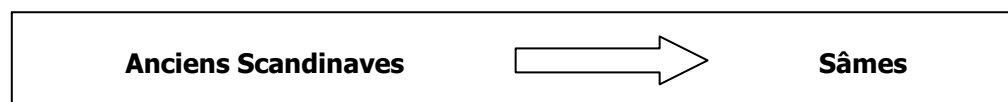
⁹³⁷ Terme utilisé par SOLLI, 2002, p. 178.

noaidi sâmes étaient perméables et d'autre part qu'ils pouvaient tous deux officier dans l'autre groupe ethnique. Un tel personnage pouvait être considéré comme un étranger, qui plus est s'il s'habillait selon les normes de l'autre sexe.⁹³⁸

Il a été démontré plus haut que le *seiðr* et le *noaidevuohhta* comportaient des éléments partagés. Ceux-ci devaient probablement être au cœur des rituels, c'est-à-dire que ces éléments étaient les plus susceptibles d'être compris par les deux groupes. Il s'agit notamment des techniques utilisées et de quelques-unes des références aux croyances, en particulier les idées d'aide auxiliaire, d'âme et l'existence de plusieurs mondes interreliés.

Le transfert de connaissances s'est-il fait des anciens Scandinaves aux Sâmes ou le contraire? Les lignes qui suivent tenteront de démontrer comment les hypothèses des études précédentes ne sont pas entièrement satisfaisantes dans un cas comme dans l'autre. Pourquoi l'hypothèse de Hedeager, même si elle est prometteuse, pose encore des problèmes au niveau de sa démonstration. Nous fournirons ensuite une avenue différente à celles qui ont déjà été proposées.

Des anciens Scandinaves aux Sâmes ou le contraire?



Krohn⁹³⁹ a avancé l'idée que les Sâmes avaient tout acquis des anciens Scandinaves, y compris leurs croyances et leurs rituels religieux. Il a pris pour acquis que la réputation des anciens Scandinaves en tant que guerriers, qui inclut leur supposée suprématie sur le champ de bataille, signifiait qu'ils avaient nécessairement inculqué tous les aspects de leur culture à leurs voisins du Nord. À ses yeux, les similitudes au niveau linguistique impliquaient que les concepts qui sous-tendaient des termes n'existaient pas déjà chez les Sâmes.

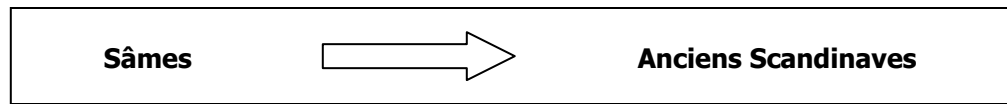
Si le transfert des connaissances s'était effectué uniquement des anciens Scandinaves vers les Sâmes, cela signifierait que le *seiðr* serait l'origine du *noaidevuohhta* et n'expliquerait pas pourquoi ce rituel comporte d'importants traits

⁹³⁸ SOLLI, 2002, p. 178.

⁹³⁹ KROHN, « Finnisch-ugrische Forschungen ».

communs avec les chamanismes circumpolaires, particulièrement ceux de la Sibérie. Le fait de mettre le tambour sur le *noaidi* lorsque celui-ci est en transe se retrouve chez les Tounghous. L'idée d'utiliser des images sur un tambour fait partie des coutumes des Evenks. Les concepts d'âmes et les différents mondes souterrains se retrouvent aussi dans la majorité des chamanismes.⁹⁴⁰ De plus, comme il a été mentionné plus haut, l'existence de termes « empruntés » à un voisin ne signifie pas pour autant que les concepts qui sous-tendent ces termes aient aussi été empruntés. Les concepts peuvent avoir déjà existé et l'utilisation du mot étranger reflèterait seulement une habitude de remplacer un mot de la langue originale par un mot de la langue des voisins.⁹⁴¹

Ces éléments montrent que la thèse d'un transfert de connaissances et de pratiques uniquement des anciens Scandinaves vers les Sâmes n'est pas justifiée. Il y a certainement eu des transferts des anciens Scandinaves vers les Sâmes, mais pas dans tous les domaines de la vie.



Dans un autre registre, les textes et les fouilles archéologiques montrent que les anciens Scandinaves et les Sâmes ont eu des relations économiques, politiques et sociales pendant des siècles. Ces relations ont permis la circulation des biens mais aussi, dans certains cas, des individus. L'*Haralds saga ins hárfağra* met en évidence que Snæfriðr, une Sâme qui avait des connaissances chamaniques, a épousé le roi Harald, un ancien Scandinave. Ils ont eu des enfants, dont Rognvaldr réttillbeini, reconnu pour ses pouvoirs chamaniques qu'il aurait acquis de sa mère.⁹⁴² Le cas de Snæfriðr et d'Harald n'est pas unique en Scandinavie à cette époque.

⁹⁴⁰ DuBois, 2009, p. 44.

⁹⁴¹ Une telle situation fait partie du vécu au Canada français. Certains termes en anglais sont courants dans les régionalismes un peu partout au pays. Il serait intéressant de faire une étude linguistique par région (à l'intérieur de chaque province) des emprunts de l'anglais vers le français afin de comprendre pourquoi certaines régions adoptent des termes et des structures linguistiques différents d'autres régions.

⁹⁴² PRICE, « The Viking Way », p. 257.

La tombe de Vivalla permet aussi d'établir que la zone d'habitation des Sâmes descendait probablement plus au sud que les premiers chercheurs l'ont affirmé. Les frontières culturelles entre anciens Scandinaves et Sâmes étaient aussi plus perméables. La construction de cette tombe, les coutumes mortuaires telles que le linceuil d'écorce de bouleau et l'orientation du corps (position et posture), ainsi que les évidences de l'anthropologie physique, permettent d'identifier le mort comme un Sâme, et non comme un ancien Scandinave, malgré le fait que la tombe soit située beaucoup plus au sud que la limite présumée du territoire sâme au temps des Vikings. Ce cas isolé d'un homme habillé en femme n'implique pas que le travestisme était répandu chez les Sâmes.

Dans *Úr landnorðri. Samar og ystu rætur íslenskrar menningar*, Herman Pálsson a montré que des Sâmes ont immigré en Islande lors de la colonisation de l'île.⁹⁴³ Le *Landnámabókr* met en scène des « Lapps » en Islande, qui plus est dans des situations où ils effectuent des actes de sorcellerie ou chamaniques (du *seiðr* et de l'*útiseti*). Selon lui, ces rituels tireraient leur origine des Sâmes parce que ces derniers auraient eu des connaissances plus poussées dans ce domaine que les anciens Scandinaves. Ceux-ci auraient été élevés par des mères nourricières sâmes qui leur transmirent leurs connaissances.⁹⁴⁴

Ceux qui pratiquaient ces rituels étaient parfois identifiés comme des Sâmes, des Finnois ou venant des Îles Britanniques. DuBois affirme même que les textes laissent entendre que le rituel était probablement perçu comme une nouveauté pour les anciens Scandinaves, par exemple peu d'individus connaissaient le *varðlok(k)ur*, montrant par ce fait un emprunt interculturel tardif.⁹⁴⁵

Il ne faut pas oublier l'épisode de l'*Haralds saga ins Háfagra* 33, où la future reine Gunnhildr se rendit chez des *noaidi* sâmes « *at nema kunnostu at Finnum tveim, er hér eru fróðastir á mörkinni* » (« to learn the knowledge of these two Finns who are the wisest in the forest »).⁹⁴⁶

Enfin, selon DuBois,

⁹⁴³ HERMANN PÁLSSON, 1997.

⁹⁴⁴ HERMANN PÁLSSON, 1997, p. 170-175.

⁹⁴⁵ DuBOIS, 1999, p. 128.

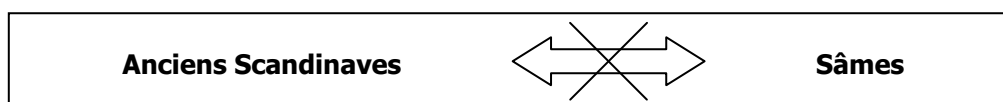
⁹⁴⁶ Traduit par DuBOIS, 1999, p. 129.

Seiðr demonstrates a dynamic process of religious exchange operating in the Viking Age in which individual ritual elements—and sometimes even practitioners—crossed cultural and economic lines, becoming reinscribed within the worldview of the recipient community. *Seiðr* replicated strongly shamanic rituals among Sámi and Balto-Finns, but it also became assimilated into the preexisting repertoire of religious practices and mythology operating among Scandinavian pagans. The assimilation effected its own substantive changes on the tradition, rendering it a new identity, the product of religious syncretism.⁹⁴⁷

Ceci expliquerait les différences parfois marquées entre le *seiðr* et le *noaidevuohhta*. Nous percevons ces différences entre autres pour la question du genre, l'*ergi* étant un élément important chez les anciens Scandinaves mais pas chez les Sâmes.

Ces arguments sont-ils suffisants pour prouver une influence des Sâmes sur les anciens Scandinaves? Peut-être pas, mais ils démontrent qu'une telle influence est possible. Les relations économiques, politiques et sociales entre anciens Scandinaves et Sâmes ont permis les mariages interculturels (mais peut-être pas sur une grande échelle). L'éducation d'anciens Scandinaves dans ces domaines par des mères nourricières ou des *noaidi* Sâmes a permis la transmission de plusieurs connaissances en sorcellerie et en chamanisme d'une génération à l'autre. La migration de Sâmes en Islande au moment de la colonisation a fait en sorte que les islandais ont eu accès à ce type de rituel.

Discussion



Aucune des thèses présentées ici ne permet de démontrer qu'il y a eu une influence d'un groupe vers un autre. D'autres solutions doivent donc être proposées. Tout d'abord, Solli affirme que la question des « emprunts » culturels n'existe pas puisque toute étude de ce genre nécessite de réduire les cultures en question à leurs diverses composantes afin de déterminer le moment où les emprunts ont eu lieu et les éléments échangés. Elle qualifie cette tâche d'impossible parce que les cultures sont des ensembles dynamiques pour lesquels les différents éléments sont interreliés et

⁹⁴⁷ DuBois, 1999, p. 137.

subissent des changements sur des périodes de temps plus ou moins longues.⁹⁴⁸ La question des emprunts culturels ne se pose pas, et ce sujet pour lequel on n'aura probablement jamais de réponse, devrait être évité.

La question ne s'arrête pas là. Nous estimons qu'il est vrai que les ressources à notre disposition pour répondre à cette question ne permettent pas d'établir l'origine du *seiðr* ou du *noaidevuolta*. Il manque trop d'éléments nécessaires pour en arriver à une conclusion claire à ce sujet. L'histoire religieuse des Sâmes avant leur christianisation est encore floue parce que les textes ne fournissent que certaines informations et que les fouilles archéologiques ne permettent pas de répondre à toutes les questions. Déterminer l'origine exacte d'un élément culturel demande la connaissance non seulement du ou des peuples concernés, mais aussi de tous les peuples voisins ou qui ont été en contact avec le groupe étudié, et ce dans plusieurs domaines tels que l'histoire, la culture, la société, les croyances et les rituels religieux, la linguistique.

Aucune étude consultée n'a tenu compte de l'influence de l'environnement physique et du mode de vie sur l'évolution des rituels. Un groupe vivant de la chasse, de l'élevage et de la cueillette (comme les Sâmes) n'a pas les mêmes besoins ni la même relation avec son environnement qu'un autre vivant de l'agriculture. Dans le cas qui nous concerne, les anciens Scandinaves sont d'origine germanique. Ils ont été en contact avec les Celtes, les Romains, les Huns, les Sâmes et, du moins pour les Suédois, avec les Baltes et les Finnois. Ils ont probablement intégré des aspects de chacun de ces groupes dans leur société et leur religion au fil du temps, ce qui rend difficile l'attribution d'un type de rituel à l'un ou l'autre groupe mentionné. L'environnement physique tel les lacs, les montagnes, et les plaines ainsi que le climat a pu faire en sorte que certains aspects religieux étaient plus répandus dans certaines régions qu'ailleurs.

