

## L'EXTENSION DU DOMAINE DU CHAMANISME À L'ART RUPESTRE SUD-AFRICAIN

JEAN-LOÏC LE QUELLEC

*L'interprétation chamanique des images rupestres du monde entier constitue désormais une vulgate systématiquement entonnée tant par les médias que par les spécialistes en mal de grille de lecture. Cette interprétation, qui croise aussi bien l'intérêt du public pour l'art des grottes que la mode actuelle du néo-chamanisme, résulte de la généralisation au monde entier d'une théorie qui avait été établie à l'origine pour comprendre les arts rupestres d'Afrique du Sud. Quelque vingt-cinq ans après son élaboration, on examine ici les bases ethnographiques et méthodologiques d'une façon de voir qui s'avère être d'une grande fragilité dans le domaine africain auquel elle est supposée s'appliquer en premier. Il en résulte que son élargissement à d'autres zones ne devrait plus être de saison.*

« Any anthropologist or clinical psychologist who attempts to articulate a single theory on Bushmen healing is not truly aware of their way of thinking and living' . »

### PETITE HISTOIRE DE LA LECTURE CHAMANIQUE DE L'ART PRÉHISTORIQUE

Un comparatisme ethnographique procédant par simple juxtaposition des images rupestres préhistoriques d'Europe occidentale à des rites actuels du monde entier a longtemps suffi aux auteurs désireux d'interpréter les figures d'anthropomorphes dotés de certains traits animaux : « *il s'agit là, affirmait par exemple R. de Saint-Périer, de déguisements de chasse ou de masques cérémoniels. L'ethnographie nous en montre de nombreux exemples, tout à fait analogues, chez les Esquimaux, les Peaux-Rouges, les Bushmen, les Australiens<sup>2</sup>* ». Ce type de généralisation abusive, et qui ne prouve absolument rien, fut régulièrement répété, en s'autorisant souvent de l'autorité de l'abbé Breuil :

Jean-Loïc LE QUELLEC est directeur de recherche au CNRS (laboratoire UTAH, Toulouse-Mirail).

1. B. KEENEY (1999 : 48).

2. R. DE SAINT-PÉRIER (1932 : 58).

« Ce qui se passe encore chez les naturels de l'Australie, écrivait ainsi Denis Peyrony<sup>3</sup>, nous explique ces mœurs lointaines [...]. D'après Cartailhac et Breuil, chez les Bushmens, il y a encore des danses masquées où chacun se donne la tête de son animal emblématique. La même pratique existait autrefois chez les Esquimaux et les Indiens d'Amérique. Il pouvait en être de même chez les Magdaléniens. »

La première tentative sérieuse d'expliquer par le chamanisme l'art des grottes paléolithiques dans son ensemble remonte à 1952, année où Horst Kirchner publia son remarquable article sur la préhistoire du chamanisme. Curieusement (peut-être pour des raisons linguistiques?) cet article très détaillé n'est jamais cité par les promoteurs actuels d'une lecture chamanique de l'art préhistorique, qui en répètent souvent les arguments, apparemment sans le savoir – mais il est également ignoré des critiques, au premier rang desquels figure André Leroi-Gourhan. Pourtant, les « animaux composites » et théranthropes y sont déjà lus en clef chamanique, de même que la fameuse « scène du puits » de Lascaux, l'oiseau sur son piquet y étant rapproché de ceux qu'on voit sur les tombes de chamanes yakoutes<sup>4</sup>.

En 1960, Étienne Patte, qui avait bien lu Kirchner, lui, et qui souhaitait passer en revue les diverses hypothèses explicatives de l'art rupestre occidental (magie cynégétique, totémisme, etc.), estimait que « *la figuration d'un chamane* [par des chamanes] *semble dénuée d'intérêt* » : pourquoi, en effet, représenter l'image d'un rite, puisque l'efficace réside dans la réalisation de celui-ci, et non dans sa représentation? Pour cet auteur donc, et sa conclusion reste valide à nos yeux, « *les « déguisements » que nous observons paraissent correspondre parfaitement à des êtres mythiques, tandis que rien n'oblige à les attribuer à des sorciers ou à des chamanes*<sup>5</sup> ». Contre ce type d'argument, une gravure Inuit de l'Alaska montrant une danse qualifiée de chamanique avait déjà été produite par Émile Cartailhac et l'abbé Breuil<sup>6</sup>, puis par F. de Laguna<sup>7</sup>, mais, remarque Patte, « *il ne s'agit pas là d'une gravure rupestre; il semble s'agir d'une pictographie et d'un produit destiné au commerce*<sup>8</sup> ».

Malgré ces critiques, l'hypothèse chamanique fut réifiée à la fin des années 1960 par Andréas Lommel, qui croyait alors pouvoir affirmer, sans autre justification :

« On a pu prouver, grâce à l'art de chamans qui vivent à notre époque, que de nombreuses peintures rupestres franco-cantabriques, même anciennes, sont "chamanistes", c'est-à-dire qu'elles sont l'œuvre de chamans et s'inspirent de leur mode de pensée. Pour comprendre les peintures rupestres, il est donc indispensable de bien expliquer ce qu'est un chamane<sup>9</sup> ».

3. D. PEYRONY (1948 : 113-114).

4. H. KIRCHNER (1952).

5. E. PATTE (1960 : 83).

6. É. CARTAILHAC et H. BREUIL (1906, fig. 127).

