

Georges Condominas
Quelques aspects
du chamanisme
et des cultes
de possession
en Asie du Sud-Est
et dans le monde insulindien

Jusqu'à la parution de *Sociologie et Psychanalyse*, c'est par les *Éléments de sociologie religieuse*, alors la meilleure introduction à cette discipline, que les apprentis ethnologues de ma génération abordaient l'œuvre de Roger Bastide. Ces deux livres illustrent bien deux des principales directions qu'offre celle-ci. Par la grâce du terrain, elles se mêleront et s'épanouiront dans ces deux beaux ouvrages que Roger Bastide a consacrés aux religions d'origine africaine (1960) et en particulier au candomblé (1958) qu'il a observés au Brésil. Une raison personnelle m'a attaché à ces maîtres-livres et à les associer dans mon admiration aux publications dues à deux de nos amis communs, Alfred Métraux et Pierre Verger : un séjour effectué au Togo en 1952-1953 au cours duquel j'avais été fortement attiré par le culte de Xevieso, le *Vodû* de la Foudre.

L'importance des travaux de Roger Bastide sur les cultes de possession, que renforce la récente publication en volume (1972) de plusieurs études qu'il a écrites sur ce sujet selon une perspective plus élargie, m'a semblé justifier la présentation, dans ces *Mélanges* qui lui sont dédiés, de quelques réflexions sur un ensemble de recherches faites sur ce thème par un groupe de chercheurs en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien¹. D'ailleurs, Roger Bastide lui-même s'est intéressé directement à l'un des secteurs abordés par cette réunion d'essais : celui des cultes de possession malgaches et en particulier le *tromba* (1972, p. 72 et pp. 82 *sq.*).

Comme le remarque Pierre Simon (1973, pp. 169*sq.*), il semble que ce soient surtout les domaines africain et afro-américain, pour la possession, et sibérien — auquel il faut ajouter l'américain — pour le chamanisme, qui aient jusqu'ici retenu l'attention des ethnologues. Et pourtant, dès 1887, le grand ethnologue hollandais G.A. Wilken en avait montré l'importance dans l'archipel indonésien.

Comment expliquer le peu d'intérêt montré par les généralistes et comparatistes envers les manifestations de ces phénomènes dans cette aire culturelle² ? Il semble que pendant très longtemps ce soient les recherches orientalistes classiques qui, en privilégiant en Asie du Sud-Est continentale et insulaire l'étude des grandes civilisations dans leurs expressions les plus sophistiquées, appuyées sur des témoignages écrits ou archéologiques (Condominas, 1972 *b*, pp. 5 *sq.*) ont repoussé dans l'ombre les recherches sur les religions populaires. En effet, les

auteurs anciens, source essentielle des orientalistes classiques, ne s'intéressaient qu'aux grandes religions, à l'exposé de leurs doctrines, aux discussions et spéculations qu'elles soulevaient. Les religions populaires, dans lesquelles chamanisme et possession jouent en général un grand rôle, ne pouvaient retenir l'attention des lettrés qui voyaient en elles un agglomérat de superstitions tout juste bonnes pour des paysans ignorant par ailleurs les dogmes auxquels obéissaient les gens civilisés. Quant aux cultes pratiqués par les minorités ethniques, ils méritaient encore moins d'intérêt que les autres activités de ces populations « barbares » ou « sauvages »³.

Comme un peu partout ailleurs, chamanisme et possession représentent en Asie du Sud-Est seulement un élément de la religion populaire; mais là où l'un ou l'autre apparaît, il en constitue, pourrait-on dire, une sorte de noyau dur qui donne une certaine coloration à l'ensemble. Cette raison, s'ajoutant au fait évoqué plus haut du peu d'intérêt montré pour leurs manifestations dans cette partie du monde, nous a incité à provoquer une confrontation des documents inédits, et abondants, recueillis par les chercheurs de notre groupe.

Comme l'a souligné Luc de Heusch (1962-1971, pp. 227-228), malgré leurs structures antinomiques (« chamanisme et possession apparaissent couplés en tête-bêche, en positions symétriques et inverses »), les deux phénomènes relèvent d'un même ensemble pour lequel il propose le terme de « religions extatiques ». Il nous semblait d'autant plus justifié d'en lier l'étude que l'extraordinaire imbrication des groupes ethniques en Asie du Sud-Est fait que chamanisme et possession — chacun sous des formes variées — voisinent dans un espace géographique parfois très restreint. De plus, il arrive souvent que les auteurs ont du mal à distinguer entre eux les deux types de phénomènes et certains emploient le mot « chamane » pour désigner le médium d'un culte de possession⁴. Devant non seulement la confusion rencontrée fréquemment dans la littérature, mais aussi les hésitations des chercheurs eux-mêmes, il nous a donc semblé utile de suivre Luc de Heusch lorsqu'il avance que « la possession s'oppose en bloc au chamanisme en ceci : le chamanisme nous est apparu comme une montée de l'homme vers les dieux, une technique et une métaphysique ascensionnelles, la possession est une descente des dieux et une incarnation » (p. 230). Bref, nous avons admis que le chamane⁵ était celui qui *monte* vers les esprits, alors que dans la possession, ceux-ci *descendent* en leur(s) médium(s). Soulignons cependant qu'en retenant cette opposition, nous ne prétendons pas limiter la voie chamanique à l'action ascensionnelle, car le chamane, dans de nombreux cas, peut également, s'il le veut, faire descendre en lui des esprits, autrement dit sa compétence couvre alors l'attribution par excellence du possédé. En effet, comme nous l'a fait remarquer Roberte Hamayon, si le chamane sibérien, lorsqu'il soigne, envoie son âme rechercher celles du malade et discuter avec les dieux, par contre quand il divinise et quand il officie lors des cérémonies saisonnières, il incorpore ses esprits auxiliaires (c'est d'ailleurs pour laisser ceux-ci pénétrer en lui que son vêtement n'est pas cousu sous les aisselles).

Cependant, dans un cas comme dans l'autre, on ne peut échapper au problème de la normalité et de la psychopathologie. On retrouve d'ailleurs cette association dans le contenu et le titre du dernier ouvrage de Roger Bastide qui s'explique ainsi : « Ce que je sais seulement c'est que, dans la pensée collective, une même marque d'*étrangeté* continue à définir le rêve, la transe, la folie. C'est ce qui nous a conduit à les relier dans cet ouvrage » (1972, pp. 6-7).

Par la force des choses, notre propos restait plus limité, plus ethnographique. Rappelons tout d'abord que séances chamaniques et de possession ont été longtemps tenues par les observateurs occidentaux pour des manifestations démoniaques ou des exploits de simulateurs, puis, plus tard, elles ont été assimilées à des crises d'hystérie⁶. D'où l'intérêt que médecins et psychiatres ont porté à ces religions, aboutissant à des positions des plus variées, dont celles d'Erwin

H. Ackerknecht et de Georges Devereux me semblent présenter les deux extrêmes.

Cependant, du point de vue ethnologique, on ne peut se reporter aux normes de notre propre culture pour tirer des diagnostics à partir de conduites qui ont cours dans une autre. Chaque culture en effet détermine elle-même ce qu'elle considère normal et ce qu'elle tient pour anomalie, au point que des gens qui passeraient pour « des anormaux chez nous vivent à l'aise et même acquièrent des positions honorables dans d'autres cultures⁷ » (Benedict, 1934, p. 59). En fait, si le comportement de l'hystérique et celui du chamane ou des possédés ont pu être rapprochés, on doit admettre que d'un côté l'hystérique se retranche dans un univers personnalisé en rupture avec son propre milieu, de l'autre les actes du chamane et du médium portent sens et se réfèrent constamment au système symbolique sous-jacent à l'univers socialisé de leur propre culture.

Certes, quelle que soit la culture en question, chamane ou médium y occupent une situation à part, ne serait-ce que par l'épreuve surmontée à l'origine de leur vocation : une grave maladie — souvent une névrose — qui est le signe de leur élection par les divinités et dont ils ne guérissent qu'en devenant chamane ou médium, selon la culture, obéissant ainsi au choix des dieux⁸. D'autre part, si l'on ajoute à leur initiation, à leurs transes, les exploits qu'ils réalisent dans l'exercice de leurs fonctions et auxquels les non-initiés ne peuvent prétendre, tout cela fait d'eux des êtres marqués.

Mais, s'il est un spécialiste, rien dans son comportement quotidien ne distingue le chamane ou le médium d'un autre individu de son groupe. Jamais un Masikoro n'ira confondre un *adala* — un fou — avec un médium du *bilo*⁹. De même, d'après Jacqueline Matras (1973, p. 75), si des crises nerveuses répétées signalent le choix d'une jeune Brou par les génies, celle-ci une fois initiée et devenue médium ne sera pas considérée comme « folle » (*vit*) dans ses transes, car elle aura résolu son aliénation en suivant sa vocation.