Toutes les hypothèses émises jusqu'à présent tentent de déterminer un transfert des faits religieux d'un groupe à un autre. Ces hypothèses traitent de diffusion des idées sans jamais considérer que deux cultures distinctes puissent évoluer de manière parallèle. L'hypothèse d'un fond religieux commun à ces groupes (un *ur-chamanisme*?),⁹⁴⁹ qui aurait laissé les anciens Scandinaves et les Sâmes évoluer

⁹⁴⁸ SOLLI, 2002, p. 183.

⁹⁴⁹ Pour reprendre l'expression d'Andersson dans ANDERSSON, « Sejd, shamanism och Eddan ».

différemment en fonction de leur situation économique, politique, sociale, et culturelle n'a pas encore été développé. Il permettrait peut-être d'expliquer pourquoi les ressemblances existent et pourquoi certains concepts religieux tel le chamanisme sont si répandus dans l'aire circumpolaire.

Partie 6 — Conclusion

Certains thèmes n'ont pas pu être abordés ici. L'un d'entre eux est de savoir si le *gadze* des Sâmes est identique aux *fylgja* et *hamingja* des anciens Scandinaves. Il reste aussi à déterminer si les termes *seite* et *seiðr* sont apparentés, et si oui, comment le transfert sémantique s'est opéré. Pourquoi le terme *seite*, qui représente chez les Sâmes des entités non humaines, serait-il devenu *seiðr*, une pratique qui fait appel à des entités non humaines? Le passage se serait-il fait des anciens Scandinaves vers les Sâmes? Enfin, les Sâmes croyaient que le *noaidi* pouvait négocier le retour d'un mort dans le monde des vivants. Cette idée de négociation avec un esprit des morts se retrouve dans le mythe de Balðr chez les anciens Scandinaves, et dans celui de Perséphone en Grèce antique. Ce type de mythe serait-il de source chamanique?

L'objectif de cette thèse était de démontrer 1) que le *seiðr* et le *noaidevuohhta* sont apparentés et de nature chamanique, et 2) qu'il est difficile de déterminer la direction (des anciens Scandinaves vers les Sâmes ou le contraire) des échanges et des influences pour chacun des deux rituels.

De toutes les hypothèses sur l'origine du *seiðr* et du *noaidevuohhta*, celle d'un apport unilatéral des anciens Scandinaves vers les Sâmes est peu probable. Le *noaidevuohhta* ressemble trop au chamanisme sibérien pour être un apport des anciens Scandinaves. Il est plus probable que nous ayons ici un exemple sâme d'un type de chamanisme plus répandu, celui de l'aire circumpolaire. Il est possible que les Sâmes aient influencé les anciens Scandinaves au sujet du *seiðr*, mais comme l'a fait remarquer Solli, les moyens à notre disposition aujourd'hui ne nous permettent pas d'établir à quel moment ou quels éléments ont subi des changements et comment ceux-

ci ont été implantés. La solution résiderait en une hypothèse qui ne tente pas d'établir une origine seule et unique d'un fait religieux, ce qui correspond à une thèse diffusionniste, mais en l'existence d'un fond religieux commun aux deux groupes concernés. Il faudrait aussi étudier le rapport entre mode de vie, environnement, climat, croyances et rituels.

Tout au long de cette thèse, le *seiðr* et le *noaidevuohhta* ont été décrits et analysés séparément avant de mettre en lumière les similitudes et les différences entre ces deux rituels. Pour ce qui est des outils et du rituel lui-même, notre analyse a permis de rendre compte des similitudes les plus importantes : 1) le lieu où le ou la ritualiste opérait; 2) l'utilisation de musique ou de rythme; 3) le port d'une ceinture à laquelle pendait des outils (p. ex. une bourse) et des amulettes; et 4) l'aide d'entités non humaines.

En ce qui concerne les liens entre rituel et société, les deux systèmes religieux comportent des variations locales importantes. Ils étaient toutefois tous deux composés d'éléments de prêtrise, de sorcellerie et de chamanisme. De plus, même s'il existait des tabous basés sur le genre dans chacune des sociétés, ils n'étaient pas fondés sur les mêmes prémices.

Les rôles religieux des ritualistes du *seiðr* et du *noaidevuohhta* se ressemblent, mais certains types de rituels étaient peut-être plus communs chez un groupe que chez l'autre. La répartition exacte de chaque type est cependant malaisée puisque les textes sont inégaux et ne reflètent pas nécessairement la réalité. Il est aussi difficile de déterminer l'étendue, l'attribution et le partage (advenant la mort du ritualiste) du territoire couvert par un ritualiste puisque l'information nécessaire n'existe pas dans les sources.

C'est au niveau des croyances que le nombre de congruences entre les anciens Scandinaves et les Sâmes est le plus important. En effet, les deux groupes partageaient plusieurs croyances, telles que l'existence d'un poteau ou d'un arbre qui reliait tous les mondes et permettait le voyage entre eux. Ils croyaient aussi que l'humain était composé de plusieurs âmes et que les mondes hébergeaient de multiples entités visibles et invisibles qui pouvaient aider ou secourir les individus. Ces dernières croyances peuvent elles aussi avoir été partagées.

Nous avons établi un lexique des catégories « prêtre », « sorcier » et « chamane » de la Scandinavie préchrétienne. De plus, nous avons remis dans leur contexte culturel les textes et les objets de la culture matérielle, en utilisant des méthodes de l'anthropologie culturelle et de l'histoire, tout en intégrant les recherches archéologiques pertinentes et l'étude des textes. Enfin, nous avons mis en parallèle les rituels du *seiðr* et du *noaidevuohhta* afin de montrer les similitudes et les différences entre les deux groupes dans ces domaines.

Plusieurs avenues de recherche sont possibles maintenant. Il serait intéressant d'étudier plus avant les relations entre les anciens Scandinaves et les Sâmes afin de déceler d'autres domaines religieux communs. Les nouvelles études sur le rôle des femmes tant chez les anciens Scandinaves que chez les Sâmes pourraient répondre à plusieurs questions qui sont restées ici sans réponse, telle que la question des différences entre les *noaidi* masculins et leurs collègues féminines.

Les prochaines études portant sur les relations entre anciens Scandinaves et Sâmes pourraient tenter d'établir un portrait chronologique de l'évolution du *seiðr* et du *noaidevuohhta*. Une étude mettant en lumière les relations au fil des siècles entre les anciens Scandinaves et les Sâmes d'une part, et leurs voisins (en particulier les Celtes, les Huns, les Finnois, et les Baltes) d'autre part, aiderait peut-être à déterminer l'influence des échanges politiques et économiques sur les aspects culturels et religieux des anciens Scandinaves et des Sâmes. Une telle étude permettrait probablement de nuancer les apports de chacun des deux groupes sur l'autre.

Annexes

1. Prononciation

Voyelles

Lettre Son

á	<i>pâte</i>
a	<i>mal</i>
é	<i>été</i> , long
e	<i>été</i>
í	<i>île</i>
i	<i>idée</i>
	syllabe non accentuée : anglais <i>city</i>
ó	<i>eau</i> , long
o	<i>automne</i>
ú	<i>moue</i> , long
u	<i>moue</i>
	syllabe non accentuée : anglais <i>wood</i>
ý	<i>dure</i>
y	<i>nu</i>
æ	<i>mère</i>
œ	<i>creuse</i>
ø	<i>neuf</i>
q ou ö	anglais <i>not</i>

Exemple Signification

ár	année
dagr	jour
él	tempête
ben	blessure
lítr	regarder
litr	couleur
máni	lune
sól	soleil
hof	temple
hús	maison
sumar	été
eyru	oreilles
kýr	vache
yfir	plus de, sur
sær	mer
œrr	fou
døkk	sombre
qll	bière

Diphthongues

Lettre Son

au	<i>Raoul</i>
ei	<i>vermeil</i>
ey	<i>réussi</i>

Exemple Signification

lauss	libre, relâché
bein	os
hey	foin

Consonnes

Lettre Son

b	<i>bouche</i>
d	<i>danse</i>
f	<i>fou</i> , à l'initiale ou suivi d'une consonne sourde

Exemple Signification

bíta	mordre
dómr	jugement
fé	argent

Lettre	Son	Exemple	Signification
	<i>vu</i> , dans les autres cas	haf	océan
g	début du mot et après <i>n</i> : <i>gare</i> avant <i>s</i> et <i>t</i> : écossais <i>loch</i> ou anglais <i>act</i> écossais <i>loch</i> , sonore	gefa	donner
		lágt	bas
		eiga	avoir (verbe)
h	(fortement expiré) <i>hâte</i>	horn	corne
j	<i>yoga</i>	jafn	même (adj.)
k	<i>kilo</i>	kǫttr	chat
l	<i>lame</i>	nál	aiguille
m	<i>maman</i>	frami	« boldness
n	<i>natal</i> <i>gagner</i>	hrinda	pousser (qqun)
		hringr	anneau
p	<i>pas</i>	oepa	crier
r	« très fortement roulé la désinence -r, marque au nominatif singulier de certaines déclinaisons, se prononce avec une voyelle d'appui semblable à un u français (ex.: <i>fjörðr</i>), que l'on écrit d'ailleurs en islandais moderne: -ur (<i>fjörður</i>) ⁹⁵⁰	gøra	faire
s	<i>basse</i>	reisa	lever, rehausser
t	<i>tasse</i>	tǫnn	dent
v	anglais <i>win</i>	vera	être (verbe)
þ	anglais <i>thin</i>	þing	assemblée
ð	anglais <i>this</i>	jörð	terre
x	écossais <i>lochs</i>	øx	hache
z	<i>tsar</i>	góz	propriété

Inspiré de Renaud, et Barnes et Faulkes.⁹⁵¹

⁹⁵⁰ RENAUD, 1996, p. 9.

⁹⁵¹ RENAUD, 1996, 133-134; BARNES, MICHAEL P. et ANTHONY FAULKES, *A New Introduction to Old Norse*, London, Viking Society for Northern Research, University College, 1999, 8-12; LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... ».

2. Lexique

Ás (plur. Æsir, fr. Ase)	Famille de dieux guerriers. Óðinn, Þórr et Loki en sont les représentants les plus connus.
Blót	Nom donné au rituel d'offrande et de sacrifice.
Bractéate	Médaille d'or mesurant entre 3 et 10 cm de diamètre. Elles imitaient les médailles des empereurs romains et contenaient habituellement une figure masculine accompagnée d'animaux et/ou de swastikas.
Brísingamen	Collier appartenant à Freyja. Il a été fabriqué par quatre nains, les Brísingar.
Dísablót	Sacrifice aux dísir.
Dís (plur. dísir, fr. dise)	Les dísir étaient des entités féminines tantôt secourables et tantôt hostiles, selon leur volonté. ⁹⁵²
Einherjar	Guerrier mort au combat qui vit dans la <i>Valhøll</i> jusqu'au <i>Ragnarøk</i> .
Ergi (argr)	Mot à connotation négative pour décrire l'homosexualité ou un état « passif » souvent lié à celui de la femme. « Perversity in sexual matters », « versed in witchcraft » et « 'cowardly, unmanly, effeminate' with regard to morals and character ». ⁹⁵³
Fylgja (pluriel fylgjur)	La fylgja est traduite en anglais par « fetch ». Elle est un esprit gardien qui prend la forme d'une femme ou d'un animal, mais toujours de genre féminin. ⁹⁵⁴
Fylgjukona	Fylgja de forme humaine, toujours une femme.
Guldgubbe (plur. guldgubber)	Petites feuilles d'or ou d'alliage or-cuivre ou or-argent sur lesquelles sont représentées des figures anthropomorphiques ou rarement zoomorphiques.
Gyðja (plur. gyðjur)	La gyðja semble avoir été une prêtresse, le pendant féminin du goði, le prêtre qui officiait lors des (grands) sacrifices (appelés blót) et des rites à caractère religieux.
Kenning	Mot ou expression utilisée en poésie eddique et scaldique afin de décrire un personnage mythologique et qui permet de varier la composition d'un poème et sans répéter le nom de la personne dont il s'agit. Le <i>Skáldaparmál</i> et le <i>Háttatal</i> de Snorri Sturluson expliquent plusieurs des <i>kennings</i> utilisés dans les poèmes.
Lögsögumaðr	« Celui-qui-dit-la-loi » En Islande, cet individu était élu pour trois ans afin de réciter les lois lors de l'Alþing.