7. F. DE LAGUNA (1932 : 500, pl. XX B8).

8. E. PATTE (1960 : 83, n. 35).

9. A. LOMMEL (1969 : 17-19).

En plus de cette affirmation erronée (« on a pu prouver »), Lommel commettait une autre erreur – qui sera largement reprise par la suite – celle qui consiste à systématiquement associer chamanisme, transe et extase :

« Le chaman [...] fait office de prêtre et de médecin, mais à la différence du guérisseur, il agit toujours dans un état de transe. Lorsqu'il conjure les esprits ou tente une guérison, il n'est jamais tout à fait conscient mais, le plus souvent, opère dans une sorte d'extase. Ceci explique la présence de phénomène psychiques<sup>10</sup> ».

Généraliser de la sorte l'association de la transe au chamanisme permettrait de généraliser le chamanisme lui-même à toutes les régions de globe où s'atteste la transe :

« Le chamanisme concerne en général la Sibérie et l'Amérique du Nord; mais si l'on définit le chaman comme un être qui ne peut agir que dans un état de transe, le phénomène du chamanisme peut être alors beaucoup plus répandu. Il semble se produire dans toutes les régions où des cultures des chasseurs ont survécu jusqu'à une époque récente: chez les Esquimaux, les Lapons du nord de la Scandinavie, en Amérique du Nord et du Sud, dans certaines régions d'Afrique et sur la frange nord-ouest de l'Australie<sup>11</sup> ».

Cette extension du chamanisme ainsi compris à l'ensemble du monde permet une autre généralisation, non plus spatiale, mais temporelle. Si l'on croit qu'actuellement le chamanisme existe partout dans le monde, indépendamment des cultures, alors il a dû en être de même depuis la Préhistoire: « *Des peintures rupestres de la période glaciaire, comme celles de Lascaux, comportaient déjà des dessins que l'on peut interpréter comme étant chamanistes*<sup>12</sup> ». Dès lors, on ne peut que s'attendre à constater des similitudes entre l'art quaternaire occidental et l'art des San: « *D'autres parallèles apparaissent très nettement entre les scènes des peintures du Levant espagnol – où les hommes accompagnent des animaux – et l'art des Boschimans d'Afrique du Sud*<sup>13</sup> ». Le Sahara fera désormais figure de zone de transition entre Europe et Afrique australe: à propos du troupeau de Jabbaren au Tassili: « *Les artistes [du Sahara] étaient des bergers nomades, d'où le nom de période "bovidienne", venant de l'est. Leur style s'inspire du style chasseur du Levant espagnol et fut transmis aux chasseurs du Cap, à l'autre bout de l'Afrique*<sup>14</sup> ».

Le problème est qu'une généralisation si large porte en soi sa propre perte, car affirmer que partout, à toute époque, se retrouvent les mêmes éléments « chamaniques », conduit à la notion d'un art universel dont la motivation unique est indépendante des cultures, d'un art anhistorique échappant par nature aux analyses des ethnologues et historiens. À l'extrême, l'art rupestre – à l'origine

10. *Ibid.*, p. 19.

11. *Ibid.*, p. 20.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 48.

14. *Ibid.*, p. 144, légende de la fig. 82.

uniquement défini par la matière de son support –, se trouve haussé à la dimension d'un style: « *Les Boschimans du Kalahari pratiquèrent le style rupestre jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>15</sup> ».

C'est contre de tels abus, parvenus à leur apogée vers le milieu des années 1960, qu'André Leroi-Gourhan s'éleva violemment, dans un livre ravageur sur les religions de la Préhistoire, concluant que « *si l'on veut laisser la parole au Paléolithique, il faut renoncer à lui faire parler un jargon artificiel composé de mots australiens, esquimaux ou bantous prononcés à l'européenne*<sup>16</sup> ». Le message sera entendu, et plus aucun auteur n'osera trop s'aventurer à parler de chamanisme préhistorique, jusqu'à ce qu'en 1992, Noel Smith propose de nouveau l'hypothèse selon laquelle :

« the artists were often shamans. The caves were the underground locations of life-powers. Shamans entered them to obtain or rejuvenate their own powers which they accomplished by depicting the life-force animals, animals parts, signs, and hybrid human-animal creatures. The depictions are primarily an attempt to control life-forces through the act of producing them, not through viewing them. These powers the shamans could the use on behalf of their clients. [...] the humanoids represent dead shamans or Master or Mistress-of-Animals who, at least in some cases, are the life-force of the animal or are connected with it by life forces<sup>17</sup> ».

Mais, pour échapper au comparatisme sans garde-fou pratiqué par ceux qui avaient autrefois défendu cette même thèse, Noel Smith suggère de l'ancrer sur un fonds biologique commun à l'humanité, en affirmant que les hallucinations dont se seraient inspiré les artistes ne seraient pas un produit de leur culture, mais de la nature humaine :

« Because hallucinations influenced by drugs, especially in their early phases, are largely biologically based, their form differs little from one individual to another, and to that extent hallucinogenic form is culture free. Inasmuch as most of the artists of the cave paintings were anatomically identical to people of today such hallucinations are to that extent also time free. Hallucinations, therefore, provide a generalizability that is not subject to the same restraints as cultural artifacts. However, their meanings would be culturally influenced as would any overt behaviors in connection with them<sup>18</sup> ».