Un examen du vocabulaire, ici comme dans toute recherche ethnographique, rend plus sensible certaines particularités d'un rôle ou d'un phénomène au sein de la culture étudiée. On sait que dans les différents parlers proto-indochinois du Vietnam Central, aussi bien austroasiatiques qu'austroasiatiques, on trouve la finale *jau*¹⁰ dans le mot qui désigne le chamane. Cependant, l'étude du champ sémantique que couvre ce mot dans chacun d'eux fait parfois apparaître d'importantes différences, comme par exemple dans les deux essais présentés par Jacques Dournes et par moi-même en 1973 dans *ASEMI*. Rappelons que chez les Mnong Gar, *njau* désigne aussi bien les guérisseurs ordinaires, qu'on spécifiera par *njau proproh*, que le chamane (*njau mhö'*); mais aussi l'accordeur de gongs plats (*njau cing*) (Condominas, 1973, pp. 63-64); alors que le mot *pöjau* possède en jörai une extension beaucoup plus large. Les *pöjau* se subdivisent, en tant que guérisseurs, en un grand nombre de spécialistes dont le chamane (*pöjau möyun*); le mot *pöjau* désigne aussi la sage-femme, mais encore des sorciers maléficients, comme les guérisseurs en contact avec les esprits, mais pour le mal et non pour le bien (Dournes, 1973, pp. 19-26). C'est-à-dire des êtres qu'un Mnong Gar se refusera à faire entrer dans la catégorie des *njau*. Certes, il pourra arriver qu'un *njau* opère dans le mauvais sens, mais il possédera alors une double personnalité : celle de *njau*, capable de guérir d'une part, et celle de *caak*, sorcier mangeur d'âmes, d'autre part.

Si l'on aborde le vocabulaire thaï, on voit tout d'abord que le chamane (*mo thévada* chez les Lao de la plaine de Vientiane) apparaît comme l'un des très nombreux spécialistes que l'on désigne par *mo* (qu'on peut traduire par « maître ès ») englobant non seulement des guérisseurs (*mo ya*, herbaliste — « maître ès herbes (ou médicaments) », *mo môn* « maître ès mantra » — voir notre étude de 1968, pp. 138-144), mais des praticiens d'autres domaines, comme le chanteur (*mo lam*), par exemple.

Par ailleurs, Richard Pottier a montré (1973, p. 103) que d'un groupe thaï à l'autre, d'une part la même dénomination, *mo môn* par exemple, change de contenu, et que par voie de conséquence, le terme pour désigner le chamane varie lui aussi non seulement d'un groupe mais parfois d'un sous-groupe à l'autre.

Dans l'état actuel de nos connaissances on pourrait avancer, semble-t-il, qu'en Asie du Sud-Est les cultes de possession relèvent surtout du type qu'on pourrait appeler « de possessions multiples et successives » par opposition à celui qui a été le plus souvent décrit ailleurs et en particulier dans le vodouisme où un *hūsi* est la « monture » d'une divinité déterminée. Dans une séance vodouiste plusieurs dieux entrent en scène, si je puis dire, mais s'ils possèdent plusieurs initiés à la fois, chacun de ceux-ci n'est monté que par un seul vodou¹¹. Au contraire, la dame-médium vietnamienne est habitée au cours d'une même *hâu bống* par une série de divinités qui se succèdent en elle selon un ordre rigoureusement hiérarchique et décroissant. Les *bà-dông* offrent ainsi la formule la plus ordonnée sur le plan du déroulement de la cérémonie et du calque de la hiérarchie sociale présenté par le rituel. Cela n'empêche pas d'ailleurs que d'autres génies descendent au cours de la séance sur un autre membre de l'assistance. Il semble cependant qu'ils respectent l'ordre hiérarchique : on voit dans le film des Simon et de Morillère un génie petit-prince se saisir d'une spectatrice alors que la médium est animée par l'un de ses congénères (Simon et Simon-Barouh, 1971, p. 47).

Ce type de possessions multiples et successives se retrouve ailleurs en Asie du Sud-Est. Non seulement dans des populations à religion universaliste comme les Lao, avec les danses des *nang thiem*¹² (« dames possédées ») et également dans la séance donnée par un *mo thevada* que j'ai décrite en 1968 (p. 148), mais aussi chez les Proto-Indochinois Brou (Matras, 1973, pp. 87-96) et même chez les nomades forestiers comme les Negritos : c'est ce qui ressort très nettement de la description d'une séance faite par Ivor H.N. Evans (1923, pp. 160-167, reproduit en 1937, pp. 193-201).

Cependant, la possession unique n'a pas été éliminée pour autant là où existent les possessions multiples et successives. Ainsi, un auteur vietnamien signale dans la région de Hué, coexistant avec les *bà-dông* « normales » en quelque sorte, « une classe de médiums ne servant qu'un seul esprit. Ces serviteurs des esprits-tigres et des simples esprits-montagnards ne doivent posséder qu'un seul costume. Jamais on n'a vu d'autres esprits prendre possession d'eux » (Tran Van Toan, 1966, p. 90).

Du système balinais, Jane Belo a rendu la richesse et la complexité dans son chef-d'œuvre; nous retiendrons surtout, pour notre propos, qu'il s'apparente plutôt au type vodou (plusieurs médiums habités chacun par un seul esprit participent à la même séance), tranchant ainsi nettement avec la forme que nous pensons en général privilégiée en Asie du Sud-Est.

En ce qui concerne le sud-ouest de Madagascar, Bernard Koechlin (1973, pp. 88 *sq.*) signale qu'en général, lors d'une séance, un médium est la monture d'une seule divinité et réciproquement, une divinité s'exprime par un seul médium. Il donne cependant le cas d'un homme possédé par plusieurs êtres surnaturels, ce qui n'est pas exceptionnel. Le même auteur remarque que dans la forme archaïque, une divinité se réincarne dans plusieurs médiums, lesquels possèdent des fonctions patriarcales dans la famille étendue.

C'est la fonction de spectacle qui a été privilégiée chez la plupart de ceux qui ont parlé des religions extatiques, surtout des cultes de possession. Ceci s'explique aisément par le fait que les manifestations publiques restent les plus facilement observables, surtout pour qui ne connaît pas la langue. Cependant, on ne peut nier la place que tiennent ces spectacles dans la vie des collectivités, et ce n'est pas sans raisons que des auteurs comme Michel Leiris, à propos du *zâr*, ou

Alfred Métraux, du vodou haïtien, les rapprochent du théâtre. D'ailleurs, en ce qui concerne notre propre culture, on a fait remonter aux cultes dionysiaques la naissance du théâtre grec¹³, et plus près de nous, Antonin Artaud a puisé dans les danses à transe balinaises, véritable spectacle total, sa principale source d'inspiration pour une transformation radicale du théâtre moderne.

Il n'en reste pas moins vrai que la fonction de spectacle n'est pas l'essentiel de ces cultes, et Roger Bastide a parfaitement raison à nos yeux lorsqu'il déclare que « ce ne sont pas les cultes de possession en tant que cultes de possession qui ont une fonction ludique. *La possession est chose trop sérieuse*. C'est en tant qu'ils organisent des fêtes — comme Durkheim l'a bien vu — c'est l'élément de fête, qui permet au ludique d'apparaître » (Bastide, 1972, p. 95).

D'ailleurs, celui qui, se cantonnant aux seules manifestations publiques, néglige de restituer celles-ci dans leur contexte culturel, laisse échapper le contenu même, et par conséquent le principal intérêt que peut présenter un tel spectacle¹⁴. Car celui-ci, ne l'oublions pas, est avant tout un rite et comme tel, porte sens. Les gestes n'ont rien d'incohérent, et les pas de danse, comme la musique qui les imposent aux médiums, traduisent une réalité qui peut être un épisode de l'histoire du dieu incarné ou l'expression de sa volonté. D'où les remarques désobligeantes, et combien révélatrices de l'étroitesse d'esprit de leurs auteurs, de la majorité des observateurs occidentaux, sur le charlatanisme¹⁵, le goût du lucre, la volonté de tromper, etc., du chamane ou du médium¹⁶. Il faut d'ailleurs ajouter que dans des sociétés à classes, on rencontre souvent cette attitude négative chez des lettrés, vis-à-vis de ces cultes pratiqués essentiellement par les milieux populaires.

Et pourtant, le « jeu » des médiums, leurs gestes et attitudes sont pleins d'enseignements sur la culture dont ils émanent. Sous son aspect hautement comique, la séance de remerciements aux génies au cours de laquelle un *mo thévada* lao, assisté d'un ou plusieurs de ses disciples, devient le porte-parole de génies d'ethnies voisines, renseigne sur l'idée que les Lao se font des Vietnamiens, Khmers et Birmans, et aussi de leurs compatriotes proto-indochinois (qu'ils affublent d'arcs en guise d'arbalètes). Par contre, l'un des témoignages, entre autres, que le film sur *Les génies des quatre palais* aura fixé, est le comportement d'une classe à jamais éteinte, celle des mandarins traditionnels. La *bà-dông* reproduit avec une vérité exemplaire toute une gestuelle disparue depuis deux décennies : un certain port de tête, une façon d'écouter une supplique, de boire, de fumer... Le théâtre sino-vietnamien classique transposait ces gestes en amplifiant la mimique et les mouvements; et d'autre part, un acteur de formation occidentale, en voulant les restituer, force toujours quelque peu.

En insistant surtout sur les danses et l'expression dramatique, on fait passer inconsciemment au second plan les autres domaines de l'esthétique qui, dans de nombreuses cultures, font que la séance constitue une explosion d'art total. Dans certains cas, le décor et les costumes de la séance sont parmi les meilleures réalisations plastiques du groupe. On n'a pas suffisamment insisté, nous semble-t-il, sur la musique, qui en constitue un élément essentiel; même le plus insensible des Occidentaux ne peut demeurer indifférent aux rythmes d'un orchestre vodou ou à la richesse mélodique d'un gamelan balinaise. Les séances ne représentent pas seulement les occasions au cours desquelles la culture atteint ses plus hauts sommets dans les domaines du drame, de la danse, et de la musique, mais souvent aussi dans celui de la poésie. Les chants de chamane sont parmi les plus beaux, mais aussi les plus difficiles poèmes mnong gar qu'il m'ait été donné d'entendre. Malheureusement, cette poésie ésotérique, qui par ses répétitions et ses allusions possède un pouvoir émotif considérable sur l'auditoire, « passe » avec beaucoup de mal dans toute autre langue. Il est vrai que ceux pour qui non seulement elle reste chose vivante mais mieux, restitutive de vie, n'ont que faire de notre esthétisme et que, si nous tenons à la goûter, il nous suffit d'apprendre la langue dans laquelle elle a été forgée.