⁹⁵² RENAUD, 1996, p. 121.

⁹⁵³ CLOVER, « Regardless of Sex : Men, Women and Power in Early Northern Europe », p. 375.

⁹⁵⁴ PRICE, « The Viking Way », p. 59; JOCHENS, 1996, p. 37.

Nið	Tradition nordique d'insultes souvent à caractère sexuel et de malédiction.
Norn (plur. nornir, fr. norne)	Entités qui déterminent le destin des humains et des dieux.
Ragnarøkkr	Récit de fin du monde au cours duquel les géants combattent les dieux. Les dieux les plus anciens meurent, pour être remplacés par leurs enfants.
Seiðr	Selon Blain, DuBois, Ellis Davidson, Strömbäck, Turville-Petre, de Vries, le <i>seiðr</i> est une pratique chamanique ou chamaniste, ou magique selon Boyer et Dillmann. ⁹⁵⁵ Il était utilisé entre autres pour la divination, la guérison et la guerre sur des plans surnaturels.
Seiðkona	Pratiquante du <i>seiðr</i> . Peut aussi être appelée <i>völva</i> .
Skáld (fr. scalde)	
Urðr	Une des <i>nornir</i> les plus connues. La source d'Urðr était située sous l'une des racines d'Yggdrasill.
Valkyria (plur. valkyrjur, fr. valkyrie)	Entité qui choisissait les morts au combat et accueillait les <i>einherjar</i> dans la <i>Valhöll</i> .
Van (plur. Vanir, fr. Vane)	Famille de dieux de la fertilité, par opposition aux dieux Æsir. Njörðr, Freyr et Freyja sont les plus connus.
Vanadís	Dís des <i>Vanir</i> . Qualificatif de Freyja.
Vendel	
Viking	Selon l'étymologie, ce serait le nom de l'expédition de pillage. On dirait donc qu'on « part <i>en</i> viking », c'est-à-dire qu'on « part en expédition ».
Völva	Völva se traduit généralement par « prophétesse ». C'est l'un des noms donnés à la pratiquante du <i>seiðr</i> .

⁹⁵⁵ PRICE, « The Viking Way », p. 315.

3. Textes

Langues des documents consultés

- VI vieil islandais
- VN vieux norrois
- VA vieil anglais

Éditions utilisées

Textes mythologiques

Titre	Édition	Langue originale	Résumé du contenu des textes
<i>Gylfaginning</i>	Faulkes ⁹⁵⁶	VI	<i>L'illusion de Gylfi</i> . Auteur : Snorri Sturluson. Le roi Gylfi se rend en Ásgarðr, où il rencontre Hár (Haut), Hafnhár (Aussi Haut) et Þriðr (Troisième). Afin de piéger ces dieux, il leur pose plusieurs questions reliées à la mythologie. La mythologie est donc racontée sous forme de question-réponse.
<i>Skáldskaparmál</i>	Faulkes ⁹⁵⁷	VI	<i>Poésie scaldique</i> . Auteur : Snorri Sturluson. Bragi raconte plusieurs récits mythologiques à Ægir, récits entrecoupés de strophes poétiques et de poèmes scaldiques et eddiques.
<i>Grimnismál</i>	Sigurðsson ⁹⁵⁸	VI	Les dits de Grímnir Óðinn, sous un déguisement, se fait appeler Grímnir et se rend à la cour du roi Geirrod. À la suite de huit nuits de torture, Óðinn récite un poème où il fait état de sa connaissance de la mythologie, maudit le roi Geirrod et annonce que son fils Agnar règnera dorénavant.

⁹⁵⁶ SNORRI STURLUSON, 1982/1988.

⁹⁵⁷ SNORRI STURLUSON, 1998.

⁹⁵⁸ GÍSLI SIGURÐSSON, 1998.

Titre	Édition	Langue originale	Résumé du contenu des textes
<i>Hárbarðsljóð</i>	Sigurðsson	VI	Le chant de Harbard Bataille verbale entre Óðinn et Þórr où l'un et l'autre tente de prouver son propre courage et ses qualités masculines tout en démontrant la lâcheté, la paresse et les manières efféminées de l'autre.
<i>Hávamál</i>	Sigurðsson	VI	Les dits du Très Haut Poème eddique au sujet de différents types de sagesse et de connaissance. La première partie est une série de recommandations au sujet du comportement social. La cinquième partie concerne l'acquisition des runes et des chants magiques par Óðinn.
<i>Helgakviða Hundingsbana II</i>	Sigurðsson	VI	Deuxième poème d'Helgi Hundingsbani (« meurtrier de Hunding ») Poème héroïque racontant comment la valkyrja Sigrún s'est alliée au héros Helgi et comment ce dernier a utilisé cette alliance afin de gagner une bataille.
<i>Hyndluljóð</i>	Sigurðsson	VI	Le chant de Hyndla Deux poèmes en un seul. La partie principale raconte comment Freyja a protégé Óttar afin qu'il gagne son héritage contre Angantyr.
<i>Lokasenna</i>	Sigurðsson	VI	La querelle de Loki Poème eddique où Loki insulte et met au jour les défauts de chacun des dieux et chacune des déesses présents lors d'un banquet chez Ægir.
<i>Oddrúnargrátr</i>	Sigurðsson	VI	Les lamentations d'Óddrún Après avoir aidé Borgný à accoucher, Óddrún raconte sa vie.
<i>Sigrdrífumál</i>	Sigurðsson	VI	Le lai de Sigrðrifa Après avoir réveillé la valkyrja Sigrðrifa, celle-ci initie Sigurðr aux secrets des runes et des charmes et lui donne 11 conseils.
<i>Skírnismál</i>	Sigurðsson	VI	Les dits de Skirnir Après que Freyr s'est assis sur Hlíðsjálf (le siège d'Óðinn), qu'il a vu la géante Gerðr et en est tombé amoureux, son serviteur Skirnir est chargé de la convaincre de rencontrer Freyr et de l'épouser.

Titre	Édition	Langue originale	Résumé du contenu des textes
<i>Völuspá</i>	Sigurðsson	VI	La prophétie de la voyante Poème eddique racontant les débuts et la fin du monde, sous forme de prophétie à l'intention d'Óðinn.
<i>Þrymskviða</i>	Sigurðsson	VI	Le poème de Þrymr Poème eddique racontant comment Þórr a récupéré son marteau volé par le géant Þrymr.

Textes historiques, pseudo-historiques et légendaires

Titre	Édition	Langue originale	Résumé du contenu des textes
<i>Darðarljóð</i>	Finnur Jónsson ⁹⁵⁹	VI	Poème racontant comment des valkyrjur ont tissé la toile d'un combat avant que celui-ci ait lieu.
<i>Eiríkr rauða saga</i>	Kunz ⁹⁶⁰	VI	La saga d'Érik le Rouge , Chapitre 4 L'un des récits les plus connus d'une séance de <i>seiðr</i> au Groenland, vers l'an mil. La <i>seiðkona</i> est Þorbjörg lítilvölva (petite prophétesse).
<i>Fostbræðr saga</i>	Icelandic Saga Database ⁹⁶¹	VI	La saga des frères jurés Saga islandaise racontant les aventures et les actions de deux frères jurés, Þorgeir et Þormóðr, en Islande et hors de l'île.
<i>Sörla þáttur</i>	Netútgáfan ⁹⁶²	VN	La première partie de ce récit concerne la manière avec laquelle Freyja a acquis le collier des Brisingar.

⁹⁵⁹ FINNUR JÓNSSON et FISKE ICELANDIC COLLECTION, *Carmina scaldica : udvalg af norske og islandske skjaldekivad*, 2. gennemsete udg. ed., København, G. E. C. Gad, 1929.

⁹⁶⁰ KUNZ, « Eirik the Red's Saga ».

⁹⁶¹ ICELANDIC SAGA DATABASE, *Fóstbræðr saga*, http://sagadb.org/fostbraedra_saga.

⁹⁶² NETÚTGÁFAN, *Sörla þáttur eða héðins saga ok högna*.

Titre	Édition	Langue originale	Résumé du contenu des textes
<i>Gesta Danorum</i>	Ellis Davidson et Fisher ⁹⁶³	Latin	La geste des Danois Récit en neuf livres de l'histoire mythique des Danois.
<i>Haralds saga hins hárfagra</i>	N. Linder et H. A. Haggson ⁹⁶⁴	VI	La saga d'Harald à la Belle Chevelure Inclut un chapitre où deux hommes vont chercher une femme (Gunnhildr)
Lois			
Titre	Édition	Langue originale	Résumé du contenu des textes
Grágás	Karlsson, Sveinsson et Árnason ⁹⁶⁵	VI	Littéralement : L'oise grise Livre des lois islandaises des XIIe-XIIIe siècles. En vieil islandais. Il existe deux manuscrits majeurs : le Konungsbók et le Staðarhólsbók, de compositions différentes. Les manuscrits comportent des lois chrétiennes et civiles (en particulier au sujet de l'héritage et du mariage).
Gulapíng	Flom ⁹⁶⁶	VN	Livre des lois norvégiennes du XIIIe siècle. En vieux norrois, un dialecte différent du vieil islandais.

La liste provient de notre thèse de maîtrise, avec quelques ajustements pour cette thèse.⁹⁶⁷

⁹⁶³ SAXO GRAMMATICUS, 1979-1980/2006.

⁹⁶⁴ STURLUSON, SNORRI, N LINDER, et H. A. HAGGSON, *Heimskringla eða Sögur Noregs Konunga Snorra Sturlusonar. I-III*, 3 vols., Upsala 1870-72.

⁹⁶⁵ GUNNAR KARLSSON, KRISTJÁN SVEINSSON, et MÖRÐUR ÁRNASON, 1992/2001.

⁹⁶⁶ FLOM, GEORGE T. et KONGELIGE BIBLIOTEK (DENMARK), *The Old Norwegian General Law of the Gulathing According to Codex Gl. k. s. 1154 Folio, Urbana (IL)*, The University of Illinois, 1937.

⁹⁶⁷ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... », xiv et 141-143.

4. Références mythologiques

Tableau 6.1 — Résumé des attributs des personnages mythologiques importants

Personnages mythologiques	Attributs		
	Animaux et personnages	Objets	Autres caractéristiques
Óðinn	Cheval à huit pattes Sleipnir Corbeaux Huginn et Muninn Loups Geki et Freki Épouse : Frigg	Lance Gungnir Siège Hliðskjálf Halle Valhøll	Absence d'un œil
Tórr	Boucs Tanngnjóstr et Tanngrisnir Serviteurs : Þjalfi et Röskva Épouse : Sif	Marteau Mjöllnir Ceinture de force Gants de fer Corne pour boire Domaine Þrúðheimr ou Þrúðvangar Halle Bilskírnir	Barbe et cheveux roux Yeux rougeoyants
Freyr	Sanglier aux soies d'or Gullinbursti Épouse : la géante Gerðr	Bateau Skiðbladnir Halle ...	Dieu de la fertilité
Freyja	Deux gros chats Sanglier Hildisvíni Époux : Óðr	Brísingamen Larmes d'or rouge Halle Folkvangr	Déesse de la fertilité
Frigg	Mère de Baldr Époux : Óðinn Chambrière : Fulla	Coffret dont s'occupe Fulla Halle Fensalir	
Valkyries		Armes, bouclier et armure Contenant pour boire (?)	Femmes Servent les hommes dans la Valhøll Choisissent ceux qui vont mourir au combat

D'après Leduc, Lindow, Renaud, Snorri Sturluson et Gísli Sigurðsson.⁹⁶⁸

⁹⁶⁸ LEDUC, « Interprétation d'artefacts anthropomorphiques... »; LINDOW, 2001; RENAUD, 1996; SNORRI STURLUSON, 1982/1988; SNORRI STURLUSON, 1998; GÍSLI SIGURÐSSON, 1998.