... c'est exactement ce que répéteront, quatre ans plus tard, Jean Clottes et James David Lewis-Williams (1996) dans un livre appliquant à l'art de grottes ornées la lecture chamanique proposée par le second de ces auteurs à l'art rupestre d'Afrique du Sud, considéré par lui comme essentiellement chamanique.

La démarche est la même que celle qu'on vient de résumer. Il est d'abord affirmé que le chamanisme est universellement associé aux états altérés de

15. *Ibid.*

16. A. LEROI-GOURHAN (1964 : 78).

17. N. SMITH (1992 : 14).

18. *Ibid.*, p. 36.

conscience, et que cela doit donc se retrouver en Afrique. Mais la nouveauté est que cette affirmation est cette fois nourrie par un argument neuropsychologique : « *dans le monde entier, la mise en œuvre, le contrôle et l'exploitation des états de conscience altérée sont au cœur du chamanisme, que nous envisageons donc dans une perspective neuropsychologique*<sup>19</sup> ». Selon cet argument, l'universalité – avérée – de l'aptitude à la transe justifierait la pratique d'allers-retours interprétatifs d'un continent à l'autre : « *l'art rupestre du Sud de l'Afrique a fait l'objet de nombreuses recherches dans une perspective neuropsychologique, ce qui le rend particulièrement adéquat lorsqu'il s'agit d'aborder l'art paléolithique*<sup>20</sup> ». Ainsi, l'étude des arts rupestres ou pariétaux du monde entier, et notamment ceux du continent africain, reviendrait à mettre en évidence les expressions particulières d'une pratique universelle.

Ce serait notamment le cas en Afrique du Sud, pour l'art des San :

« Bien que générée par le système nerveux universel de l'homme, cette richesse cosmique se nourrissait des éléments propres à l'époque, au lieu et à la culture considérés », et l'art rupestre des San « montre comment les caractéristiques universelles du chamanisme s'expriment au sein d'une communauté particulière<sup>21</sup> ».

Malheureusement, cela n'est rien d'autre qu'un sophisme où la prémisse stipule d'abord que chamanisme et transe sont indissociablement liés, puis l'universalité de l'aptitude à la transe ayant été affirmée, on en déduit l'universalité du chamanisme lui-même. C'est pourquoi la démarche d'un Lewis-Williams et d'un Dowson est aux antipodes de la recherche ethnologique, lorsqu'ils préviennent qu'en utilisant le terme « *shaman* », ils « *do not thereby imply anything about the social position of the person, his or her mental health, or indeed, many of the other characteristics often associated with the very heterogeneous phenomenon called shamanism* ». Ils préfèrent en effet s'en référer uniquement à la transe, qu'ils considèrent comme « *the most important and overriding feature of shamanism*<sup>22</sup> ». Il est piquant de voir comment ces chantres du comparatisme ethnographique refusent en bloc toutes les « *characteristics often associated* » par les ethnologues au chamanisme, pour définir à leur façon ce dernier par une seule d'entre elles, à savoir la transe, qui est justement celle que rejettent régulièrement, depuis des années, des spécialistes aussi reconnues que Roberte Hamayon et Jane Atkinson.

19. J. CLOTTES et D. LEWIS-WILLIAMS (1996 : 12).

20. *Ibid.*, p. 31.

21. *Ibid.*, p. 35.

22. D. LEWIS-WILLIAMS et T.A. DOWSON (1988 : 204).

## TRANSE ET CHAMANISME

Ce que les ethnologues décrivent comme conduite de « transe » peut correspondre à des situations très diverses qui, comme le soulignait Erika Bourguignon en 1966, peuvent ou non être interprétées en termes de possession selon les cultures. Inversement – et il importe d’insister sur ce fait – une idée de possession peut être présente sans nécessairement donner lieu à une conduite de « transe ». Ainsi, au Cameroun, alors que les femmes devineresses des Mofu expriment par une conduite de « transe » qu’elles sont possédées par les génies *fakalao*, les hommes devins sont supposés être habités en permanence par les génies *mbila*<sup>23</sup>, un peu à la manière dont le poète, dans la culture arabo-musulmane, est considéré comme *majnûn*, c’est-à-dire possédé par un *jinn* (« génie »), d’où il tient son inspiration. Chez les Azande, la divination par le moyen d’une conduite de « transe » de possession est exclusivement le fait des femmes, alors que les hommes pratiquent une divination sans possession. Les cultes de possession ne sont pas non plus forcément en rapport avec des procédés de guérison et, chez les Minyanka du Mali, ils semblent plutôt associés à l’exercice du pouvoir. Même le culte *ndöp* qui, au Sénégal, a fait l’objet de nombreuses études effectuées dans une perspective thérapeutique, est fondamentalement un culte visant à se concilier les esprits ancestraux, les *rab*.