Enfin le spectateur étranger, ignorant de la culture dont il se contente de goûter les seules expressions esthétiques, passe sans s'en douter à côté d'un élément capital du rituel : le jeu raffiné des symboles qui, entremêlant les formes les plus variées, possède une charge émotive puissante qui touche tous les participants. Certes, le contenu de la danse et du mime est relativement facile à saisir. Mais toute l'assistance connaît aussi le sens de chaque couleur, comme celui de chaque thème sonore. Ce dernier point a été étudié dans le vodouisme; il existe aussi ailleurs. En ce qui concerne notre région, M. Tran Van Khe, commentant le film sur *Les génies des quatre palais*, a souligné combien le mode, la tonalité utilisés traduisaient sur le plan musical le caractère de chaque génie incarné au cours de la séance.

En convenant au début de notre série de séminaires d'appeler *chamane* celui qui « monte » vers les esprits, et *possédé* celui sur qui les esprits « descendent », nous voulions réduire à son expression pertinente minimale l'opposition entre ces deux catégories. L'appartenance de chaque exemple à l'une ou l'autre de celles-ci devrait être précisée lors de la présentation des documents.

En fait, il apparaît que dans le cas du chamane, le critère retenu doit être complété par d'autres traits que l'on retrouve, semble-t-il, dans toutes les cultures à chamanisme. Tout d'abord, le chamane est par excellence un magicien psychopompe : il a le pouvoir, au cours de ses voyages dans un au-delà à plusieurs niveaux, de ramener les âmes de ses patients.

La maladie est due, rappelons-le, à la capture d'une des « âmes » par une divinité ou un sorcier maléficient; que celui qui la tient prisonnière la tue et l'homme dont elle est une des composantes meurt¹⁷. Cette multiplicité des « âmes » comme composante de la personne est très répandue (Eliade, 1951, pp. 197 sq.). En ce qui concerne l'Asie du Sud-Est, cette conception a donné lieu à une abondante littérature ethnographique, à propos généralement des rites dits du « rappel de l'âme¹⁸ ». C'est par exemple, ce que signifie littéralement l'expression lao *sou khouan*. Au cours de cette cérémonie (décrite souvent sous le nom de *baçi*), tous les membres de l'assistance (et non les seuls spécialistes) attachent un fil de coton au poignet du bénéficiaire de la fête et invitent ses « âmes » à ne plus s'éloigner de lui, à ne pas s'égarer. On est donc loin du rituel chamanique et de l'état de transe dans lequel l'âme du chamane voyage dans l'au-delà. On aurait avec le *sou khouan* la forme la plus simple de ce que Luc de Heusch appelle un « adorcisme » (1962-1971, p. 229), étant bien entendu qu'il s'agit de faire réintégrer une composante essentielle de l'être et non d'introduire un élément étranger (comme le *vodū* qui descend en sa « monture »). Alors que dans le cas de l'opération chamanique il y a un exorcisme préliminaire où l'on extirpe du corps malade des éléments étrangers par massage, succion, etc. (Condominas, 1973, p. 64), l'adorcisme proprement dit dure peu de temps et apparaît comme l'aboutissement de la longue quête par le chamane des « âmes » du patient.

D'autre part, l'importance qu'Eveline Lot-Falck (1973, p. 10) attribue au caractère volontariste de l'action du chamane sibérien se vérifie également en Asie du Sud-Est. Il se manifeste d'ailleurs dès le début de la séance. C'est en effet le chamane lui-même qui décide du moment de son départ, pour cela il effectue les rites nécessaires, s'endort à volonté et fait voyager son âme. Par la suite, cette autorité du chamane s'affirme dans les discussions qu'il a avec les divinités et les sorciers qu'il rencontre, notamment à propos des transactions qu'il établit pour la libération des « âmes » que ceux-ci gardent prisonnières. A l'opposé du chamane, le médium se met en état de recevoir, il accueille un esprit qui le manipule et les manifestations de joie ou de colère du possédé ne sont pas les siennes propres, mais émanent de la divinité qui l'habite et dont il n'est que le porte-parole. De plus, il arrive parfois que la divinité se refuse à descendre, comme nous en avons été le témoin dans les Phnom Koulen au Cambodge où nous avons vu une jeune

médium renoncer au bout de près d'une heure d'efforts. Il arrive aussi que des esprits se manifestent sans avoir été convoqués. Bref, alors que le chamane s'affirme toujours comme le meneur du jeu, le médium répond au rôle passif que traduit le terme de « monture » par lequel on le désigne dans la plupart des langues.

Cependant, cette distinction ne signifie pas que chamanisme et possession s'excluent l'un l'autre. Il arrive que médiums et chamanes coexistent au sein de la même culture, chez les Lao par exemple. En effet, les *nang thiem* (« dames possédées ») exécutent des rites publics dans les mêmes villages que le *mo thevada* (« maître ès divinités »), le chamane. De plus, comme le souligne Richard Pottier (1973, p. 103), l'un peut exercer certaines pratiques que l'on considère spécifiques de l'autre et vice versa. Ainsi voit-on dans la plaine de Vientiane le *mo thévada* se livrer à des rites médiumniques au cours de cérémonies publiques qui ont lieu tous les ans ou tous les trois ans; et à l'inverse une *nang thiem* peut, à l'occasion, dans la région de Louang Phrabang, faire partir son âme à la recherche de celle d'un malade. Dans ces deux cas on a affaire, nous semble-t-il, à des situations cumulatives et non à des stades intermédiaires¹⁹.

Un autre fait intéressant à signaler concerne le seul chamane. Richard Pottier (1973, pp. 105-106) relate la prétention d'un *mo thène* thai khao de pouvoir emmener dans le ciel l'âme de quiconque voudrait le suivre. Or, cet exploit fait ailleurs partie du rituel : Charles Macdonald (1973, pp. 14-15) nous décrit une séance au cours de laquelle le chamane palawan est accompagné d'un aide (*gimbar*) qui revient complètement ivre de la bière de riz bue au ciel à la jarre du Maître du riz²⁰.

A l'assimilation des chamanes et des médiums à des névrosés, Claude Lévi-Strauss (1949) a substitué la comparaison cure chamanique/cure psychanalytique, comme voie dans laquelle engager la recherche. Ce qui s'est révélé riche en prolongements théoriques, comme peuvent en témoigner les études qui ont à leur tour exercé une certaine influence dans notre domaine : l'essai de typologie des religions extatiques dû à Luc de Heusch (1962-1971), le « triangle thérapeutique » proposé par Jean Pouillon (1970) ou la conférence de Roger Bastide sur « Transe mystique, psycho-pathologie et psychiatrie » (1967, reproduite dans Bastide, 1972, pp. 66-81).

On remarquera que les trois études portent sur des faits africains ou afro-américains et pour l'essentiel sur des cultes de possession. Comme l'article de Lévi-Strauss (basé, lui, sur des faits chamaniques amérindiens), elles traitent uniquement, et pour cause, de la fonction thérapeutique du chamanisme et de la possession.

C'est également cette fonction qui domine, au point de paraître exclusive, dans l'ensemble des articles présentés dans *ASEMI*. Comme partout ailleurs, les auteurs ont mis en avant son double aspect : tout d'abord, c'est en répondant à l'appel des dieux, en devenant chamane ou médium que le sujet guérit de la maladie-signes dont ils l'ont frappé; cette épreuve surmontée, suivie en général d'une initiation, lui donne le pouvoir de soigner les autres.

Cependant, d'autres fonctions apparaissent. Certes, lorsqu'elle exécute le rituel d'expulsion des influences néfastes, la médium brou ou lao, quoique opérant non plus pour un individu mais pour la communauté, assume toujours une fonction thérapeutique. Il en est également ainsi lorsque les mêmes, la *bà-'dông* ou le *mo thévada*, offrent une fête aux génies. Car, en les faisant à intervalles trop éloignés, ils risquent de tomber malades; l'accomplissement du rite a donc pour résultat de les maintenir personnellement en bonne santé et aussi de raffermir leur pouvoir de guérisseur.

Mais paroles, actes, offrandes diverses font partie du dialogue avec les divinités²¹. Et qui dit acte religieux à manifestation publique, dit fête où tout le

groupe retrempe sa cohésion : la communauté tout entière participe en général à celle-ci, qui s'exprime très souvent dans un spectacle total dans lequel les formes les plus accomplies de l'esthétique d'une culture donnée se réalisent, tant dans le domaine de la musique et de la danse que dans celui de la poésie et du chant, ou des arts plastiques, par les pièces du décor et les costumes.

Avec la divination, destinée à découvrir la cause de la maladie, on reste sur la même ligne magico-religieuse, mais on passe à l'autre extrémité de celle-ci, si l'on peut dire, avec la révélation du futur. C'est en effet ce que l'assistance attend du médium dans ses manifestations publiques : celle de la médium du Lak Man de Louang Phrabang décrite par Pierre-Sylvain Dore en offre un exemple, car à côté de consultations individuelles au sujet de parents disparus, on attend d'elle des présages pour l'ensemble de la collectivité.