Tableaux généalogiques par région cosmologique

Légende

Formatage	Signification
MONDE	monde
LIEU	halles, lieux de rencontres, maisons
Æsir	dieux Ases
Vanir	dieux Vanes
Jötnar	géants
Humains	humains
Dvergar	nains
Autres êtres	Nornir, Dísir, Valkyrjur, Álfar, etc.
<i>Attributs</i>	animaux, objets, etc., liés aux personnages

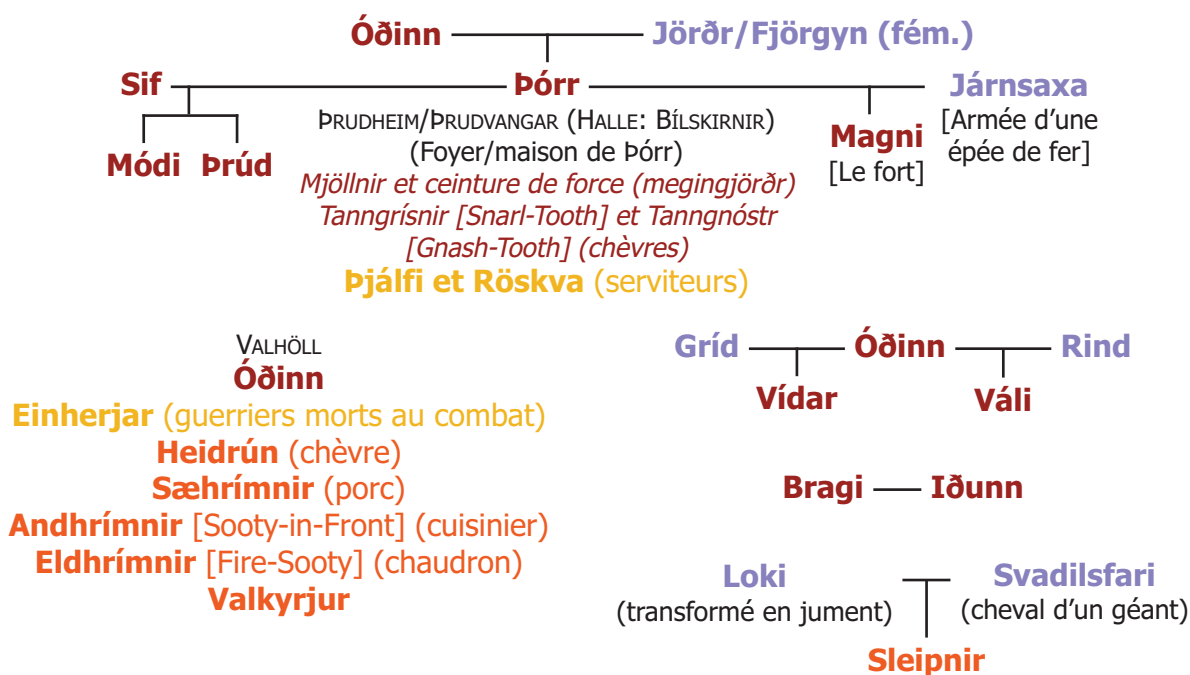
ÁSGARÐR

Æsir (sg. áss) et ásynjur (sg. ásyngja)



Autres noms de Frigg (ou ses servantes)

Fulla **Syn** **Lofn** **Hlín** **Vár**
Sjöfn **Vör** **Sága** **Gná**



ÍDAVÖLL
(plaine où ont lieu les assemblées des Æsir)
GLADSHEIM
(Hall sur Idavöll)
VINGÓLF
(Temple près de Gladsheim)

Loki — **Sigyn**
|
Fenrir
Gleipnir (lien qui
attache Fenrir)

Nari/Narfi Váli

Hymir
|
Týr

Heimdall
HIMINBJÖRG
Gjallarhorn
BIFRÖST

Nornir
URDARBRUNNR
(Well of Urðr)
Urðr (passé)
Verdandi (présent)
Skulð (avenir)

Dísir

Hermód

VANAHEIM
Vanir

Skaði — **Njörðr**
|
Gerdr — **Freyr** — **Freyja** — **Óðr**
|
Fjölfnir? *Gullinborsti ou Slíðrugtanni* **FÓLKVANGR**
cf. *Ynglinga* (sanglier) *Hildisvíni* (sanglier)
saga *Skiðbladnir* (bateau) *Brísingamen* (collier)
Skírnir (serviteur) *Chariot tiré par deux chats*
Selon la *Grímnismál* (str. 5): *Larmes d'or*
habite Álfheim *Manteau de plumes*
La moitié des guerriers morts au combat

ALFHEIM

Álfar (elfes de lumière)

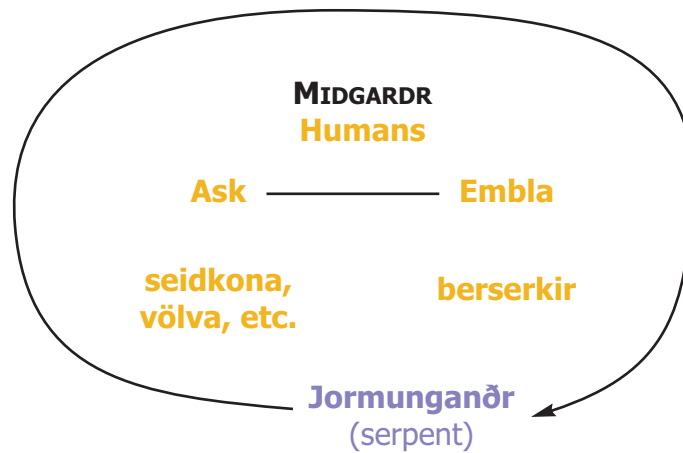
Völunðr [Prince des elfes]

forgeron

(peut aussi être un nain)

Dáin

(dans le *Hávamál*, str. 143)



NIDAVELLIR

Dverggar

(sous la terre ou dans le roc)

Fjalar et Galarr

Ont tué Kvasir et ont utilisé son sang pour faire
l'hydromel de la poésie

Fils d'Ívaldi

Ont fabriqué les cheveux d'or de Sif,
Skíðblaðnir et Gungnir

Brísingar

Ont fabriqué le collier de Freyja

Brokk et Eitri

Ont fabriqué Gullinborsti, Draupnir et Mjöllnir

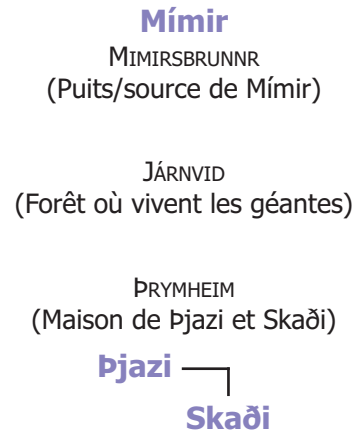
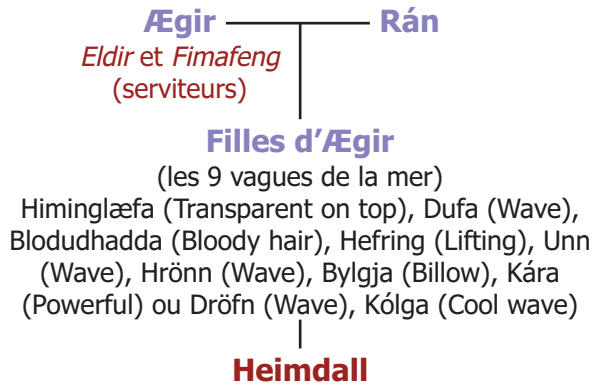
dans Snorri:

Nordri [Nord], **Sudri** [Sud],

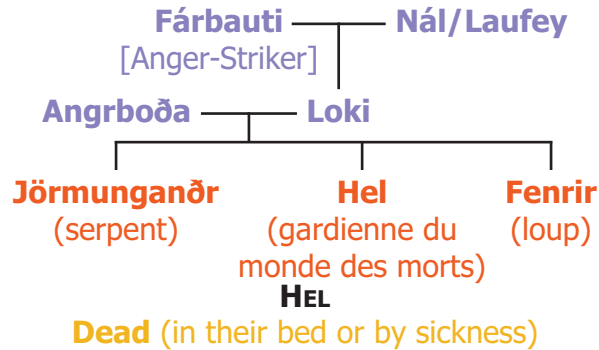
Austri [Est], **Vestri** [Ouest]

sont les 4 piliers qui soutiennent le ciel

JÖTUNHEIMAR/UTGARÐR Jötnar (géants)



Famille de Loki et Angrboða



Hel (gardienne du monde des morts)
Fille de Loki et Angrboða

GJALLARBÜ
Pont que les morts doivent traverser
pour entrer dans Hel

Naglfar
Bateau fait des ongles des morts
Il emmènera les morts en Ásgarðr au Ragnarök

NÁGRIND [CORPSE-GATE]
Une des portes de Hel

NÍÐAFJÖLL
Nidhögg

SVARTALFHEIMR
Álfar noirs

Seul Snorri mentionne Svartalfheimr

NIFLHEIM

Terre des morts/de la glace

SOURCE DE HVERGELMIR

au milieu de Niflheimr, source des Élivagar :

Svöl [Cool]

Gunnprá [Battle-pain]

Fjörm [Rushing]

Fimbulpul [Mighty-wind or Mighty-speaker]

Slíd [Dangerous]

Hríd [Storm]

Sylg [Slurp]

Ylg [She-wolf]

Víd [Wide]

Leipt [Flash]

5. Tableau de parenté des Sâmes

Termes désignant les liens de parenté consanguine chez les Lapons de Kautokeino (Norvège)

	Côté paternel				Côté maternel						
Génération de nos grands-parents	grands-mères et grands-tantes ak'ko										
	grands-pères et grands-oncles ag'ga										
Génération de nos parents	cousine siessa	cousin (aîné) aekke	oncle (aîné) aekke	tante siessa	père acce	=	mère aed'ni	oncle aeno	tante (aînée) goaske	cousin aeno	cousine (aînée) goaske
		cousin (cadet) cæcce	oncle (cadet) cæcce						tante (cadette) muotta		cousine (cadette) muotta
Notre propre génération	cousin vil-bælle	frère viel'ija	épouse æmed	=	soi, si on est un homme ised	=	soi, si on est une femme æmed	époux ised	frère viel'ija	cousin vil-bælle	
	cousine oarbmaelle	soeur oab'ba							soeur oab'ba	cousine oarbmaelle	
Génération de nos enfants	enfants de ses frères et de ses cousins aînés cæcceb	enfants de ses frères et de ses cousins cadets ækket	enfants de ses sœurs et de ses cousines næppe	ses fils bardne	ses filles nieidâ	enfants de ses frères et de ses cousins siessal	enfants de ses sœurs et de ses cousines aînées muottal	enfants de ses sœurs et de ses cousines cadettes goas'ket			
Génération de nos petits-enfants	si on est un homme, ses petits-enfants ag'gob				si on est une femme, ses petits-enfants ak'kob						

Bibliographie

AAKJÆR, S. «Hilla, Hleiðra og Skialf», dans *Studier tilegnede Verner Dahlerup paa femoghalvfjerdsdaarsdagen den 31. oktober, 1934*, édité par Verner Dahlerup et Danske folkemaal., København, Universitetsforlaget i Aarhus, 1934, p. 52-62.

ABBON, ET HENRI WAQUET. *Le Siège de Paris par les Normands : Poème du IX^e siècle*, traduit par Henri Waquet, Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, édité par Louis Halphen, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1964, 2e édition.

ADAMUS BREMENSIS. «Descriptio insularum aquilonis», dans *Adami Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum ex recensione Lappenbergii*, Hannoverae, Impensis bibliopolii Hanhniani, 1876, p. 153-191.

AHLBÄCK, TORE. *Saami Religion : Based on Papers Read at the Symposium on Saami Religion, Held at Abo, Finland, on the 16th-18th of August, 1984*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987.