Pour étudier la répartition du phénomène, Erika Bourguignon et Lenora Greenbaum ont distingué huit types de sociétés, en fonction des différentes combinaisons des traits culturels suivants : présence d’une conduite de « transe » interprétée en termes de possession (TP), possession sans conduite de « transe » (P) et conduite de « transe » expliquée autrement qu’en termes de possession (T). En cartographiant ces trois types (voir carte), il apparaît très vite qu’une société peut connaître un seul de ces traits, deux, ou aucun<sup>24</sup>. Ainsi, deux types de conduite de « transe » peuvent très bien coexister au sein de la même culture, l’un d’eux étant expliqué en termes de possession, et l’autre non (type 7 ci-dessous). En Afrique, les cultures examinées se répartissent ainsi :

23. L.-V. THOMAS et R. LUNEAU (1992 : 161).

24. E. BOURGUIGNON (1973) ; E. BOURGUIGNON et L. GREENBAUM (1968).

Type	T	P	PT	Attestations africaines
1	x	–	–	Amba, Anuak, Babwa, Bari, Bwaka, Fanti, Kpe, !Kung, Lotuko, Masai, Nandi, Ndebele, Pondo...
2	–	x	–	Bamileke, Chagga, Duala, Giriama, Kuba, Kutshu, Nyanja, Pende, Rundi, Sapo...
3	–	–	x	Bambara, Bongo, Dilling, Edo, Gbari, Gisu, Herero, Igbira, Luba, Luimbe, Moro, Nyaneka, Nyima, Ruanda, Songo, Sukuma, Tswana, Yao...
4	x	x	x	Azande, Banda, Digo, Dinka, Dogon, Ga, Ibo, Mende, Ngonde, Nyamwesi, Nyoro, Sotho, Temne, Vugusu, Zulu...
5	x	x	–	Fang, Gbande, Hehe, Itsekiri, Kikuyu, Kipsigis, Toma...
6	–	x	x	Alur, Ambo, Baule, Baya, Bemba, Chiga, Chokwe, Ewe, Ganda, Ila, Jukun, Kongo, Lamba, Lango, Lenge, Lozi, Lovedu, Luo, Luvale, Mbundu, Ndembu, Ngala, Nuer, Nyakyusa, Reshe, Shilluk, Shona, Soga, Swazi, Thonga, Tumbuka, Venda...
7	x	–	x	Ashanti, Egba, Fon, Kissi, Lugbara, Ngoni, Yoruba...
8	–	–	–	Dorobo, Hata, Matakam, Mbuti, Nama, Nupe, Sandawe, Tallensi, Tiv, Turkana...

Dans de nombreux cultes de possession, par exemple, au Sénégal, le *ndöp* des Wolof, la capacité à devenir un adepte du culte, et peut-être ensuite à mener les cérémonies, se repère à l'apparition d'une conduite de « transe » considérée comme « sauvage », spontanée, et devant être, par la suite, « domestiquée » grâce à la participation aux rituels, voire à une initiation spécifique. Comme la conduite de « transe » n'apparaît pas n'importe où et n'importe quand – sous la seule influence de la musique ou de l'excitation de la foule ainsi qu'on l'avait cru naguère – et comme elle est, de plus, soumise à un apprentissage ritualisé,

l'interprétation strictement « psychopathologique » de ce phénomène a été très généralement abandonnée, même si des états pathologiques peuvent être effectivement à l'origine de certaines vocations.

Enfin, rien ne justifie de confondre chamanisme et conduite de « transe », ni de les associer systématiquement (comme cela est hélas fréquemment le cas dans bien des théories d'interprétation de l'art préhistorique), et l'on ne peut certainement pas déduire systématiquement l'existence du premier à partir de l'observation de la seconde. En effet, en tant que possible de l'esprit humain, la conduite de « transe » est fort probablement un universel, mais ce n'est le cas d'aucune de ses expressions culturelles.

Définir la conduite de « transe » comme correspondant à un état psychophysique probablement voisin de celui qui se trouve au fondement de l'hypnose est certes possible, et l'on peut tout aussi bien parler d'une disposition universelle à la dissociation. Il n'empêche que les séances collectives de possession mettent en évidence d'autres phénomènes, ainsi que le montre l'importance prise par les « maîtres du jeu » qui dirigent les séances : ainsi des *zima* chez les Songhay du Mali-Niger<sup>25</sup> et, pour le culte *zar*, des « femmes de jeu » appelées *kodia* en Égypte, et *umiya* ou *shaykha* au Soudan.

De plus, des attitudes très différentes sont possibles face à la possession. Celle-ci peut être considérée comme un désastre, par exemple comme une cause de maladie, et il faut alors pratiquer un exorcisme destiné à chasser l'esprit du corps du patient. Ou bien, au contraire, elle est tenue pour éminemment souhaitable en ce qu'elle permet de communiquer avec l'invisible, et ce que l'on pratique alors, qui est tout le contraire d'un exorcisme, prend le nom d'adorcisme, qui est un rappel, une réappropriation de l'identité perdue<sup>26</sup>.

En scellant le pacte du possédé avec l'esprit possesseur, comme dans le culte *zar*, l'adorcisme s'oppose à l'exorcisme en ce que le premier cultive la possession, tandis que le second la rejette. Dans le premier système, la possession est souhaitable, car elle est le signe d'une élection par un esprit dont l'intervention est jugée positive, et la thérapie prend alors la forme d'une initiation. Dans le second, la possession est une calamité, et le rituel vise à obtenir le départ de l'esprit possesseur, dont l'intervention est considérée comme négative. Les deux attitudes peuvent exister au sein d'une même culture, et le choix entre l'une ou l'autre résulte de l'identification de l'esprit possesseur, par la divination.

En Afrique, les ancêtres sont souvent dits pouvoir parfois se réincarner dans leurs descendants par ce moyen, ainsi chez les Ila en Zambie, les Nuba au Soudan, les Shona au Zimbabwe, ou les Venda en Afrique du Sud. Mais le plus souvent, la possession est le fait de génies, appelés *Tuur* et *Pangol* par les Serer au Sénégal,

25. J. ROUCH (1945 : 29).

26. G. LAPASSADE (1997 : 98).

*Bori* chez les Hawsa, *Rab* chez les Wolof, ou encore *Vyetōgo*, *Wiyaxe* et *Funanyonō* par les Bobo du Burkina.