Avec le chamane palawan présenté par Charles MacDonald on obtient la gamme la plus variée de rituel non directement thérapeutique : à l'occasion de la préparation et de la consommation de la bière de riz et de l'hydromel, et aussi pour écarter aussi bien la trop grande sécheresse que l'excès de pluie. On pourrait, il est vrai, évoquer dans les deux derniers cas une thérapeutique au profit de la collectivité, sur laquelle une calamité s'est abattue. Cela devient encore plus explicite dans le cas d'un possédé du nord de Madagascar « capable de prévoir les épidémies et d'indiquer les rites susceptibles de les éloigner » (Ottino, 1965, p. 88).

Mais c'est surtout le *tromba*²² de l'Ouest malgache qui fait atteindre une dimension politique au phénomène de possession. Certes, les cas décrits par Bernard Koechlin concernent surtout des individus et touchent tout au plus la cohésion des familles étendues, mais il s'agit ici des semi-nomades marins Vezo dont l'espace socio-politique reste relativement restreint. Rappelons qu'Abram Kardiner (1939, pp. 303 et 312), se basant sur les matériaux fournis par Ralph Linton sur les Tanala (1939, pp. 270, 278-281 notamment), voit dans le *tromba* tel qu'il apparaît dans cette tribu dominée par les aînés hommes, une réaction des cadets et des femmes contre ceux-ci.

Par contre, les cas observés par Suzy Ramamonjisoa impliquent les mânes des anciens rois sakalaves; à travers les différentes dominations auxquelles ils ont été soumis, les Sakalaves disposent dans le *tromba* d'un moyen d'expression social et politique. C'est uniquement cet aspect que Jacques Lombard (1973, pp. 79-84) a tenté d'interpréter. Paul Ottino, quant à lui, décèle deux niveaux : « La « fonction manifeste » du *tromba* est de soutenir l'appareil politique sakalava et l'autorité des princes qui, même morts, peuvent continuer à peser sur les destinées de la société. De plus, le *tromba* assume une « fonction latente », tout aussi importante, de contrôle social et sert de moyen d'expression, non plus cette fois à des esprits, mais à la société » (1965, p. 85). Dans ce dernier cas il peut, alors qu'il est en transe, « directement ou sur demande, dénoncer des individus dont la conduite ou les actes ne sont pas conformes à la norme » (p. 89). Mais ces révélations ne provoquent pas alors de réaction immédiate. À l'inverse, ses paroles « sont immédiatement exécutoires si elles se rapportent au domaine politique ou religieux » (*ibid.*, p. 92).

Dans son étude sur les monarchies sakalaves du Nord actuelles, Jean-François Baré met en évidence le rôle structural des *saha* (possédés des souverains morts, par opposition aux *tromba*, possédés ordinaires) dans le système politique de la dynastie Bemihisatra du Nord. L'opposition manifeste entre vivants et morts recouvre celle du *doany* (demeure du souverain régnant) et du *mahabo* (emplacement des tombeaux royaux) (1973, pp. 13-14) et assigne aux *saha* un rôle capital auprès des « gens des morts » en leur transmettant critiques et recommandations des souverains défunts dont l'*ampanjaka be* régnant devra tenir compte. Ainsi dans le jeu complexe du pouvoir dominé par ce dernier, l'institution des *saha* a

« pour résultat objectif de placer le groupe royal sous le contrôle roturier » (1973, p. 160).

Cependant, cette dimension politique du *tromba* nous entraîne à la suite de son premier commentateur, Raoul Allier, vers un autre phénomène. Celui des *Ramanenjana* (Allier, 1912, pp. 7-9 et 17-29) qui atteint une ampleur considérable puisque très vite leur nombre s'est élevé à plusieurs centaines d'individus. Le mouvement, parti du pays Betsileo en février 1863, touche Tananarive dès la mi-mars. Le bruit courait que feu la reine Ranavalona I^{re}, dont on connaît la profonde xénophobie (les historiens occidentaux ont retenu de son règne « une persécution des chrétiens particulièrement féroce »), avait décidé de venir en personne mettre à la raison son fils Radama II qui avait adopté à l'égard des Européens une politique diamétralement opposée à celle de la reine, sur les plans tant religieux qu'économique.

Le bruit courait aussi que la défunte reine avait quitté le séjour des morts et se dirigeait vers la capitale, accompagnée d'une nombreuse suite d'ombres dont une partie était composée de porteurs. « Au premier village qu'elles rencontrèrent sur la route, les ombres chargées des bagages passèrent leur fardeau aux vivants; ceux-ci, à leur tour, le remirent à d'autres au village suivant, comme cela se pratique encore à Madagascar, où les colis royaux passent de mains en mains, et de village en village jusqu'à ce qu'ils arrivent à destination. Ainsi voyageait, disait-on, l'ombre royale. Les vivants réquisitionnés pour la corvée des bagages se sentaient tout d'abord saisis d'un violent mal de tête. Bientôt après, leur apparaissaient les ombres de la suite de Ranavalona les entourant de leurs longues files, et leur assignant un paquet, avec ordre de le porter jusqu'au prochain village. Ces pauvres gens tombaient alors dans un état d'exaltation extraordinaire; ils se mettaient à danser pendant une journée ou deux dans leur village et aux environs, affirmant qu'ils voyaient leur ancienne souveraine, et lui faisaient cortège. Ce temps écoulé, ils revenaient à leur état ordinaire, et le village retrouvait la paix » (La Vaissière, 1885, p. 229).

En conclusion de son analyse basée principalement sur les matériaux fournis par un autre témoin direct, le docteur Davidson²³. Raoul Allier voit dans cette colossale série de possessions, une réaction venant des profondeurs de l'être contre les nouveautés introduites par les étrangers, notamment la religion chrétienne envers laquelle le jeune roi montrait plus que de l'indulgence.

D'autres épidémies d'*imanenjana* éclateront de nouveau au moment de la conquête française en 1895, également sur les Hauts Plateaux, surtout dans le sud-est de l'Émyrne. Ce qui confirme on ne peut mieux le caractère de mouvement profond de réaction politique nationaliste contre l'influence exagérée et sentie comme menaçant la personnalité même de la collectivité, des puissances étrangères²⁴ puis contre l'invasion directe de l'une de celles-ci.

L'indépendance recouvrée n'a pas fait disparaître ce type de phénomènes. Bien au contraire, on a assisté à l'expansion rapide du *tromba* dans les années 60 en pays Betsimisaraka. Gérard Althabe (1969, pp. 199-238), qui a étudié ce phénomène sur place, y voit l'expression d'une libération dans l'imaginaire de l'oppression subie par les sociétés paysannes. D'une part, le retour aux cultes « païens » malgaches (empruntés en fait par les Betsimisaraka aux Sakalaves) en s'opposant aux paroisses chrétiennes, s'affirme comme une contestation de la domination étrangère, laquelle s'était développée en un vaste mouvement d'évangélisation, tant de la part des protestants et des anglicans, que des catholiques. D'autre part, les associations de jeunes, dont il décrit l'organisation et les caractéristiques, traduisent une mise en question directe de l'autorité oppressive traditionnelle des anciens.

La dimension politique des cultes de possession rendus aux ancêtres royaux, qu'ils soient de type *tromba* proprement dit, très ritualisé et plus répandu que les autres, ou sous forme d'épidémie brutale comme l'*imanenjana*, répond parfaite-

ment au fonds culturel magache. La persistance du premier type, en Emyrne même, malgré l'ampleur de la christianisation dans cette province, sur les tombeaux des épouses ou d'anciens compagnons d'Andrianampoinimerina, témoigne de la profondeur de son enracinement. Et ce n'est pas pour rien que le premier président de la République malgache, catholique et « côtier », est venu assister personnellement à de tels rites, pour assurer et manifester la continuité que lui-même assumait au-delà de la période coloniale, avec les rois qui avaient entrepris d'unifier l'ensemble de l'île Rouge.

Ce premier regroupement d'études sur chamanisme et possession dans quelques ethnies dispersées à travers une aire aussi vaste que l'Asie du Sud-Est et le monde insulindien aura permis de confirmer pour cette partie du monde de nombreux traits décrits ailleurs. Ceux-ci apparaissent donc comme des composantes de l'un ou des deux faciès des « religions extatiques ». Cette confrontation aura aussi dégagé certaines caractéristiques dont on peut dire qu'elles sont largement répandues en Asie du Sud-Est continentale et insulaire, au point de paraître, provisoirement, attachées à cette région; d'autres caractéristiques qui, ailleurs, n'avaient pas suscité d'intérêt, ont particulièrement retenu l'attention de certains chercheurs de notre groupe. Quant aux chercheurs eux-mêmes, il est à peine besoin de rappeler qu'ils ont été fortement influencés par l'enseignement et l'œuvre de Roger Bastide.

G.C.

NOTES

1. Ceux-ci avaient exposé au cours des années 1971-1972 et 1972-1973 dans le cadre de mon séminaire à l'École pratique des hautes études les documents inédits qu'ils avaient recueillis sur leurs terrains respectifs. La plupart d'entre eux ont par la suite rédigé des articles qui ont été regroupés dans deux livraisons parues en 1973 (vol. IV, n° 1 et 3) d'ASEMI (*Asie du Sud-Est et Monde insulindien, bulletin du Centre de documentation et de recherche - CEDRASEMI*). Signalons que Mme Eveline Lot-Falck qui nous avait honoré de sa présence, a bien voulu contribuer à cet ensemble de travaux par une mise au point très pertinente et particulièrement utile sur le chamanisme sibérien. Enfin, je me suis permis dans le présent article de reprendre une partie des remarques que m'avait suggérées cette confrontation.