———. *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-names : Based on Papers Read at the Symposium on Encounters Between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names Held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, Åbo, Finlande et Stockholm, Suède, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History; Distributed by Almqvist & Wiksell International, 1990.

AHLBÄCK, TORE, ET JAN BERGMAN. *The Saami Shaman Drum : Based on Papers Read at the Symposium on the Saami Shaman Drum Held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis., Åbo, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1991.

ALMQVIST, BO. «I marginalen til *Sejd*.», dans *Sejd : och andra studier i nordisk själsuppfattning*, édité par Dag Strömbäck, Bo Almqvist, Gertrud Gidlund et Hans Mebius, Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, Hedemora, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Gidlunds förlag, 2000, p. 237-272.

ANDERSSON, STEFAN. "Seijd, shamanism och Eddan: en religionsfenomenologisk studie av sejd i fyra dikter ur Den poetiska Eddan", Uppsala, Université d'Uppsala, 1997.

AULD, RICHARD L. «The Psychological and Mythic Unity of the God Óðinn». *Numen* 23, no. 2 (1976), 145-160.

BÄCKMAN, LOUISE. «The Akkas: A Study of Four Goddesses in the Religion of the Saami (Lapps)», dans *Current progress in the methodology of the science of religions*, édité par Witold Tyloch, Polskie Towarzystwo Religioznawcze. et International Association for the History of Religions. Methodological Conference, Warsaw, Polish Scientific Publishers, 1984, p. 31-39.

BÄCKMAN, LOUISE, ET ÅKE HULTKRANTZ. *Studies in Lapp Shamanism*, Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1978.

———. *Saami Pre-Christian Religion : Studies on the Oldest Traces of Religion Among the Saamis*, Acta Universitatis Stockholmiensis Stockholm studies in comparative religion, Stockholm, Universitet Stockholms : Distributed by Almqvist & Wiksell International, 1985.

BARNES, MICHAEL P., ET ANTHONY FAULKES. *A New Introduction to Old Norse*, London, Viking Society for Northern Research, University College, 1999.

BASTIDE, ROGER. *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1967.

BATELY, JANET, ET ANTON ENGLERT. *Ohthere's Voyages : A Late 9th-Century Account of Voyages Along the Coasts of Norway and Denmark and its Cultural Context* [en English with Anglo Saxon extracts], Maritime Culture of the North, Roskilde, Viking Ship Museum, 2007.

BEGUM, SAJELI, BHAGAWATI SAXENA, MADHUR GOYAL, ET AL. «Study of Anti-inflammatory, Analgesic and Antipyretic Activities of Seeds of Hyoscyamus Niger and Isolation of a New Coumarinolignan». *Fitoterapia* 81 (2010).

BEK-PEDERSEN, KAREN. *The Norns in Old Norse Mythology*, Edinburgh, Dunedin, 2011.

BELL, CATHERINE M. *Ritual theory, ritual practice*, New York, Oxford University Press, 1992.

BLAIN, JENNY. *Nine Worlds of Seid-magic : Ecstasy and Neo-shamanism in Northern European Paganism*, Londres et New York, Routledge, 2001.

BODIN, JEAN. *De la démonomanie des sorciers*, A Paris: Chez Jacques dv-Puys, 1587.

BOURDIEU, PIERRE. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, Genève, Droz, 1972.

BOURGUIGNON, ERIKA. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus, Ohio State University press, 1973.

BOYER, RÉGIS. *Les Vikings et leur civilisation : problèmes actuels : rapports scientifiques*, Bibliothèque arctique et antarctique, Paris, Mouton, 1976.

- . *La religion des anciens scandinaves : Yggdrasill*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1981.
- . *Le monde du double : la magie chez les anciens Scandinaves*, L'Ile verte, Paris, Berg international, 1986.
- . *Moeurs et psychologie des anciens islandais d'après les « Sagas de contemporains »*, Paris, Éditions du Porte-Glaive, 1986.
- . *Le Christ des barbares : le monde nordique (IXe-XIIIe s.)*, Jésus depuis Jésus, Paris, Editions du Cerf, 1987.
- . *L'Edda poétique*, L'Espace intérieur, Paris, Fayard, 1992.
- . *La vie quotidienne des Vikings, 800-1050*, Paris, Hachette, 1992.
- . *La mort chez les anciens Scandinaves*, Vérité des mythes, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- . *Livre de la colonisation de l'Islande : selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, traduit de l'islandais ancien, annoté et commenté par Régis Boyer, Miroir du Moyen Âge, Turnhout, Brepols, 2000.
- . *L'Islande médiévale*, Guide Belles lettres des civilisations, Paris, Belles lettres, 2001.
- . *Les Vikings : histoire et civilisation*, Pour l'histoire, Paris, Perrin, 2002.
- BROADBENT, NOEL, ET JAN STORÅ. *Lapps and Labyrinths : Saami Prehistory, Colonization and Cultural Resilience*, Washington, DC, Arctic Studies Center : Smithsonian Institution Scholarly Press, 2010.
- BUCHHOLZ, PETER. «Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung», Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1968.
- . «Shamanism: the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition». *Mediaeval Scandinavia* 4 (1971), p. 7-20.
- CLEASBY, RICHARD, WILLIAM A. CRAIGIE, ET VIGF SSON GUDBRANDUR. *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- CLEMENTS, JONATHAN. *A Brief History of the Vikings : The Last Pagans or the First Modern Europeans?*, New York, Carroll & Graf Publishers, 2005.
- CLOVER, CAROL J. «The Politics of Scarcity : Notes on the Sex Ratio in Early Scandinavia». *Scandinavian Studies* 60, no. 2 (1988), 147-188.
- . «Regardless of Sex : Men, Women and Power in Early Northern Europe». *Speculum* 68 (1993), p. 393-387.

CLOVER, CAROL J., ET JOHN LINDOW. *Old Norse-Icelandic Literature : A Critical Guide*, Islandica, Ithaca, Cornell University Press, 1985/2005.

CLUNIES ROSS, MARGARET. *Prolonged Echoes : Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Viking collection, Odense, Odense University Press, 1994.

DE FÉLICE, PHILIPPE. *Poisons sacrés, ivresses divines : essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1970.

DE LAGUNA, FREDERICA. *Under Mount Saint Elias: the History and Culture of the Yakutat Tlingit*, Smithsonian contributions to anthropology, 3 vols, Washington, Smithsonian Institution Press; for sale by the Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off., 1972.

DE VRIES, JAN. «Ginungagap». *Acta Philologica Scandinavica* 5 (1931), p. 41-66.

DENNIS, ANDREW, PETER GODFREY FOOTE, ET RICHARD PERKINS. *Laws of Early Iceland : Grágás, the Codex Regius of Grágás, With Material From Other Manuscripts*, University of Manitoba Icelandic Studies., Winnipeg, Canada, University of Manitoba Press, 1980.

Dictionnaire Quillet de la langue française. 20 vols, Paris, Librairie Aristide Quillet, n/d.

DILLMANN, FRANÇOIS-XAVIER. *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*, Acta academiae regiae Gustavi Adolphi, Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006.

DOUGLAS, MARY. *Purity and danger : an analysis of the concepts of pollution and taboo*, London and New York, Routledge Classics, 1966/2008.

———. *Natural symbols : explorations in cosmology*, London and New York, Routledge Classics, 1970/2003.

DUBOIS, THOMAS A. *Nordic Religions in the Viking Age*, The Middle Ages Series, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

———. *An Introduction to Shamanism*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2009.

DUMÉZIL, GEORGES. *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus, Bruxelles, Latomus, 1958.

———. *Les Dieux des Germains : essai sur la formation de la religion scandinave*, Mythes et religions, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

———. *Du mythe au roman : la Saga de Hadingus et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

DURKHEIM, ÉMILE. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, CNRS Éditions, 1968/2007.

EBDRUP, NIELS. «Legendary Viking Town Unearthed», Science Nordic,
<http://sciencenordic.com/legendary-viking-town-unearthed>.

EDSMAN, CARL-MARTIN. *Jägaren och makterna : samiska och finska björnceremonier*, Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala Ser C,, Uppsala, Dialekt- och folkminnesarkivet, 1994.

EDSMAN, CARL MARTIN. «Återspeglar Völuspá 2:5-8 et schamanistiskt ritual eller en keltisk åldersvers?». *Arkiv för nordisk filologi* 63 (1949), p. 1-54.

Egils saga Skalla-Grímssonar. http://heimskringla.no/wiki/Egils_saga_Skalla-Grímssonar.

ELIADE, MIRCEA. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1983.

ELLIS DAVIDSON, HILDA. *Roles of the Northern Goddess*, London; New York, Routledge, 1998/2005.

ELLIS DAVIDSON, HILDA RODERICK. *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York, Greenwood Press, 1943/1968.

———. *Gods and Myths of Northern Europe*, Pelican Books, Vol. A670, Baltimore, Penguin Books, 1964/1990.

———. *The Battle God of the Vikings*, G. N. Garmonsway Memorial Lecture, York [Eng.], Centre for Medieval Studies, University of York, 1972.

———. «Hostile Magic in the Icelandic Sagas», dans *The Witch Figure*, édité par Katharine Mary Briggs et Venetia Newall, London; Boston, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 20-41.

———. *The Journey to the Other World*, Mistletoe Books, no. 2., Ipswich, Published by D. S. Brewer and Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., for the Folklore Society, 1975.

———. *The Viking Road to Byzantium*, London, G. Allen & Unwin, 1976.

———. *Myths and Symbols in Pagan Europe : Early Scandinavian and Celtic Religions*, Syracuse, Syracuse University Press, 1988.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937.

———. *Social anthropology and other essays, combining Social anthropology and Essays in social anthropology*, Free Press paperback, New York, Free Press of Glencoe, 1964.

EWING, THOR. *Viking Clothing*, Stroud, Tempus, 2006.

FALKENBERG, J. «Slektskapssystemet hos Snåsasamene», dans *Studia Septentrionalia*, V, Oslo, 1953.

FELLMAN, JAKOB ESAIAKSENPOIKA. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken : första och andra året*, [S.l.], H. Schildts förlag, 1977.

FINNUR JÓNSSON. «Um galdra, seið, seipmenn og völur», dans *Þrjár ritgjördir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsted*, édité par Finnur Jónsson, Valtý Guðmundsson et Boga Th. Melsteð, Copenhagen, Kostað hefur háskólaboksali G.E.C. Gad, 1892.

FINNUR JÓNSSON, ET FISKE ICELANDIC COLLECTION. *Carmina scaldica : udvalg af norske og islandske skjaldekvad*, København, G. E. C. Gad, 1929.

FITZHUGH, WILLIAM W., ELISABETH I. WARD, ET NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY (U.S.). eds. *Vikings : The North Atlantic Saga*. Washington: Smithsonian Institution Press in association with the National Museum of Natural History, 2000.

FJELLSTRÖM, PEHR, ET LOUISE BÄCKMAN. *Kort berättelse om lapparnas björna-fänge, samt deras der wid brukade widskeppelser*, Norrländska skrifter, Umeå, Två förläggare, 1981.

FLECK, JERE. «Óðinn's Self-Sacrifice—A New Interpretation: I: The Ritual Inversion». *Scandinavian Studies* 43, no. 2 (Spring) (1971), 119-142.

———. «Óðinn's Self-Sacrifice—A New Interpretation: II: The Ritual Landscape». *Scandinavian Studies* 43, no. 4 (1971), 385-413.

FLOM, GEORGE T., ET KONGELIGE BIBLIOTEK (DENMARK). *The Old Norwegian General Law of the Gulathing According to Codex Gl. k. s. 1154 Folio*, Urbana (IL), The University of Illinois, 1937.

FORBUS, HENRIC. «Skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom», Chap. V, dans *Källskrifter till lapparnas mytologi*, édité par Edgar Reuterskiöld, Stockholm, Ivar Hæggströms Boktryckeri A.B./Nordiska Museet, 1910, p. 28-41.

FRAZER, JAMES GEORGE. *The golden bough : a study in magic and religion*, New York, Macmillan, 1951.