On le voit, des catégories telles que « possession » ou « culte de possession » recouvrent une mosaïque complexe, dont l'unité n'apparaît qu'avec la distance, et qu'on ne saurait confondre avec aucune autre catégorie englobante – certainement pas avec le chamanisme. Ceci d'autant moins que la possession ne constitue bien souvent qu'un moment particulier, s'intégrant à tout un ensemble de rites. Ainsi, pour le *ndöp*, sept ou huit phases s'étendant sur plusieurs jours sont habituellement distinguées par les pratiquants, et la possession n'y apparaît qu'à la dernière. Extraire celle-ci de tout ce complexe rituel pour l'étudier seule, ou pour y voir l'indice d'une forme particulière de chamanisme, ne serait pas sans poser de graves problèmes méthodologiques.

#### LA QUESTION DU CHAMANISME AFRICAIN EN GÉNÉRAL

Nombre d'auteurs supposent *a priori* acquise l'existence d'un « chamanisme africain », alors qu'il s'agit là d'une question toujours discutée<sup>27</sup>. En 1913, Leo Frobenius avait déjà parlé d'une « variété africaine de chamanisme », à propos des cultes *bori* (Hawsa) et *zar* (Éthiopie)<sup>28</sup>. Hans Dietschy a prétendu, trente-trois ans plus tard, « nettement constater » l'existence d'un « *Shamanismus in Afrika* » chez les Zulu, les Thonga, en Afrique de l'Ouest et dans la Corne, mais c'était au prix d'une confusion permanente du terme « chamane » avec ceux de *Medizinmann* (« médecine-man »), *Zauberdoctor* (« médecin-sorcier ») et *Regenmacher* (« faiseur de pluie »), tout en appelant « chamanisme » n'importe quelle pratique de guérison « magique », et en définissant le « chamane » comme un « guérisseur qui a le talent de la transe<sup>29</sup> ».

La notion de « chamanisme africain » fut ensuite revivifiée par Nadel qui, étudiant les Nuba, traduit par « shaman » le terme *kujur*<sup>30</sup>. Mais, dès ce moment, et quoi qu'on entende par « shaman », la soi-disant universalité du chamanisme était déjà réfutée : sur dix-huit groupes nubas étudiés par Nadel, six seulement pratiquaient ce qu'il appelait lui-même « shamanism ». Par la suite, le terme « shaman » a également servi pour traduire des conceptions notées chez les Sukuma de Tanzanie<sup>31</sup> et les Kuba de Centrafrique<sup>32</sup>, auxquels

27. A. HULTKRANTZ (1993 : 7).

28. L. FROBENIUS (1913 : 561).

29. H. DIETSCHY (1936).

30. S.F. NADEL (1946).

31. R.S. TANNER (1955).

32. J. VANSINA (1958).

s'ajoute souvent l'exemple célèbre du *zar* éthiopien<sup>33</sup>. Bientôt, la notion de chamanisme fut étendue aux cultes pratiqués par de nombreuses populations : Alur, Banyoro, Dinka, Fon, Lebu, Lugbara, Nago-Yoruba, Oromo, Segeju, Shona, Somali, Tonga, Wolof, Zaramo, Zinza, Zulu<sup>34</sup>. Mais dans tous ces cas, ce que les auteurs appellent chamanisme n'est généralement qu'une possession passive : Nadel écrit que le « shaman » Nuba « *is a passive medium when possessed*<sup>35</sup> ». Définition que confirme Ioan Lewis : il s'agit d'une situation de possession dans laquelle les esprits « montent » des « véhicules » humains, appelés « shamans » par cet auteur. Or, on ne saurait trop souligner que la réalité est inverse : le chamane n'est pas l'instrument des esprits, mais leur maître. Lorsqu'il revient de leur monde, où il est preneur et non pris, dompteur d'esprit et non monture des dieux<sup>36</sup>, il est capable de raconter son voyage, contrairement à ce qui arrive dans le cas des possédés. Le succès du livre – excessivement mystique – consacré au chamanisme par Mircea Eliade<sup>37</sup> a grandement contribué à la dilution de cette notion dans le grand public, conduisant certains à voir du chamanisme un peu partout, et préparant le terrain à la « chamania » contemporaine, associant indûment le chamanisme à l'extase.

Pour tenter d'accréditer l'existence d'un véritable « chamanisme africain » Ioan M. Lewis écrit : « *As the French surrealist poet and ethnographer Michel Leiris has sensitively demonstrated for Ethiopian possession and shamanism, the shamanistic trance is high theater*<sup>38</sup> ». Après cette affirmation, le lecteur est tenté de suivre cet auteur lorsqu'il s'étonne de ce que :

« Although dealing only with Ethiopia, Leiris<sup>39</sup> was one of the first to point the importance of shamans and shamanism in Africa in general – a region explicitly omitted in Mircea Eliade's magisterial work, which though first published in 1951 and dedicated to the author's 'French masters and colleagues' is left oddly unmentioned by Leiris<sup>40</sup> ».