2. En dehors de quelques rares exceptions, la plus notoire étant fournie par Mircéa Eliade qui, dans son ouvrage désormais classique, a consacré un chapitre entier au « chamanisme sud-est asiatique et océanien » (1951, pp. 305-337).

3. Si, pour le monde chinois par exemple, on se reporte aux ouvrages du marquis d'Hervey de Saint-Denis ou de C. de Harlez, de Wolfram Eberhard ou de Rolf Stein, on constate que les auteurs des documents chinois utilisés — dont un

certain nombre se contente de copier l'un d'entre eux — se sont essentiellement intéressés à l'économie et l'organisation politique des Barbares; comparables en cela, y compris pour les répétitions, aux rapports des administrateurs coloniaux. On en trouvera un excellent exemple dans la thèse récemment publiée de Claudine Lombard-Salmon. Elle observe au sujet des Miao : « Il est d'ailleurs intéressant de noter le mépris avec lequel les fonctionnaires chinois parlent en général de ce qu'ils considèrent comme des superstitions vulgaires et onéreuses qu'il faut supprimer. » (p. 221.)

Cette attitude se retrouve d'ailleurs en Occident où, sous l'influence du christianisme, de nombreux auteurs qualifient de « sorcier » le prêtre, chamane ou médium des religions populaires ou non universalistes. Voir à ce propos l'introduction que nous avons écrite à un volume d'essais (dont plusieurs portent sur l'Asie du Sud-Est) : *Le monde du sorcier*.

4. Tel est le cas, par exemple, de la *shaman* thaïe dont parle Howard K. Kaufman (1960, pp. 179-180). De même le *hala'* négrito (ou *sémang*) traduit par « chamane » tant par Ivor H. N. Evans (1923, pp. 139, 158-167; 1937, pp. 190-217) que par Paul Schebesta (1957, II (2), pp. 120-156). Quant à Edwin M. Loeb

(1929, p. 62), il va encore plus loin, puisqu'il inverse les dénominations dans l'opposition qu'il fait entre le *true shaman* (en fait le médium d'un culte de possession) et le *seer* (en fait le chamane), ce dernier représentant à ses yeux le type le plus ancien de l'homme-médecine indonésien, alors que le premier serait en Indonésie « product of higher culture » (p. 60). Selon ses propres termes, « in the case of the true shaman the spirits speak through the shaman, in the case of the seer the spirits speak to the shaman » (souligné par lui). Il reprend cette définition qu'il avait présentée à propos du *seer* (en fait un chamane) Pageh (îles Mentawai), en 1935 (p. 80) à propos de la *shaman* Batak (en fait une médium à possessions multiples) dont il dit : « When the shaman now speaks it is no longer her voice which is heard, but that of the ghost. »

Enfin, il semble que le terme « chamane » jouisse d'un prestige parfois ambigu qui fait défaut à « médium » : on en aura un exemple dans un groupe situé à l'opposé des Négrito sur le plan de l'espace social : les Vietnamiens. Maurice Durand, qui a pourtant bien montré que les *dông* relevaient d'un culte de possession, déclare à plusieurs reprises qu'ils « représentent une survivance édulcorée d'un chamanisme primitif très étendu » (1959, p. 11; voir également pp. 8, 46, 47, etc.).

Mais cette extension du terme « chamanisme » peut découler d'une attitude théorique comme dans l'étude que Rudolf Rahmann (1959, notamment pp. 750 sq.) a consacrée aux cultes chamaniques et de possession dans le Nord et le Centre de l'Inde. A l'opposé on peut ne voir dans le chamanisme que « that particular form of spirit mediumship in which a specialist (the *shaman*) normally himself a medium, is deemed to exercise developed techniques of control over spirits, sometimes including mastery of spirits believed to be possessing another medium » (Firth, 1964, p. 638). Cette définition de Raymond Firth — ou la formulation très voisine qu'il a énoncée en 1959, p. 141 — est généralement adoptée par les anthropologues anglais comme, par exemple, Ioan M. Lewis dans le livre de grande audience qu'il a consacré à *Ecstatic Religion* (1971) considère qu'il n'y a entre chamanisme et culte de possession que des différences de degrés.

5. Contrairement à l'usage d'un certain nombre d'auteurs parmi les plus éminents, nous avons continué à adopter ici la graphie « chamane » (avec un *e* muet) qui en français nous paraît être la meilleure transcription du mot russe, d'origine toulgouse, *šaman*, que le hollandais et l'allemand rendent par *schaman* et l'anglais par *shaman* (en effet le mot écrit en français « chamane » devrait se prononcer : *šamā*).

Sans entrer dans le détail des discussions, rappelons que la thèse classique fait venir le mot toulgouse *šaman* du sanscrit *śramana* (Mironov et Shirokogoroff, 1924), alors que d'autres, s'appuyant sur des séries de corrélations (ce qui nous semble linguistiquement plus solide), lui assignent une origine indigène (Laufer, 1917). Il ne fait pas de doute que le prestige dont jouissent les grandes civilisations auprès des érudits ait joué

un rôle prépondérant dans la première théorie.

6. Roger Bastide a fait une critique pertinente de cette attitude dans « Transe mystique, psychopathologique et psychiatrie » (1967-1972, pp. 66-68). Quelques années auparavant il avait écrit à propos des cultes de possession afro-brésiliens : « ... cette transe ne peut s'expliquer par un simple recours à des données psychopathologiques. Elles constituent en effet un trait culturel, normal et obligatoire dans les civilisations nègres. Elle est une partie du rituel religieux, elle est elle-même un rituel... » (1960, p. 520).

7. Sur le point qui nous préoccupe, voir l'enseignement que Claude Lévi-Strauss (1950, pp. XVIII sq.) a tiré de l'œuvre prémonitoire de Marcel Mauss à la lumière d'études parues plusieurs décennies plus tard.

8. Cette maladie-épreuve signe de la vocation apparaît comme une donnée essentielle de religions extatiques (cf., entre autres, Eliade, 1951, chap. I et II). A côté du cas exemplaire yakoute présenté récemment (Lot-Falck, 1970), on trouvera pour notre aire (prise au sens large) des études sur l'initiation des chamanes népalais (MacDonald, 1962 et 1966) ou hmong (Morechand, 1968). C'est également un trait sur lequel insistent les différents auteurs des essais réunis dans les deux numéros spéciaux d'ASEMI, notamment Bernard Koechlin et Alain Fournier qui donnent des éléments biographiques, l'un concernant des médiums vezo (Madagascar), l'autre ces chamanes sunuwār (tibéto-birmans du Népal). Rappelons cependant le rôle essentiel que peut jouer la famille de l'intéressé, mis en évidence par Andras Zempléni dans sa belle étude sur le culte des *rab* au Sénégal (1966, pp. 316-350). Le même auteur fournit une bonne illustration, limitée ici à la dimension thérapeutique, de ce que nous évoquons plus haut au sujet du contexte : « tels les fils qui parcourent la bande, la thérapie est enserrée dans le rituel religieux. Séparer l'expérience religieuse et l'expérience thérapeutique, c'est arracher l'une et l'autre au sol où elles se nourrissent » (*ibid.*, p. 435).

9. On trouvera une description du *bilo* bara dans l'ouvrage de Jacques Faublée (1954, pp. 39-44) et vezo dans l'article de Bernard Koechlin (1973, pp. 85-132). Les Masikoro chez qui nous avons séjourné en 1959, forment le sous-groupe sakalava le plus méridional, et vivent dans le Sud-Ouest de Madagascar entre les Bara à l'Est et les semi-nomades marins vezo qui occupent une partie de leur frange côtière, à l'Ouest. Sur les conceptions malgaches de la folie, voir Molet (1967, notamment pp. 10 sq.).

10. Paul Lévy (1970, pp. 130-137) fait venir *pajau* du sanskrit *upādhyāya*, « maître spirituel ».

11. Il s'agit ici du culte dans son pays d'origine, chez les Yorubas et les Fons du golfe du Bénin et que j'ai pu observer au Sud-Togo. On en trouvera des descriptions exemplaires dans l'œuvre de Pierre Verger (1954 et surtout 1957). Mais comme le rappelle Roger Bastide (1972, p. 83), des possessions multiples existent dans le vodouisme, disons, « d'émigration » aussi bien au Brésil qu'à Haïti.

12. Sur les *nang thiem*, on consultera avec profit l'étude pionnière de Paul Lévy et les essais particulièrement riches dans le domaine qui nous intéresse de Charles Archambault. Et, dans les recueils d'ASEMI, les articles de Pierre-Sylvain Dore, de Bernard Hours et de Richard Pottier.

Citant différents auteurs, nous avons suivi les transcriptions adoptées : le *quôc ngu'* pour le vietnamien, le système dit « de Dalat » pour les langues et dialectes des groupes proto-indochinois, et pour le lao celui de l'administration laotienne (l'équivalent en caractères lao a été donné à la fin de chaque article consacré à cette ethnie).

13. M. Alain Lucas et Jacques Pimpaneau, qui ont traité des cultes de possession chez les Chinois de Singapour et de Hong-Kong, n'ont malheureusement pas pu achever leurs articles à temps. Le second voulait insister plus particulièrement sur les relations entre ces cultes et l'origine du théâtre en Chine.