FRITZNER, J. «Lappens Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro.». *Historisk tidsskrift : udgivet af Den norske historiske forening* 4 (1877), p. 135-217.

GANANDER, HENRICUS. *Grammatica Lapponica, linguae europearum prope antiquissimae, solidam planamque viam Genium linguae Lapponicae addiscere desideranti Monstrans : Opera et studio*, Holmiae, consensu et cura Directorum, typis Laurent Salvii, 1743.

GEERTZ, CLIFFORD. *The interpretation of cultures; selected essays*, New York, Basic Books, 1973/2000.

GEIR T. ZOËGA. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Medieval Academy Reprints for Teaching, Toronto, Published by University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, 2004.

GENNEP, ARNOLD VAN. *Les rites de passage; étude systématique des rites*, Paris, A.E.J. Picard, 1981.

GÍSLI PÁLSSON. «The Name of the Witch: Sagas, Sorcery and Social Context», dans *Social Approaches to Viking Studies*, édité par Ross Samson, Glasgow, Cruithne Press, 1991, p. 157-168.

GÍSLI SIGURÐSSON. *Eddukvæði*, Reykjavík, Mál og menning, 1998.

GJESSING, GUTORM. *Changing Lapps; A Study in Culture Relations in Northernmost Norway*, Monographs on social anthropology,, London,, London School of Economics and political Science., 1954.

GLOSECKI, STEPHEN O. *Shamanism and Old English Poetry*, Garland Reference Library of the Humanities, New York, Garland, 1989.

GOFFMAN, ERVING. *Interaction Ritual : Essays on Face-to-face Behavior*, New York, Pantheon Books, 1967.

GOULET, JEAN-GUY A. «Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Visions du monde et principes épistémologiques sous-jacents», dans *Rêver la culture*, Anthropologie et Sociétés, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval, 1994, p. 59-74.

GRAHAM-CAMPBELL, JAMES. *The Viking World*, London, F. Lincoln, 1980/1989.

GRAMBO, RONALD. «En seidkvinne på Grønland. Noen tanker om et avsnitt i Eiriks saga rauda», [en English and Norwegian.]. *Middelalderforum* 9, no. 3/4 (1984), p. 56-69.

———. «Problemer knyttet til studiet av seid: en programerklæring», dans *Nordisk Hedendom: Et symposium*, édité par Ulf Drobin, Gro Steinsland, Preben Meulengracht Sørensen et Juha Pentikäinen, Odense (Denmark), Odense Universitetsforlag, 1991, 386.

GRÄSLUND, ANNE-SOFIE. «The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence», Chap. 30, dans *The Cross Goes North : Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, édité par Martin O. H. Carver, Woodbridge, Suffolk, UK and Rochester, NY, York Medieval Press and Boydell & Brewer, 2003, p. 483-496.

GRIMES, RONALD L. *Beginnings in ritual studies*, Studies in comparative religion, Columbia, S.C., University of South Carolina Press, 1995.

GRIMM, JACOB. *Teutonic Mythology*, traduit par James Steven Stallybrass, 4 vols, New Gloucester, Mass., P. Smith, 1976.

GUÉDON, MARIE-FRANÇOISE. *Le rêve et la forêt : histoires de chamanes nabesna*, Saint-Nicolas, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

GUNNAR KARLSSON, KRISTJÁN SVEINSSON, ET MÖRÐUR ÁRNASON. *Grágás : lagasafn íslenska þjóðveldisins*, Reykjavík, Mál og menning, 1992/2001.

GUNNELL, TERRY. *The Origins of Drama in Scandinavia*, Woodbridge [U.K.] et Rochester, N.Y., D.S. Brewer et Boydell & Brewer, 1995.

———. «The Season of the Dísir: The Winter Nights and the Dísarblót in Early Scandinavian Belief». *Cosmos* 16, no. 2 (2000/2005), 117-149.

HÆTTA, ODD MATTIS. *The Sami. An Indigenous People of the Arctic*, traduit par Ole Peter Gurholt, Karasjok, Davvi Girji o.s., 1996, 76 p.

HALLOWELL, A. IRVING. «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere». *American Anthropologist* 28, no. 1 (jan.-mars 1926) (1926), p. 1-175.

HAMAYON, ROBERTE. *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Mémoires de la Société d'ethnologie, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

———. «Le sens de l'« alliance » religieuse : « Mari » d'esprit, « femme » de dieu». *Anthropologie et Sociétés* 22, no. 2 (1998), p. 25-47.

———. «L'« alliance » religieuse, manière de socialiser le monde : éclairages judéo-chrétiens sur le « mariage chamanique » sibérien». *Anthropologie et Sociétés* 31, no. 3 (2007), 65-85.

HAMMOND, H. *Den nordiske missions-historie i Norlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse fra forste Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727 da ... Thomas von Westen ... dode tilligemed denne udodelige Mands Levnetsbeskrivelse, samt Anhang, etc.*, 1 vols, Kjøbenhavn 1787.

HARNER, MICHAEL J. *The Way of the Shaman*, San Francisco, Harper & Row, 1990.

HARUZIN, NIKOLAJ. *Russkie lopari. Očerki prošlago i sovremennago byta*, Imp Moskov Univ : Etnograficeskago Otdela : Trudy, Moskva, A.A. Levenson, 1890.

HAUGEN, EINAR. «The Edda as Ritual : Odin and his Masks», dans *Edda : A Collection of Essays*, edited by Robert James Glendinning et Haraldur Bessason Winnipeg, Manitoba: University of Manitoba Press, 1985.

HAYWOOD, JOHN. *The Penguin Historical Atlas of the Vikings*, London et New York, Penguin Books, 1995, 144 p.

———. *Encyclopaedia of the Viking Age*, London, Thames & Hudson, 2000.

HEDEAGER, LOTTE. *Iron Age Myth and Materiality : An Archaeology of Scandinavia, AD 400-1000*, Londres et New York, Routledge, 2011.

HERMANN PÁLSSON. *Úr landnorði : samar og ystu rætur íslenskrar menningar* [en Summary in English.], Studia Islandica = Íslensk fræði, Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 1997.

HÖFLER, OTTO. *Kultische geheimbünde der germanen*, Frankfurt am Main, M. Diesterweg, 1934.

———. *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, Wien, Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1973.

HÖGSTRÖM, PEHR. *Beskrifning öfwer de til Sweriges krona lydande lapmarker : innehollande kort underrättelse så wål om landets belägenhet och beskaffenhet i gemen, som des inwånares tilstånd och husholdning, deras seder, maner och lefnadsart, samt laster och widskepelse, m.m.*, Stockholm, Tryckt med Lars Salvii egen kostnad, 1747.

HOWARD, MICHAEL C. *Contemporary cultural anthropology*, New York, NY, HarperCollins College Publishers, 1993.

HULTKRANTZ, ÅKE. «La religion des Lapons», Chap. Troisième partie, dans *Les religions arctiques et finnoises : Sibériens, Finnois, Lapons, Esquimaux*, édité par Ivar Paulson, Åke Hultkrantz et Karl Jettmar, Paris, Payot, 1965, p. 267-285.

IBN FADLĀN, AHMAD. «Récit de voyage (*Risāla*)», dans *Voyageurs arabes*, édité par Paule Charles-Dominique, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1995, p. 25-67.

ICELANDIC SAGA DATABASE. *Fóstbræðr saga*. http://sagadb.org/fostbraedra_saga.

———. *Laxdæla saga*. http://www.sagadb.org/laxdaela_saga.

INGOLD, TIM. *The Perception of the Environment : Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres et New York, Routledge, 2000.

JARAUSCH. «Der Zauber in den Isländersagas». *Zeitschrift für Volkskunde* 1929 (1930), p. 237-268.

JESCH, JUDITH. *Women in the Viking Age*, Woodbridge, Suffolk [England] ; Rochester, N.Y., Boydell Press, 1991.

JESSEN, ERICH JOHAN. «Afhandling om de Norske Finners og Lappers hedenske Religion, med en Tegning af Rune-Bomme», dans *Beskrivelse Over Finmarkens Lapper; Efterord af Asbjørn Nesheim*, édité par Knud Leem, Copenhagen, Rosenkilde og Bagger International Boghandel og forlag, 1767, 82 p.

JOCHENS, JENNY. *Old Norse Images of Women*, Middle Ages Series, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.

«Johan Turi : A Centennial Reflection». *Scandinavian Studies* 83, no. 4 (2011), 479-608.

JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON. *Under the Cloak : A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*, traduit par S. Jónsson Jakob, Reykjavík, Háskólaútgáfan, Félagsvísindastofnun, 1999.

JONES, GWYN. *A History of the Vikings*, Oxford Paperbacks, Oxford et New York, Oxford University Press, 1984.

JUNG, C. G., ET ROBERT ALAN SEGAL. *On Mythology*, Encountering Jung, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998.

KAILO, KAARINA. «From the Unbearable Bond to the Gift Imaginary: Archaic Bear Ceremonials Revisited», dans *Wo(men) and bears : the gifts of nature, culture and gender revisited*, édité par Kaarina Kailo, Toronto, Inanna Publications and Education, 2008, p. 243–315.

KAPLAN, MERRILL. «Once More on the Mistletoe», dans *News From Other Worlds : Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture : In Honor of John F. Lindow*, édité par Merrill Kaplan, Timothy R. Tangherlini et John Lindow, Occasional Monograph Series, Berkeley, North Pinehurst Press, 2012, p. 36-60.

KAPLAN, MERRILL, TIMOTHY R. TANGHERLINI, ET JOHN LINDOW. *News From Other Worlds : Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture : In Honor of John F. Lindow*, Occasional Monograph Series, Berkeley, North Pinehurst Press, 2012.

KARSTEN, RAFAEL. *The Religion of the Samek : Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*, Leiden, E.J. Brill, 1955.

KASTEN, ERICH. «Sāmi Shamanism from a Diachronic Point of View», dans *Shamanism : past and present*, édité par Mihály Hoppál et Otto Von Sadovszky, Budapest et Los Angeles, Ethnographic Institute et International Society for Trans-Oceanic Research, 1989, p. 115-124.

KEHOE, ALICE BECK. *Shamans and Religion : An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Prospect Heights, Ill., Waveland Press, 2000.

KIIL, V. «The Norse Prophetess and the Ritually Induced Prostitution». *Norveg* 9 (1962), p. 159-174.

KIIL, VILHELM. «Hliðskjálf og seiðhjallr». *Arkiv för nordisk filologi* 75 (1960), 84-112.

KROHN, K. «Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie». *Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach und volkskunde* 6 (1906), p. 155-180.

KUHMUNEN, ANNA WESTMAN. *New Perspectives on Sami Bear Ceremonies*, Northern Studies à venir.

KUNIN, DEVRA LEVINGSON, ET CARL LUKE PHELPSTEAD. *A History of Norway, and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, Viking Society for Northern Research text series, London, Viking Society for Northern Research, University College, 2008.

KUNZ, KENEVA. «Eirik the Red's Saga», dans *The Sagas of Icelanders: A Selection*, édité par Jane Smiley et Robert Kellogg, World of the Sagas, New York, London, Victoria (Australia), Toronto, Auckland (New Zealand), Penguin Books, 2000, p. 653-674.

———. «The Saga of the People of Laxardal», dans *The Sagas of Icelanders: A Selection*, édité par Jane Smiley et Robert Kellogg, World of the Sagas, New York,

London, Victoria (Australia), Toronto, Auckland (New Zealand), Penguin Books, 2000, p. 270-421.

KUSMENKO, J. «Jätten Thazi och det saiska elementet i nordisk mytologi», dans *Sápmi Y1K : livet i samernas bosättningsområden för ett tusen år sedan*, édité par Andrea Amft et Mikael Svonni, Umeå, Samiska studier, Umeå univ., 2006, p. 11-28.

KUUSI, MATTI, ET LAURI HONKO. *Sejd och saga : den finska forndiktens historia*, Stockholm, Rabén & Sjögren, 1983.