L'étude de Leiris concernant « la possession » dans le culte des *zâr* à Gondar en Éthiopie date de 1958, et son premier chapitre est effectivement consacré au « Culte des *zar* et chamanisme », mais dans deux conférences prononcées en 1955 sur le même sujet, il appelait « magiciens » (et non « chamanes ») les possédés

33. M. LEIRIS (1938, 1958) ; E. HABERLAND (1960, 1963).

34. I.M. LEWIS (1989 : 183).

35. S.F. NADEL (1946 : 25).

36. R. HAMAYON (1990, 1995).

37. M. ELIADE (1983).

38. I.M. KEWIS (1996 : 120).

39. M. LEIRIS (1958, 1980).

40. *Ibid.*, p. 163, n. 4.

professionnels<sup>41</sup>. La lecture de Jean Filliozat<sup>42</sup> l'incita apparemment au rapprochement avec le chamanisme sibérien, suivant une tendance répandue à son époque et notamment initiée par Marcelle Bouteiller<sup>43</sup>... alors que Filliozat lui-même utilisait pourtant, pour le *zar* éthiopien, le terme plus neutre de « médium ». Dans une récente ré-édition critique de l'œuvre du poète-ethnologue, les éditeurs et commentateurs confirment que « le rapprochement effectué par Leiris [entre *zar* et chamanisme] reste très lâche, et ne porte que sur le problème de la sincérité », tout en ajoutant qu'il « se satisfait d'une référence à Filliozat<sup>44</sup> ».

On s'étonne donc grandement de lire sous la plume de Ioan Lewis que Leiris aurait effectué une véritable démonstration de l'importance des chamanes et du chamanisme en Afrique *en général*, car cela n'a jamais été son propos, sans compter qu'il n'utilise jamais l'expression « transe chamanique » que lui prête trop généreusement Lewis.

C'est pour répondre aux excès de ce genre que Luc de Heusch<sup>45</sup> a fermement opposé cultes de possession et chamanisme vrai, en ce que, de l'un à l'autre, la direction de l'alliance entre les humains et les esprits est inversée. Cette distinction fondamentale, sans doute initialement affirmée de manière trop rigide, fut par la suite assouplie par son auteur<sup>46</sup>, avant d'être suivie et acceptée par Gilbert Rouget<sup>47</sup> et Roberte Hamayon<sup>48</sup>. Même s'il est vrai qu'existent diverses situations intermédiaires, il paraît fort probable que chamanisme et possession se situent aux deux extrémités d'un continuum dont les pôles s'opposent par un renversement de la « métaphore équestre » : au pôle chamanique, les esprits animaux deviennent la monture du chamane, tandis qu'à l'autre pôle, celui de la démarche incarnationnelle, c'est l'homme qui est la monture de l'esprit. Que des formes de transitions existent ne change rien à l'affaire. La possession est donc symétrique du chamanisme, où c'est le chamane qui est le maître, et l'opposition entre les deux n'est pas sans rappeler la distinction relevée dans la culture Zande par E. E. Evans-Pritchard<sup>49</sup> entre sorcellerie (*witchcraft*), cas où le sujet est possédé par le pouvoir, et magie (*sorcery*), cas où il le possède. L'Afrique peut donc se définir comme la terre de la possession, et les meilleurs spécialistes de ces problèmes s'accordent à dire qu'un véritable chamanisme n'y serait éventuellement envisageable que dans le cas des

41. M. LEIRIS (1996 : 957, n. 1).

42. J. FILLIOZAT (1944 : 79-80).

43. M. BOUTEILLER (1950 : 163-196).

44. M. LEIRIS (1996 : 958, n. 3).

45. L. DE HEUSCH (1965).

46. L. DE HEUSCH (1971).

47. G. ROUGET (1980).

48. R. HAMAYON (1990 : 32, 1995 : 450).

49. E.E. EVANS-PRITCHARD (1937).

Thonga et des San<sup>50</sup>. Dernièrement, Bertrand Hell a repris la question en mettant en évidence l'existence d'un chamanisme vrai en Afrique du Nord, illustré notamment au Maroc par l'exemple de la confrérie des Gnâwa, à rapprocher des Sambâni de Libye et des Bilâli d'Algérie; mais ce sont là des exceptions relativement récentes et qui confirment la règle, puisqu'elles résultent ultimement de la rencontre médiévale entre soufisme et chamanisme, en Iran et Asie centrale<sup>51</sup>. Du reste, bien qu'il cherche à réunir chamanisme et possession au sein d'une lecture anthropologique englobante, Bertrand Hell n'en fait pas moins remarquer que si les cultes de possession ne sont pas associés à une aire culturelle propre, contrairement au chamanisme *stricto sensu*, il reste bien vrai que « l'Afrique noire apparaît comme une véritable terre de possession<sup>52</sup> ».

### LE CAS DES SAN OU BUSHMEN

**P**armi les oppositions importantes interdisant d'amalgamer le chamanisme vrai (eurasiatique et américain) au prétendu « chamanisme » des San, s'ajoute le fait, souligné par l'un des principaux ethnographes des !Kung du Kalahari, que « *unlike the shaman, who makes contact directly with the spirit world, the Bushman dance performer derives his power from within the social body*<sup>53</sup> ». L'auteur juge cette opposition assez importante pour y revenir :

« Most shamans elsewhere are somewhat set apart from their fellows by their peculiar personal characteristics and their fearsome powers, but the Bushman performer is closely tied to the community and shares his performances abilities with about half of the other men. Even his medicinal power is "derived from other living men"<sup>54</sup> ».