Les exploits réellement spectaculaires des médiums chinois — automutilations, montée des échelles de sabres, marche sur des charbons ardents, etc. — Elliot, 1955, pl. III et IV) sont célèbres dans toute l'Asie du Sud-Est. Les descriptions faites en Chine même par De Groot (1886, pp. 283 sq.) restent particulièrement utiles, et certaines de ses comparaisons témoignent d'une grande ouverture d'esprit pour son époque. L'ouvrage que Kristopher Schipper prépare actuellement sur Taïwan apportera des documents à la fois originaux et d'une très grande richesse sur ce problème.

14. Cependant, on peut, depuis quelques années, assister plusieurs soirs par semaine à des séances vodou données dans un restaurant haïtien de Pigalle. De plus, il s'agit d'un club, donc d'un endroit non populaire réservé à un auditoire suffisamment argenté. Plus récemment, l'Espace Cardin offrait en spectacle une cérémonie bouddhiste *shômyô*, avec participation d'« archevêques de l'école Buzan ». A ce rythme accéléré de désacralisation des rites en purs spectacles, on peut s'attendre à voir bientôt un imprésario entreprenant faire une tournée en Union soviétique à un chapitre qui donnera plusieurs soirs de suite une belle messe des morts animée par les plus hautes autorités ecclésiastiques.

15. Ces jugements *a priori* dépourvus le plus souvent de tout sens sociologique continuent à fleurir. Et pourtant, sur la « simulation » du magicien, Henri Hubert et Marcel Mauss ont publié, dès 1903, des pages pertinentes dans leur classique essai sur la magie (1902-1903, pp. 92 sq. ou 1950, pp. 86 sq.). Ils y remarquent notamment que, en général, le « magicien » ne peut pas être conçu comme un individu agissant par intérêt, pour soi et par ses propres moyens, mais comme une sorte de fonctionnaire investi, par la société, d'une autorité à laquelle il est engagé à croire lui-même ».

16. On trouvera un exemple de cette attitude péjorative dans un compte rendu d'une séance de *dông* par un observateur par ailleurs honnête sur d'autres points (Diguët, 1906, pp. 221-224). Il s'agit ici du type violent des

médiums au service des génies guerriers, en l'occurrence Tràn Quôc Toan. Le brave colonel accuse le médium d'agir non par dévotion, mais par « goût du lucre », et pourtant il décrit plus loin les terribles épreuves que celui-ci s'impose (martellement de la poitrine à coups de maillets de bois, entailles sur la langue, etc.)! Il semble avoir été surtout choqué par le fait qu'il s'agissait du *boy* d'un couple européen de ses connaissances. (On retrouvera là sous-jacent un peu du paternalisme colonial, quelque chose comme : ayant eu l'honneur et l'avantage d'accéder par ses fonctions à la « civilisation », ce garçon ne peut persévérer dans cette voie que par mauvaise foi.)

17. Nous avons eu l'occasion de nous étendre longuement sur cette notion d'« âme » à partir de faits *mnong gar* (1965, pp. 388 sq. et 1968). On trouvera pour un autre groupe proto-indochinois, les Rôngao, de riches données sur ces voyages de l'« âme » dans l'étude de J. E. Kemlin (1912). Beaucoup plus au Nord en Asie du Sud-Est, on possède, grâce à Guy Moréchand (1968, pp. 83-122), une description très riche sur les « âmes » des Miao ou Mèo, en l'occurrence les Hmong blancs. Guy Moréchand insiste sur le fait que chez ces derniers, le chamanisme « n'est pas un spécialiste des âmes en général, il n'a pas à les connaître toutes, mais seulement certaines et dans des circonstances bien déterminées » (*ibid.*, p. 277; cf. également pp. 121-122).

18. Sur lesquels Jeanne Cuisinier a réuni en 1951 de nombreux exemples. Signalons cependant les illustrations très documentées de Nguyen Van Khoan (1935) sur les Vietnamiens, d'Evelyne Porée-Maspero (1951) sur les Cambodgiens et de Marcel Zago (1972, pp. 129-170), sur les Lao.

19. Dans cet exemple le *mo thévada* répond dans une certaine mesure à la définition la plus large de cette fonction d'intercesseur, celle du chamane sibérien (Lot-Falck, 1973, pp. 3 et 10). Par contre le chamane oya melanau, tel quelle décrit H. S. Morris (1967, pp. 198 et 201) agit principalement par adorisme de ses esprits familiers; néanmoins puisqu'il s'endort au préalable, son « âme » ne reste nullement passive, car c'est elle qui convoque des derniers.

20. La présence d'un aide du chamane nous renvoie à Bornéo, et en particulier à l'étude déjà citée que H. S. Morris a consacré aux Oya Melanau, dans laquelle il écrit que « le chamane doit avoir un assistant laïc (*seladaï*) quand bien même d'autres chamanes l'aideraient » (1967, p. 205). Déjà H. Ling Roth (1896, I, p. 273 sq.), ainsi que C. Hose et W. McDougall (1912, II, p. 116) avaient mentionné chez les Ibans des *manang* opérant à plusieurs.

Autre détail rituel que l'on rencontre fréquemment à Sarawak : le « voyage » effectué par le chamane (seul ou accompagné) sur une balançoire et que R. Geddes signale chez les Bidayũh (ou Land Dayak) où elle est utilisée également par d'autres intercesseurs que les *manang*.

Rappelons en ce qui concerne les Bidayũh le portrait que le même auteur a donné d'un *manang*, son principal informateur, et la description

détaillée faite en 1972 par Jacques Dournes d'une séance où l'on remarque, parmi les pièces du décor rituel, une figuration du mal (le *bujang-brani*) et surtout le *balai-kamang* qui évoque irrésistiblement l'« Arbre de Vie » dont les représentations graphiques illustrent en véritable leitmotiv, la belle thèse de H. Shärer sur les Ngaju du Sud-Bornéo (Kalimantan).

La richesse et la variété des faits chamaniques déjà recueillis dans la grande île (et en particulier à Sarawak) mériteraient une poursuite approfondie de leur collecte qui permettrait d'aboutir à une synthèse, sans aucun doute, très fructueuse.

21. Les rites curatifs ne représentent qu'une partie des rites effectués par les chamanes sunuwar dans l'énumération qu'en donne Alain Fournier (1973, pp. 157-158).

22. Sur le *tromba*, on doit toujours se reporter au chef-d'œuvre de Henry Rusillon (1912). Ce livre pionnier reste à nos yeux un ouvrage exemplaire en matière d'ethnographie religieuse. Certes, les préoccupations et quelquefois les interprétations du missionnaire protestant apparaissent, mais l'auteur montre une telle honnêteté, notamment en rendant compte de ce qu'il a vu même si cela choque son rationalisme, qu'elles n'entament nullement la qualité de l'observation. Pour une étude du mot *tromba*, voir Suzy Ramamonjisoa (1972, ou le glossaire qu'en a fait Bernard Koechlin, 1973). Dans son ouvrage sur le Nord et le Nord-Ouest de Madagascar, où les observations pertinentes émergent d'un fatras de considérations des plus abracadabrantes, J.V. Mellis insiste à juste titre sur la différence capitale qui existe entre le *tromba* et les rites de type *bilo* : « dans le premier, on appelle — invite — un esprit à venir conseiller ceux qui sont réunis dans cette intention, alors

que dans d'autres cas il s'agit de débarrasser un individu incommodé par des esprits mauvais » (1938, p. 72) (souligné par l'auteur). Il semble donc que dans le cas des Tanala décrit par Ralph Linton, il s'agisse plutôt du type *bilo* que du type *tromba*. Cependant on pourrait à l'aide d'analyses comme celle que Bernard Koechlin a faite du *tsumba vezo* (pp. 1-3 et notes) comparer les champs sémantiques de ce mot dans les différents groupes malgaches, comme nous venons de le faire pour *njau/pôjau*.

23. Le docteur Davidson appartenait à la Société des missions de Londres (LMS) dont il dirigeait l'hôpital à Tananarive. Quant au père La Vaissière, il a rédigé son livre à partir des notes prises par différents jésuites, principalement à partir de celles laissées par le père Abinal, et, en ce qui concerne les Ramanenjana, celles du père Finaz.

24. Le récit hallucinant qu'en a fait le père de La Vaissière (1885, pp. 228-232) d'après le mémorial de son collègue Finaz qui en fut le témoin oculaire (il vivait à l'époque dans l'entourage de Radama II) est des plus explicites sur ce point, comme le montre entre autres, ce court passage : « Des Ramanenjana avaient osé dire publiquement au roi que sa mère était venue le prendre pour l'emmener chez les morts; elle ne pouvait supporter que, par l'introduction des Blancs dans leur pays, et par la tolérance illimitée de leur religion, il minât tout ce qu'elle avait établi dans le royaume » (p. 231). Un mois et demi après l'apparition de cette fantastique « contagion », comme l'a appelée le père jésuite, à Tananarive, celle-ci prenait fin subitement après le massacre des fameux Menamaso — les favoris du jeune roi — et par l'assassinat de ce dernier.

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

Abréviations : ASEMI : *Asie du Sud-Est et monde insulindien*, bulletin du Centre de documentation et de recherches (CeDRASEMI), Paris. — BEFEO : *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Hanoï, puis Paris.

1966 : *Le monde du sorcier*, Paris, Seuil, 394 p., 4 cartes, index (« Sources orientales », 7).