LÆSTADIUS, LARS LEVI. *Fragments of Lappish Mythology*, traduit par Juha Pentikäinen et K. Börje Vähämäki, Beaverton, Ont., Aspasia Books, 2002.

LARRINGTON, CAROLYN. *The Poetic Edda*, World's Classics, Oxford et New York, Oxford University Press, 1996.

LAVENDA, ROBERT H., ET EMILY A. SCHULTZ. *Core concepts in cultural anthropology*, Boston, McGraw-Hill, 2003.

LECOUTEUX, CLAUDE. *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge : histoire du double*, Paris, Éditions Imago, 1992.

LEDUC, CÉLINE. «Interprétation d'artefacts anthropomorphiques féminins de l'époque des Vikings en fonction de la mythologie islandaise», Thèse (M.A.), Université d'Ottawa, 2008.

LEEM, KNUD. *Beskrivelse Over Finmarkens Lapper; Efterord af Asbjørn Nesheim*, Copenhagen, Rosenkilde og Bagger International Boghandel og forlag, 1767.

LESSA, WILLIAM ARMAND, ET EVON ZARTMAN VOGT. *Reader in comparative religion, an anthropological approach*, New York, Harper & Row, 1965.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Structural anthropology*, 2 vols, New York, Basic Books, 1963.

LEWIS, I. M. «What is a Shaman?», dans *Shamanism in Eurasia*, édité par Mihály Hoppál, Göttingen, Edition Herodot, 1984, p. 3-12.

LEWIS, I. M., ET NORTHROP FRYE. *Ecstatic religion : an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Pelican anthropology library, [Harmondsworth, Eng.], Penguin Books, 1971.

LID, NILS. "Magiske fyrestellinger og bruk", dans *Nordisk kultur*, p. 3-76, Stockholm, A. Bonnier, 1935.

LINDAHL, ERIK, JOHANNES OEHLING, ET JOHAN IHRE. *Lexicon Lapponicum : cum interpretatione vocabulorum Sueco-Latina et indice Suecano-Lapponico ... ; nec non auctum grammatica Lapponica*, Holmiae, Lange, 1780, 796 p.

LINDOW, JOHN. *Handbook of Norse Mythology*, Handbooks of World Mythology, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2001.

- LINDQUIST, IVAR. *Galdrar de gamla germanska trollsångernas stil; undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden*, Göteborgs Högskolas Årsskrift, Göteborg,, Elanders boktryckeri aktiebolag, 1923.
- LÖNNROT, ELIAS. *Le kalevala: épopée populaire finlandaise*, Stock Plus, Paris, Stock, 1978.
- LOT-FALCK, EVELINE. *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, L'Espèce humaine, 9, [Paris], Gallimard, 1953.
- LOT-FALCK, EVELINE, ET RÉGIS BOYER. *Les religions de l'Europe du Nord*, Le Trésor spirituel de l'humanité, Paris, Fayard, 1974.
- LOWIE, ROBERT HARRY. *Indians of the Plains*, Anthropological handbooks, New York, American Museum of Natural History and McGraw-Hill, 1954.
- LUKMAN, N. *Skjoldunge und Skilfinger. Hunnen- und Herulerkönige in Ostnordischer Überlieferung*, Copenhagen, Gyldendal, 1943.
- LUNDIUS, NICOLAUS ANDREAE. *Nicolai Lundii Lappi Descriptio Lepponiae*, Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, Uppsala,, Wretman, 1905.
- LUNDMARK, BO. «Rikjuo-Maja and Silbo-Gåmmoe : Towards the Question of Female Shamanism in the Saami Area», dans *Saami Religion*, édité par Tore Ahlbäck, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987, 158-169.
- LUNDSTRÖM, INGA, ET GUNDULA ADOLFSSON. *Den sterke kvinnen : fra volve til heks*, Stavanger, Norvège, Arkeologisk museum i Stavanger, 1995.
- MABIRE, JEAN. *Légendes de la mythologie nordique*, Saint-Malo, Éditions l'Ancre de Marine, 1999.
- MANKER, ERNST MAURITZ. *Die lappische Zaubertrommel : eine ethnologische Monographie*, Nordiska museet Acta lapponica, 2 vols, Stockholm, Bokförlags Aktiebolaget Thule, 1938.
- MARKALE, JEAN. *La grande déesse : mythes et sanctuaires : de la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*, Spiritualités, Paris, A. Michel, 1997.
- MARMIER, XAVIER. *Lettres sur le nord, Danemark, Suède, Norvège, Laponie et Spitzberg*, Bibliothèque choisie, Paris, H.L. Delloye, 1840.
- MAUSS, MARCEL. *Sociologie et anthropologie*, Quadrige, Paris, Quadrige / PUF, 2003.
- MÉRIOT, CHRISTIAN. *Les Lapons et leur société : étude d'ethnologie historique*, Sciences de l'homme, Toulouse, Privat, 1980.
- . *Tradition et modernité chez les Sâmes*, Paris, Harmattan, 2002.
- MOTZ, LOTTE. «Sister in the Cave: The Stature and the Function of the Female Figures in the Eddas». *Arkiv för nordisk filologi* 95 (1980), p. 168-182.

MUNCH, GERD STAMSØ, OLAV SVERRE JOHANSEN, ELSE ROESDAHL, ET LOFOTR. *Borg in Lofoten : A Chieftain's Farm in North Norway*, Arkeologisk skriftserie ;, Trondheim, Tapir Academic Press, 2003.

MUNDAL, ELSE. *Dating the Sagas: Reviews and Revisions*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2013.

MUSTONEN, TERO, ET KAISU MUSTONEN. *Eastern Sami Atlas*, Vaasa, Finland, Tero Mustonen and Kaisu Mustonen (www.snowchange.org), 2011.

MYERS-MORO, PAMELA, ET JAMES E. MYERS. *Magic, witchcraft, and religion : a reader in the anthropology of religion*, New York, McGraw-Hill, 2010.

NÄSSTRÖM, BRITT-MARI. *Freyja, the Great Goddess of the North*, Lund Studies in History of Religions, Lund, Sweden, Departement of History of Religions, University of Lund, 1995.

———. *Fornskandinavisk religion : en grundbok*, Lund, Studentlitteratur, 2002.

NETÚTGÁFAN. *Sörla þáttur eða héðins saga ok högna*.
<http://www.snerpa.is/net/forn/sorla.htm>.

NEVEUX, FRANÇOIS. *La Normandie des ducs aux rois, Xe-XIIe siècle*, Rennes, Editions Ouest-France, 1998.

NOONAN, THOMAS S. *The Islamic World, Russia and the Vikings, 750-900 : The Numismatic Evidence*, Variorum Collected Studies Series, 1 vols, Aldershot, Hampshire ; Brookfield, Vt., Ashgate, 1998.

NORGET, KRISTIN. *Days of death, days of life : ritual in the popular culture of Oaxaca*, New York, Columbia University Press, 2006.

NORTH, RICHARD. *Heathen Gods in Old English Literature*, Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, Vol. 22, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1997.

OHLMARKS, ÅKE. *Studien zum problem des schamanismus*, Lund,, C. W. K. Gleerup; etc., etc., 1939.

OLAUS MAGNUS. *Historia de gentibus septentrionalibus: Romae, 1555*, Copenhagen,, Rosenkilde & Bagger, 1972.

OLAUS MAGNUS, ET JOHN STREATER. *A compendious history of the Goths, Svvedes, & Vandals, and other northern nations*, London, Printed by J. Streater, and sold by Humphrey Mosely, George Sawbridge, Henry Twiford, Tho. Dring, John Place and Henry Haringman, 1658.

OLSEN, ISAAC. *Om Lappernes Vildfarelser og Overtro*, Vol. II, Trondhjem, Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1910.

OLSEN, MAGNUS. «Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne I». *Revue de l'histoire des religions* 111 (1935), p. 177-221.

———. «Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne II». *Revue de l'histoire des religions* 112 (1935), p. 5-49.

PENNANEN, JUKKA. «Sámi Society and Gender Relations», dans *Circumpolar lives and livelihood : a comparative ethnoarchaeology of gender and subsistence*, édité par Robert Jarvenpa et Hetty Jo Brumbach, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006, pp. 158-185.

PENTAKÄINEN, JUHA. «The Sámi Shaman : Mediator Between Man and Universe», dans *Shamanism in Eurasia*, édité par Mihály Hoppál, Göttingen, Edition Herodot, 1984.

PENTIKÄINEN, JUHA. *Mythologie des Lapons*, Paris et Rovaniemi (Finlande), Imago et Université de Laponie, 2011.

PERRIN, MICHEL. «Quelques relations entre rêve et chamanisme», dans *Rêver la culture*, Anthropologie et Sociétés, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval, 1994, p. 29-42.

———. *Le chamanisme*, Que sais-je, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

PETTERSSON, OLOF. *Jabmek and Jabmeaimo; A Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*, Lunds universitets årsskrift, Lund,, C. W. K. Gleerup, 1957.

PIPPING, ROLF. *Oden i galgen*, Studier i nordisk filologi, Vol. 18:2, Helsinki, Mercator, 1928.

PRICE, NEIL. «What's in a Name ? An Archaeological Identity Crisis for the Norse Gods (and Some of their Friends)», dans *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes and Interactions.*, édité par Catharina Raudvere, Kristina Jennbert et Anders Andrén, Lund (Sweden), Nordic Academic Press, 2006, p. 179-183.

PRICE, NEIL S. «The Viking Way : Religion and War in Late Iron Age Scandinavia», doctoral thesis, Dept. of Archaeology and Ancient History, Uppsala universitet, 2002.

RAPPAPORT, ROY A. *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge studies in social and cultural anthropology, Cambridge, U.K. and New York, Cambridge University Press, 1999.

RASMUSSEN, KNUD. *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, traduit par William Ernest Calvert, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Copenhagen, Gyldendal, 1932.

RAUDVERE, CATHARINA. «*Mara trað hann*. Maragestaltens förutsätningari nordiska förkristna själsföreställningar», dans *Nordisk Hedendom. Et symposium*, édité par Gro Steinsland, Ulf Drobin et Juha Pentikäinen, Odense, Odense Universitetsforlag, 1991, p. 87-102.

———. «Trolldómr in Early Medieval Scandinavia», dans *Witchcraft and Magic in Europe : The Period of the Witch Trials*, édité par Bengt Ankarloo, Stuart Clark et

William Monter, *Athlone history of witchcraft and magic in Europe*, London, Athlone, 2002, xiv, 193 p.

RAUDVERE, CATHARINA, ET FISKE ICELANDIC COLLECTION. *Kunskap och insikt i norrön tradition : mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*, Vägar till midgård, Lund, Nordic Academic Press, 2003.

REDFIELD, ROBERT, RALPH LINTON, ET MELVILLE J. HERSKOVITS. «Memorandum pour l'étude de l'acculturation», dans *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*, édité par Roger Bastide, Robert Redfield, Ralph Linton et Melville J. Herskovits, Bastidiana Hors-série, St Paul de Fourques, Bastidiana, 1998, p. 83-90.

REGNARD, JEAN FRANÇOIS. *Théâtre, suivi de ses Voyages en Laponie, en Pologne, etc. et de la Provence*, Paris, Firm Didot, ressource électronique.

REGNARD, JEAN FRANÇOIS, ET AUGUSTE LEPAGE. *Voyage en Laponie*, Les petits chefs-d'oeuvre, Paris, Librairie des bibliophiles, 1875, ressource électronique.

REICHBORN-KJENNERUD, INGJALD. *Vår gamle trolldomsmedisin*, Skrifter utg av det Norske videnskaps-akademi i Oslo II Hist -filos klasse,, 3 vols, Oslo,, I Kommisjon hos J. Dybwad, 1928.

RENAUD, JEAN. *Les dieux des Vikings*, De mémoire d'homme : l'histoire, Rennes (France), Ed. Ouest-France, 1996.

RENAULD-KRANTZ. *Structures de la mythologie nordique*, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1972.

REUTERSKIÖLD, EDGAR. *Källskrifter till lapparnas mytologi*, Bidrag till Vår Odblings Häfder, Stockholm, Ivar Hæggströms Boktryckeri A.B./Nordiska Museet, 1910, xliv, 121 p.