Cette position est confirmée par un autre ethnologue des !Kung, Richard Katz, qui a particulièrement étudié leurs rituels de guérison et qui conclut clairement que, chez eux, « *there is no priestly caste or shamanistic tradition*<sup>55</sup> ». Et pourtant, contre toute attente, c'est ce même auteur qui est appelé à la rescousse par Thomas Dowson<sup>56</sup> pour argumenter l'existence d'un chamanisme San!

Admettre l'idée (fausse) selon laquelle « *le chamanisme correspond à l'un des universaux de l'esprit humain*<sup>57</sup> », conduit donc à supposer *a priori* son existence

50. L. DE HEUSCH (1986 : 131, 134) ; G. ROUGET (1980) ; R. HAMAYON (1982 : 19).

51. B. HELL (1999 : 46-47).

52. *Ibid.*, p. 26.

53. R.B. LEE (1966 : 50).

54. *Ibid.*, p. 51.

55. R. KATZ (1982 : 231).

56. T.A. DOWSON (1992).

57. Par exemple : F. SOLEILHAVOUP (1998).

en Afrique, voire à supposer, en prolongement aux thèses de Lewis-Williams, l'existence d'un « *chamanisme africain, disparu en Afrique du Nord et survivant en Afrique du Sud*<sup>58</sup> ». Cela suppose aussi qu'il existerait quelque chose comme « un » chamanisme, alors que la variété des institutions socio-religieuses ainsi désignées est très grande, et que le magistral état des lieux dressé en 1992 par Jane Atkinson s'intitule à juste titre « *Shamanisms today* ».

Que l'on accepte ou non l'opposition promue par Luc de Heusch, il est impossible d'admettre le postulat simpliste d'un chamanisme universel dans le temps et dans l'espace, essentiellement nourri d'une réalité neurophysiologique commune à tous les hommes. Quant aux San, ce qui apparaît chez *certain*s d'entre eux, ce sont des « phénomènes chamaniques »... lesquels ne suffisent pas à définir le chamanisme, ainsi que l'a bien montré Roberte Hamayon. Mais le plus souvent, les San se situent du côté de la possession, si répandue en Afrique.

#### NÉO-CHAMANISME ET MYTHE MODERNE

La vogue actuelle du chamanisme et sa constitution en religion universelle sont nées des mouvements de contre-culture californiens des années 1960. Terme d'abord spécifique, le chamanisme fut élargi dans un premier temps à l'ensemble des cultures humaines (La Barre 1979) puis, sous l'influence de l'anthropologue Michael Harner, il fut progressivement assimilé aux « états altérés de conscience » au point que « transe » et « chamanisme » sont souvent devenus synonymes. Mais le prix de cette généralisation extrême est la perte des références aux contextes sociaux, ethnologiques et mythologiques. Grâce aux activités de la *Foundation for Shamanic Studies* (cf. <http://www.shamanism.org/>), fondée par M. Harner et qui se vante de « former » plus de cinq mille personnes par an, cette façon de voir s'est répandue dans le courant de pensée dit « Nouvel Âge », d'abord aux États-Unis, puis dans nombre de pays anglophones, et elle s'est enfin acclimatée en Europe. Le mot « chamanique » s'est alors banalisé au point qu'il est maintenant employé, sans être autrement défini, pour qualifier un très large ensemble de phénomènes (objets, actions, créations artistiques, etc.), même en l'absence de chamanes avérés, et même au sein de sociétés non considérées comme chamaniques par les ethnologues qui en sont spécialistes. Là encore, l'influence de Michael Harner est importante, en laissant croire que « *Although the term is from Siberia, the practice of shamanism existed on all inhabited continents*<sup>59</sup> ».

Selon cette thèse, l'existence du chamanisme serait due à une disposition innée pour la transe, propre à l'*Homo sapiens*, et susceptible d'être activée en tous lieux