Erwin H. Ackerknecht, (1942) « Problems of Primitive Medicine », *Bulletin of the History of Medicine*, 11, pp. 503-521 (reproduit in : William A. Lessa and Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, pp. 343-353).

Raoul Allier, (1912) « Introduction », pp. 5-34, in : H. Rusillon (1912).

Gérard Althabe, (1969) *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la Côte orientale de Madagascar*, préface de Georges Balandier, Paris, François Maspero, 357 p. (« Les Textes à l'appui »).

Charles Archaimbault, (1956) « Le sacrifice du buffle à Vat Phu », *Présence du royaume Lao. France-Asie*, 118-120, pp. 841-845. — (1956) « Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo (Moyen-Laos). (Contribution à l'étude du jeu de Ti-k'i) », *BEFEO*, 48 (1), pp. 221-231 (reproduit in : Archaimbault,

1973, pp. 1-16). — (1967) « Les Annales de l'Ancien Royaume de S'ienng Khwang », *BE-FEO*, 53 (2), pp. 557-673, pl. XVIII-XXIII, carte, tabl. — (1971) *The New Year Ceremony at Basak (South-Laos)*, with an afterword by Prince Boun-Oum, New York, Ithaca, Cornell Univ., XIII, 137 p. multigr., fig., pl., notes (« Cornell Univ., Dept. of Asian Studies, South-East Asia Program », data-paper, n° 78). — (1973) *Structures religieuses lao (rites et mythes)*, préface de Jacques Lemoine, Vientiane, Vithagna, X, 289 p., nombreuses illustr. (« Documents pour le Laos », 2).

Antonin Artaud, (1938) *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1972, 247 p. (coll. « Idées ») (1^{re} éd., Gallimard, coll. « Métamorphoses »).

Jean-François Barré, (1973) *Conflits et résolution des conflits dans les monarchies sakalava du Nord actuelles* (publication provisoire). Tananarive, Travaux et Documents du Musée d'art et d'archéologie de l'Université de Madagascar, n° XII, VI-189 p. multigr., 20 graph., gloss., bibl.

Roger Bastide (1935) *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Librairie Armand Colin, 1947, 204 p., bibl. (« Collection Armand Colin, Section de Philosophie, n° 187 ») [1^{re} éd., 1935]. — (1950) *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, VIII + 291 p. bibl. (« Bibliothèque de sociologie contemporaine »). — (1958) *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris-La Haye, Mouton, 260 p., gloss., bibl. — (1960) *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF, 578 p., lexique (« Bibliothèque de sociologie contemporaine »). — (1972) *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 263 p. (« Nouvelle bibliothèque scientifique »).

Jane Belo, (1960) *Trance in Bali*, préface par Margaret Mead, New York, Columbia University Press; London, Bombay..., Oxford University Press, XVI-284 p., tabl., pl., index, gloss.

Ruth Benedict, (1934) « Anthropology and the Abnormal », *The Journal of General Psychology*, 10, pp. 59-79 (reproduit in : Fried (Morton), *Readings in Anthropology*, 2^e éd. 1968, v. 2, pp. 791-808).

Georges Condominas, (1957) *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gô. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar*, Paris, Mercure de France, 491 p. gloss., 4 index, bibl., fig., 2 cartes, 40 photos. — (1965) *L'exotique est quotidien, Sar Luk, Viêt-Nam central*, Paris,

Plon, 538 p., 29 fig., 4 cartes, 24 pl., index (« Terre humaine, Civilisations et Sociétés », Collection d'études et de témoignages). — (1966) « Notes de lecture. Sorciers et magiciens », in *Le Monde du Sorcier*, pp. 13-26. — (1967) « Some Mnong Gar religious concepts : a world of forms », in *Folk Religion and the World View in the Southwestern Pacific*, pp. 55-61, publié sous la direction de N. Matsumoto et T. Mabuchi, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. — (1968) « Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao », *Archives de Sociologie des Religions* (25), pp. 81-110, (26), pp. 111-150. — (1973) « Schéma d'un mhö', séance chamanique mnong gar », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 1), *ASEMI*, 4 (1), pp. 61-70.

Jeanne Cuisinier, (1951) *Sumangat, l'âme et son culte en Indochine et en Indonésie*, préface de Louis Massignon, Paris, Gallimard, 271 p., pl. (« L'espèce humaine », 7).

Pierre-Sylvain Dore, (1973) « Notes sur les rites à l'autel de Lak Man », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 1), *ASEMI*, 4 (1), pp. 111-127.

Dr. Andrew Davidson, (1867-1889) « Choreomania : an historical sketch, with some account of an epidemic observed in Madagascar », *The Edinburgh Medical Journal*, XIII (1), août 1867, pp. 124-136 (reproduit partiellement dans « The Ramanenjana or dancing mania of Madagascar », *Antananarivo Annual*, 1889, pp. 19-27).

J.M. De Groot, (1886) *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)*, étude concernant la religion populaire des Chinois par J.M. De Groot traduite du hollandais avec le concours de l'auteur par C.G. Chavannes, illustrations par Felix Regamey, Paris, Ernest Leroux, 2 vol., XXVI-832 p., XXIII pl., gloss., index (« Annales du Musée Guimet », t. XI et XII).

Georges Devereux, (1970) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, traduit de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard, préface de Roger Bastide, Paris, Gallimard, XXIII-395 p.

Colonel E. Diguët, (1906) *Les Annamites. Société, coutumes, religions*, Paris, A. Challamel, 267 p., fig., portr.

Jacques Dournes, (1972) « Chamanisme à Mujat (Sarawak, Bornéo) », *Objets et Mondes*, 12 (1),

printemps 1972, pp. 23-44, fig. 1-25, 1 photo couleur. — (1973) « Le chamane, le fou et le psychanalyste (introduction à une typologie des *pöjau jörai* », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 19-30.

Maurice Durand, (1959) *Technique et panthéon des médiums vietnamiens* (dông), Paris, EFEO, 333 p., 7 pl. couleur, 76 fig. (dessins et photo) (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, XLV).

Mircéa Eliade, (1951) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 447 p., index (2^e éd., 1968, 405 p. index).

Alan J.A. Elliott, (1955) *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, Londres, Department of Anthropology, The London School of Economics and Political Science, 179 p., VI pl., photos, gloss., bibl. (« Monographs on Social Anthropology », n° 14, New Series).

Ivor H.N. Evans, (1923) *Studies in Religion, Folklore and Custom in British North-Borneo and The Malay Peninsula*, Cambridge, Cambridge University Press, IX-299 p., front., vocab., index (2^e éd., repr. photost., Londres, Frank Cass and C°, 1970). — (1937) *The Negrillos of Malaya*, Cambridge, Cambridge University Press, XIV-323 p., ill. coul. (2^e éd., repr. photost. Londres, Frank Cass and C°, 1969).

Jacques Faublée, (1954) *Les esprits de la vie à Madagascar*, Paris, PUF, 143 p., fig.

Raymond W. Firth, (1964) « Shaman », in Julius Gould and William L. Kolb (eds), *A Dictionary of the Social Sciences*, London, Tavistock Pub., pp. 638-639.

Alain Fournier, (1973) « Note préliminaire sur le *puimbo* et la *ngiami*, les chamanes sunuwär de Sabra », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 1), *ASEMI*, 4 (1), pp. 147-168.

William R. Geddes, (1954) *Nine Dayak nights*, London, Oxford University Press, XXXI-144 p., frontis., VIII pl. photo. (Deuxième édition : 1961 Oxford Paperbacks n° 36).

Roberte Hamayon, Communication personnelle.

Luc de Heusch, (1962-1971) « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », *Annales du Centre d'Études des reli-*

gions, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie, 62, voir « Chamanisme et possession », in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, pp. 227-244.

Charles Hose et William McDougall, (1912) *The Pagan Tribes of Borneo*, with an appendix by A.C. Haddon, London, Macmillan, 2 vols, pl., cartes.

Bernard Hours, (1973) « Possession et sorcellerie dans un village du Sud-Laos », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 1), *ASEMI*, 4 (1), pp. 133-146. — (1973) « Les rites de défense chez les Lavè du Sud-Laos », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 31-60.

Henri Hubert et Marcel Mauss, (1902-1903) « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7, pp. 1-146 (reproduit in Mauss, 1950, pp. 3-141).

Abram Kardiner, (1939) *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, with a Foreword and two Ethnological Reports by Ralph Linton, New York - London, Columbia University Press, XXVII-503 p., index; trad. franç. *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969 (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Howard Keva Kaufman, (1960) *Bangkhuad. A Community Study in Thailand*, Locust Valley (New York), J.J. Augustin Inc. Publisher, IX-235 p., front., pl., tabl., gloss., bibl., index (« Monographs of the Association for Asian Studies », n° X).

J.E. Kemlin, (1910) « Les songes et leur interprétation chez les Reungao », *BEFEO*, 10, pp. 507-538.

Bernard Koechlin, (1973) « Quelques exemples de communications avec la surnature chez les Vezo du sud-ouest de Madagascar », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 85-132.

Berthold Laufer, (1971) « Origin of the word shaman », *American Anthropologist*, n.s., 19, pp. 361-371.