———. *De nordiska Lapparnas religion*, Populära Etnologiska Skrifter, édité par C.V. Hartman, Stockholm, Cederquists Grafiska Aktiebolag and Riksmuseets Etnografiska Afdeling, 1912, 149 p.

ROESDAHL, ELSE. *The Vikings*, Londres et New York, Penguin Books, 1998.

ROUGET, GILBERT. *Music and trance : a theory of the relations between music and possession*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

RUSSELL, JEFFREY BURTON. *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics, and Pagans*, London, Thames and Hudson, 1980/1997.

RYDING, HÅKAN. «Shamanistic and Post-Shamanistic Terminologies in Saami (Lappish)», dans *Saami Religion*, édité par Tore Ahlbäck, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987, p. 185-207.

———. «The Names of the Saami Thunder-God in the Light of Dialect Geography», dans *Readings in Saami History, Culture, and Language*, édité par Umeå universitet.

Centrum för arktisk kulturforskning, Umeå, Sweden, Center for Arctic Cultural Research, Umeå University, 1992, p. 25-40.

———. *The End of Drum-time : Religious Change Among the Lule Saami, 1670s-1740s*, Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum, Uppsala, Sweden, Almqvist & Wiksell International, 1993.

SALADIN D'ANGLURE, BERNARD. «Penser le « féminin » chamanique, ou le « tiers-sexe » des chamanes inuit». *Recherches amérindiennes au Québec* XVIII, no. 2-3 (1988), p. 19-50.

———. «Frère-lune (Taqqiq), soeur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila)». *Etudes inuit = Inuit studies* 14, no. 1-2 (1990), 75-139.

SALADIN D'ANGLURE, BERNARD, ET FRANÇOISE MORIN. «Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les shipibo d'Amazonie péruvienne et les inuit du Nunavut canadien». *Anthropologie et Sociétés* 22, no. 2 (1998), p. 49-74.

SAMSON, ROSS. *Social Approaches to Viking studies*, Glasgow, Cruithne Press, 1991.

SAMSON, VINCENT. *Les Berserkir : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings, VIe-XIe siècle*, Histoire et civilisations, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011.

SAXO GRAMMATICUS. *The History of the Danes*, traduit par Peter Fisher, 2 vols, Cambridge Eng., D. S. Brewer, 1979-1980/2006.

SCHEFFER, JOHANNES. *The History of Lapland Wherein are Shewed the Original, Manners, Habits, Marriages, Conjurations, &c. of that People*, Oxford, At the Theater in Oxford : And are to be sold by George West and Amos Curtein, 1674.

SCHNURBEIN, STEFANIE VON. «Shamanism in the Old Norse Tradition: A Theory Between Ideological Camps». *History of Religions* 43, no. 2 (2003), 116-138.

SCHØDT, JENS PETER. «The "Fire Ordeal" in the *Grímnismál* - Initiation or Annihilation?». *Mediaeval Scandinavia* 12 (1980), p. 29-43.

———. «The Relation Between the Two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree», dans *The Problem of Ritual*, édité par Tore Ahlbäck, Åbo, Donner Institute, 1993, p. 261-273.

———. «Óðinn – shaman eller fyrstegud?», dans *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte : Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001*, édité par Anders Hultgård, Michael Stausberg, Olof Sundqvist et Astrid van Nahl, Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Berlin et New York, De Gruyter, 2001, p. 562-577.

SKÖLD, PETER. «Saami and Smallpox in Eighteenth-Century Sweden : Cultural Prevention of Epidemic Disease», dans *Northern peoples, southern states : maintaining ethnicities in the circumpolar world*, édité par Robert P. Wheelersburg, Umeå, CERUM, 1996, p. 93-111.

SMILEY, JANE, ET ROBERT KELLOGG, eds. *The Sagas of Icelanders: A Selection*, édité par Örnolfur Thorsson et Bernard Scudder, World of the Sagas. New York, London, Victoria (Australia), Toronto, Auckland (New Zealand): Penguin Books, 2000.

SMITH, W. ROBERTSON. *The religion of the Semites; the fundamental institutions*, New York,, Schocken Books, 1972.

SNORRI STURLUSON. *Edda : Prologue and Gylfaginning*, Oxford and New York, Clarendon Press and Oxford University Press, 1982/1988.

———. *Edda*, traduit par Anthony Faulkes, Everyman Classics, London, Dent, 1987.

———. *Edda : Skáldskaparmál*, traduit par Anthony Faulkes, 2 vols, London, Viking Society for Northern Research, 1998.

SOLANDER, CARL. «Relation om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom», Chap. IV, dans *Källskrifter till lapparnas mytologi*, édité par Edgar Reuterskiöld, Stockholm, Ivar Hæggströms Boktryckeri A.B./Nordiska Museet, 1910, p. 17-27.

SOLEM, ERIK TORALF. *Lappiske rettsstudier*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo, H. Aschehoug, 1933, 342 p.

SOLLI, BRIT. *Seid : myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*, Oslo, Pax, 2002.

SOMMARSTRÖM, BO. «The Saami Shaman's Drum and the Star Horizons», dans *The Saami Shaman Drum : Based on Papers Read at the Symposium on the Saami Shaman Drum Held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988*, édité par Tore Ahlbäck et Jan Bergman, Åbo, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1991, 182 p.

SPIRO, MILFORD. «Religion and the Irrational», dans *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, édité par June Helm, Seattle, Washington, University of Washington Press.

STAEKER, JÖRN. «The Cross Goes North : Christian Symbols and Scandinavian Women», Chap. 29, dans *The Cross Goes North : Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, édité par Martin O. H. Carver, Woodbridge, Suffolk, UK and Rochester, NY, York Medieval Press and Boydell & Brewer, 2003, p. 463-482.

STEIN, REBECCA L., ET PHILIP L. STEIN. *The anthropology of religion, magic, and witchcraft*, Boston, Pearson/A and B, 2008.

STEINSLAND, GRO. «Husfruer, gyðjer og volver», dans *Kvinnernes kulturhistorie*, édité par Kari Vogt, Oslo, Universitetsforlaget, 1985, p. 126-130.

———. «Kvinner og kult i vikingetid», dans *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden tiil reformasjonen : foredrag fra et nordisk kvinnehistorisk seminar i Bergen 3-7 aug. 1983*, édité par R. Andersen, L.H. Domasnes, M. Stefánsson et K. Øye, Bergen, Alvheim & Eide, 1985, 88 p.

STEPHENSON, I. P. *Viking Warfare*, Stoud, Gloucestershire, Amberley Pub., 2012.

STRÖM, FOLKE. *Níð, Ergi and Old Norse Moral Attitudes*, Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies, London, Published for the College by the Viking Society for Northern Research, 1974.

STRÖMBÄCK, DAG. *Sejd : textstudier i nordisk religionshistoria*, Nordiska texter och undersökningar, utgivna i Uppsala av Bengt Hesselman, Stockholm and Copenhagen, H. Geber and Kevin & Munksgaard, 1935.

STRÖMBÄCK, DAG, BO ALMQVIST, GERTRUD GIDLUND, ET HANS MEBIUS. *Sejd : och andra studier i nordisk själsuppfattning*, Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi,, Hedemora, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Gidlunds förlag, 2000.

STRÖMBÄCK, DAG ALVAR, ET PETER GODFREY FOOTE. *The Conversion of Iceland : A Survey*, London, Viking Society for Northern Research, University College, 1975.

STURLUSON, SNORRI, N LINDER, ET H. A. HAGGSON. *Heimskringla eða Sögur Noregs Konunga Snorra Sturlusonar. I-III*, 3 vols, Upsala 1870-72.

SVEINBJÖRN EGILSSON. *Lexicon poëticum antiquæ linguæ Septentrionalis*, Hafniæ, Typis J. D. Qvist, 1860.

TAYLOR, TIMOTHY. «The Gundestrup Cauldron». *Scientific American* 266, no. 3 (

TEDLOCK, BARBARA. «Rêves et visions chez les Amérindiens: « produire un ours »», dans *Rêver la culture*, Anthropologie et Sociétés, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval, 1994, p. 13-27.

THURENIUS, P. «Lapponicus, En kort Berättelse On the widskeppelser, som uthi Åhrsilla Lapmark ännu äro i bruk», dans *Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne*, édité par Isak Fellman, Helsingfors, Finska litteratursällskapets tryckeri, 1910, p. 389-399.

TOLLEY, CLIVE. *Shamanism in Norse Myth and Magic*, FF Communications, 2 vols, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2009.

TORNÆUS, J. I. *Manuale Lapponicum*, Stockholmis 1648.

TORNÆUS, JOHANNES JONAE, ET K. B. WIKLUND. *Johannis Tornæi Berättelse om Lapmarckerna och deras tillstånd*, Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, Uppsala, Tryckt å H. Wretmans tryckeri, 1900.

TURI, JOHAN OLAFSSON. *Récit de la vie des Lapons*, traduit par Christian Mériot, Paris, L'Harmattan, 1974/1997.

TURI, JOHAN OLOFFSSON, PER ASLAKSSON TURI, K. B. WIKLUND, ET EMILIE DEMANT-HATT. *Lappish Texts*, D Kgl danske vidensk selsk Skrifter, 7 række, historisk og filosofisk, København, A.F. Høst & søn, 1918-19.

TURNER, EDITH L. B. *Heart of lightness : the life story of an anthropologist*, New York, Berghahn Books, 2005.

TURNER, VICTOR WITTER. *The forest of symbols; aspects of Ndembu ritual*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1967.

———. *The ritual process: structure and anti-structure*, The Lewis Henry Morgan lectures, New York, Aldine De Gruyter, 1969/2011.

TURNER, VICTOR WITTER, ET INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford and London, Clarendon P. and International African Institute, 1968.

TURVILLE-PETRE, GABRIEL. *Myth and Religion of the North : The Religion of Ancient Scandinavia*, History of Religion, London, Weidenfeld and Nicolson, 1964.

TYLOR, EDWARD B. *Anthropology : an introduction to the study of man and civilization*, New York: D. Appleton and Co., 1891. Electronic Book Nineteenth Century Collections Online.

VAN HAMEL, A. G. «Óðinn Hanging on the Tree». *Acta Philologica Scandinavica* 7 (1933), p. 260-288.

VÉSTEINSSON, ORRI. «The Archaeology of *Landnám*», dans *Vikings : The North Atlantic Saga*, édité par William W. Fitzhugh, Elisabeth I. Ward et National Museum of Natural History (U.S.). Washington, Smithsonian Institution Press in association with the National Museum of Natural History, 2000, 164-174.

VRIES, JAN DE. *Contributions to the Study of Othin*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, Societas i. e. Academia scientiarum fennica, 1931.

———. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden, E. J. Brill, 1962.

WAWN, ANDREW. *The Vikings and the Victorians : Inventing the Old North in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge et Rochester, NY, D.S. Brewer, 2000.

WAX, ROSALIE, ET MURRAY WAX. «The Magical World View». *Journal for the scientific study of religion* 1, no. 2 (1962), p. 179-188.

WEBER, GERD WOLFGANG. *Wyrd / Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur. Bad Homburg v. d. H*, Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Berlin, Zurich, Gehlen, 1969.

WEBER, MAX. *The sociology of religion*, Boston: Beacon Press, 1963.

WINROTH, ANDERS. *The Conversion of Scandinavia : Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*, New Haven, Yale University Press, 2012.

YELLOW WOLF, ET LUCILLUS VIRGIL MCWHORTER. *Yellow Wolf: His Own Story*, 1 vols, Caldwell, Idaho, Caxton, 1940.

ZACHRISSON, INGER. *Lapps and Scandinavians : Archaeological Finds from Northern Sweden*, Early Norrland 10, Stockholm, Kungl. Vitterhets- historie- o. antikvitetsakad. : Almqvist & Wiksell international, distr., 1976.

———. *Möten i gränsland : Samer och germaner i Mellanskandinavien*, Monographs / Statens historiska museum/Stockholm, Stockholm, Statens historiska museum, 1997.