Le père Camille de La Vaissière, (1885) *Vingt ans à Madagascar : colonisation, traditions his-*

- toriques, mœurs et croyances (d'après les notes du père Abinal et de plusieurs autres missionnaires de la Compagnie de Jésus), Paris, V. Lecoffre, VII-363 p., 1 carte.
- Michel Leiris, (1958) *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 105 p. (« L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique », n.s., n° 1).
- William A. Lessa et Evon Z. Vogt (eds.) (1952) *Reader in comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston-New York, Row, Peterson and Co, XIII-594 p., bibl., index.
- Claude Lévi-Strauss, (1949 a) « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 41, pp. 3-14 (et *Anthropologie structurale*, pp. 183-203). — (1949b) « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des religions*, 135 (1), pp. 5-27 (et *Anthropologie structurale*, pp. 205-226). — (1950) « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss (Marcel), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, pp. IX-LII. — (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, II-454 p., 23 ill. in-texte, 13 ill. hors-texte.
- Paul Lévy, (1948) « Le sacrifice du buffle de la prédiction du temps à Vientiane (avec étude sur le sacrifice du buffle en Indochine) », *Bull. Inst. indochinois pour l'étude de l'homme (IEH)*, 6, pp. 301-333 (reproduit dans *Présence du royaume Lao*, pp. 846-958). — (1970) « Le facteur historique indien dans l'ethnologie du Sud-Est asiatique. II. Cam, Pajau, 'prêtresse', Bahnar, böjau, 'magicien' = sanskrit, Upâdhyâyâ, 'Maître spirituel' », in Jean Pouillon et Pierre Maranda(eds), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, pp. 130-139.
- Ioan M. Lewis, (1971) *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 221 p., 16 pl.
- H. Ling Roth, (1896) *The natives of Sarawak and British North Borneo*, London, Truslove and Hanson; vol. I: XXXII-464 p., ill., carte h.t.; vol II: IV-302-CCXL (Appendices) p., ill., photo h.t., vocab., bibl., index.
- Ralph Linton, (1939) « The Tanala of Madagascar », in Kardiner (Abram), pp. 251-290.
- E.M. Loeb, (1929) « Shaman and Seer », *American Anthropologist*, 31, pp. 60-84. — (1935) *Sumatra (Its History and People*, by E.M. Loeb; *The Archeology and Art of Sumatra*, by Robert Heine-Geldern), Vienne, Verlag des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, IX-350 p., bibl., index, carte.
- Jacques Lombard, (1973) « Éléments pour une interprétation des formations idéologiques de la royauté sakalava », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 73-83.
- Eveline Lot-Falck, (1970) « Psychopathes et chamanes yakoutes », in Jean Pouillon et Pierre Maranda (éds.), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, pp. 115-129. — (1973) « Le chamanisme en Sibérie : essai de mise au point », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 1-10.
- Alexandre W. MacDonald, (1962) « Notes préliminaires sur quelques jhakri du Muglan », *Journal asiatique*, (1), pp. 107-139. — (1966) « Le Népal », in *Le monde du sorcier*, pp. 281-304.
- Charles Macdonald, (1973) « De quelques manifestations chamanistiques à Palawan », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 11-18.
- Marcel Mauss, (1950) *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » par Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1966 (3^e éd. augmentée), LII-482 p. (1^{re} éd., 1950, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », dirigée par Georges Gurvitch).
- Jacqueline Matras, (1973) « Possession et procédés thérapeutiques chez les Brou du Cambodge », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 1), *ASEMI*, 4 (1), pp. 71-97.
- J.V. Mellis, (1938) *Nord et Nord-Ouest de Madagascar*, « Volamena et Volafotsy », suivi d'un vocabulaire du Nord-Ouest expliqué, commenté et comparé au Mérimina, Tananarive, Imp. Moderne de l'Emyrne, 247 p., ill.
- Alfred Métraux, (1958) *Le Vaudou haïtien*, préface de Michel Leiris, Paris, Gallimard, 357 p., 13 fig. in-texte, 16 photos hors-texte, gloss., bibl., index (2^e éd. 1968 « Bibliothèque des sciences humaines »).
- N.D. Mironov et S.M. Shirokogoroff, (1924) « Sramana-shaman. Etymology of the word

- « shaman », *The Journal of the North China branch of the Royal Asiatic Society*, 55, pp. 105-130.
- Louis Molet, (1967) « Cadres pour une ethnopsychiatrie de Madagascar », *L'Homme*, VII (2), pp. 5-29.
- Guy Moréchand, (1955) « Principaux traits du chamanisme meo blanc en Indochine », *BEFEO*, 47 (2), pp. 509-546, carte n° 4, pl. XLIV-XLVIII. — (1968) « Le chamanisme des Hmong », *BEFEO*, 54, pp. 53-294.
- H.S. Morris, (1967) « Shamanism among the Oya Melanau », in Maurice Freedman (ed.) *Social Organization. Essays presented to Raymond Firth*, London, Frank Cass, pp. 189-216.
- Nguyễn Van Khoan, (1933) « Le repêchage de l'âme, avec une note sur les *hôn* et les *phác* d'après les croyances tonkinoises actuelles », *BEFEO*, 33, pp. 11-34.
- Paul Ottino, (1965) « Le Tromba (Madagascar) », *L'Homme*, 5 (1), pp. 84-93.
- Eveline Porée-Maspero, (1951) « La cérémonie de l'appel des Esprits vitaux chez les Cambodgiens », *BEFEO*, 45 (1), pp. 145-183.
- Richard Pottier, (1972) « Introduction à l'étude des pratiques thérapeutiques lao », *ASEMI*, 3 (2), pp. 173-193. — (1973) « Note sur les chamanes et médiums de quelques groupes thai », in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 1), *ASEMI*, 4 (1), pp. 99-110.
- Jean Pouillon, (1970) « Malade et médecin : le même et/ou l'autre ? (Remarques ethnologiques) », in « Incidences de la psychanalyse », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 1, printemps 1970, pp. 77-98.
- Rudolf Rahmann, (1959) « Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India », *Anthropos*, 54, pp. 681-760.
- Suzy Ramamonjisoa, (1972) *Résistances culturelles au changement dans les communautés villageoises du nord-ouest de Madagascar* (thèse de 3^e cycle soutenue en janvier 1972 à l'université René Descartes, Paris V, UER sciences sociales), 221 p. multigr., bibl., 2 cartes (une partie a été reprise dans *Quelques notes à propos d'une enquête dans le nord-ouest de Madagascar*, Tananarive, ORSTOM section Sociologie, octobre-novembre 1972, 82 p., multigr.).
- Suzy Ramamonjisoa et Bernard Koechlin, (1973) « Introduction, en forme de mini-glossaire, aux phénomènes de possession dans le nord-ouest de Madagascar », notes de S. Ramamonjisoa, présentées par B. Koechlin, in « Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien » (fasc. 2), *ASEMI*, 4 (3), pp. 61-71.
- Henry Rusillon, (1912) *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar, le « Tromba »*, introduction par Raoul Allier, Paris, Picard, 195 p., ill., carte.
- H. Schärer, (1946) *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leyde, E.J. Brill, 236 p., ill., cartes, bibl. (Trad. angl. : *Ngaju Religion : the conception of God among a South Borneo People*. Translated by Rodney Needham, with a preface by P.E. De Josselin de Jong, La Haye, M. Nijhoff, 1963, XV-229 p., front. en coul., ill., pl.h.t., carte repl.h.t. (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series 6).
- Paul Schebesta, (1957) *Die Negrito Asiens*, Wien, Mödling, St.-Gabriel Verlag, t. II, vol. 1; *Ethnographie der Negrito. Religion und Mythologie*, XVI-336 p., pl., fig. (« *Studia Instituti Anthropos* », 13).
- Pierre-J. Simon et Ida Simon-Barouh, (1970) « Les Génies des quatre Palais. Contribution à l'étude du culte vietnamien des bà-'dông », *L'Homme*, 10 (4), pp. 81-101. — (1971) « Commentaire du film *Les Génies des quatre Palais* (Thanh Tu Phu) », *ASEMI*, 2 (1), pp. 33-47. — (1973) *Hâu Bong. Un culte vietnamien de possession transplanté en France*, Paris-La Haye, Mouton, 87 p., 30 photos (« *Cahiers de l'Homme* », n.s., XIII).
- Pierre J. Simon, Ida Simon-Barouh et Roger Morillère, (1970) *Les Génies des quatre Palais, Thanh Tu Phu*, film ethnographique, 16 mm., coul., 70', Paris, C.N.R.S. (coproduction du Centre de documentation sur l'Asie du Sud-Est et le monde insulindien, et du Comité du film ethnographique).
- Tran Van Khê, (1972) Commentaire oral du film des Simon et Morillère (1970).
- Tran Van Toan, (1966) « La sainte religion de l'Immortelle céleste dans la région de Hué (Centre Viêt-nam) », *Revue du Sud-Est asiatique*, 1, pp. 77-102.

Pierre Verger, (1957) *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 609 p., ill., 159 pl. hors-texte en noir et en coul., carte repliée hors-texte (« Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire », n° 51).

George Alexander Wilken, (1887) « Het shamanisme bij de volken des Indischen Archipel », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (La Haye), 36, pp. 427-498 (reproduit in *De Verspreide Geschriften*,

Essais de G.A. Wilken réunis par F.D.E. Van Ossenbruggen, vol. 3, La Haye-Semerang, Van Dorp, 1912, pp. 323-397).

Marcel Zago, (1972) *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Roma, Università gregoriana editrice, VIII, 408 p., cartes, notes, index, bibliogr. (*Documenta missionaria*, 6).

Andras Zempléni, (1966) « La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, tuuru et Samp, rites de possession chez les Lebou et Wolof », *Psychopathologie africaine*, II, 3, pp. 295-439.

G.C.