58. *Ibid.*

59. B. HERRIGAN (1997).

et à toutes époques. L'oubli de toute attention portée au contexte (historique, rituel, mythologique), a permis de proposer le chamanisme comme une nouvelle manière de vivre, apte à régénérer un Occident vieilli, par le biais de thérapies, d'une spiritualité, d'expériences intérieures ou de créations fort diverses, mais toutes qualifiées de « chamaniques<sup>60</sup> ». Ce néo-chamanisme est vécu par ses pratiquants comme une alternative à un monde moderne où l'individu souffre par trop de schizoïdie, étant coupé des autres (par l'exaltation de l'individualisme et la promotion du libéralisme), du monde naturel (par la technocratie et la vie dans un environnement « dé-naturé ») et de lui-même (ainsi que l'enseigne la psychanalyse). Le concept de chamanisme étant emprunté à des sociétés longtemps considérées comme « primitives », le néo-chamanisme est de plus vécu sur le mode (et la mode) d'un retour aux sources, faisant enfin justice à une antiquissime façon de se relier au monde. À ce titre, il est considéré comme favorisant l'alliance avec la nature, croise donc certains courants écologistes, et les nourrit. À cela s'ajoute une fonction rédemptrice, puisque le néo-chamanisme fleurissant au sein des sociétés modernes contribue à faire des anciens « primitifs » – qui sont aussi souvent d'anciens colonisés – non plus des repoussoirs à « la » culture, mais des modèles à suivre<sup>61</sup>. Intégrer, sous quelque forme, une part de leur culture, c'est reconnaître l'influence positive de peuples naguère considérés comme méprisables, et dont les chamanes étaient vus, il y a quelques années seulement, comme des charlatans ou des malades mentaux. Le chamanisme est alors considéré à la fois comme une méthode de guérison holistique et comme une démarche spirituelle compatible avec toutes les religions, en communion avec la nature<sup>62</sup>, cela dans une perspective politique visant à « *continue to contribute to the evolution of a democratic spirituality dedicated to healing in alliance with compassionate spirits*<sup>63</sup> ». L'ensemble de ces données forme un terreau très favorable à l'apparition de « mythes scientifiques » bricolés (au sens lévi-straussien du terme) à partir d'éléments empruntés à l'archéologie, à l'ethnographie, à l'histoire des religions et aux neurosciences. Dans le contexte politique sud-africain actuel, ces facteurs ne sont probablement pas étrangers au succès des théories de Lewis-Williams et à la valorisation de l'art des San comme « art national ». Construction d'une « *Rainbow Nation* », rédemption et réconciliation après l'apartheid, reconnaissance des minorités au sein d'une unité nationale s'accordent bien avec l'idée selon laquelle la base de la vie spirituelle des San, premiers habitants du pays, se fondait sur un « chamanisme » dont les *isangomas* (guérisseurs) noirs actuels seraient les héritiers<sup>64</sup>, mais duquel peuvent aussi se

60. J.M. ATKINSON (1992).

61. R. HAMAYON (2001).

62. B. HERRIGAN (1997).

63. M. HARNER (2001).

64. W.D. HAMMOND-TOOKE (1998, 1999); P.A. JOLLY (1995); F. PRINS (1996).

réclamer bien d'autres personnes extrêmement différentes – par exemple écologistes et New-Agers. Les lectures que Lewis-Williams propose pour quelques figures ou panneaux soigneusement choisis au sein du vaste répertoire rupestre sud-africain contribuent à l'écriture d'un véritable mythe fondateur pour la nouvelle Afrique du Sud, en montrant que l'étude des caractéristiques de l'art rupestre « national » permet d'accéder à l'universel, *via* la neuropsychologie. Cette instrumentalisation politique de l'art rupestre procède d'une démarche parfaitement réfléchie de la part des tenants d'une lecture chamanique de l'art rupestre, dont trois des principaux ont signé des articles traitant du rôle de cet art dans la constitution d'une identité nationale<sup>65</sup>. La fonction sociale et politique de l'art rupestre est reconnue au plus haut niveau, puisque le nouveau blason de l'Afrique du Sud comporte un personnage extrait d'un panneau rupestre prélevé en 1918 sur la ferme de Linton, près de Maclear, et qui est l'un des premiers que Lewis-Williams a interprétés en termes de chamanisme<sup>66</sup>. L'art rupestre des San est finalement à entendre comme un « testament<sup>67</sup> » dont les Sud-Africains actuels doivent tirer la leçon. Cette profonde interpénétration du scientifique et du politique au sein d'un mythe national rend très délicat tout examen objectif des théories interprétatives pré-éminentes dans les études d'art rupestre en Afrique du Sud. On comprend combien cela peut être difficile au sein même du pays – où cela s'est déjà payé d'un exil – et combien les critiques extérieurs courent le risque d'être regardés comme coupables d'insupportables ingérences.

#### MAIS AU FAIT, QU'EST-CE QUE LE CHAMANISME ?

Il n'y a pas de définition consensuelle du chamanisme. La façon de voir d'Eliade fut expressément construite par lui pour séduire les poètes, les écrivains et les peintres, et ce n'est qu'à la suite du succès rencontré par son livre auprès du grand public que ce dernier a fini par être pris en compte par les anthropologues, bien que ceux-ci soient de plus en plus sceptiques sur la vision mystique et anhistorique qui s'y développe (Le Manchec 1991). De façon générale, les ethnologues restent très réservés, préfèrent éviter toute généralisation, et se limitent à l'étude des sociétés qu'ils observent. C'est dans le domaine de l'archéologie, et plus particulièrement de l'art rupestre, qu'une vision universaliste du chamanisme a prévalu, et cela au moment même où les visions eliadienne et harnerienne du chamanisme se sont largement répandues dans le grand public, et par voie de conséquence, parmi les spécialistes d'autres domaines. Il en résulte que

65. G. BLUNDELL (1988); T.A. DOWSON (1994); J.D. LEWIS-WILLIAMS (1995); voir aussi A. SOLOMON (1999).

66. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1988a, 1988b, 1992).

67. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1986).

la plupart des archéologues utilisant cette notion s'appuient sur des travaux anciens, voire obsolètes comme ceux d'Eliade, selon un schéma fréquent dans l'histoire des sciences : c'est souvent alors qu'une théorie est réfutée par les spécialistes qu'elle est le plus répandue hors de leur cercle. Les chercheurs travaillant à la frontière de plusieurs domaines scientifiques sont facilement victimes de ce phénomène, dû au fait qu'il est déjà très difficile de maîtriser la bibliographie d'une seule spécialité (l'art rupestre préhistorique, par exemple), et presque impossible de le faire, simultanément, pour deux ou trois autres domaines supplémentaires (ethnologie du chamanisme, neuropsychologie des « états altérés de conscience »).

L'accent indûment porté sur la transe et lesdits « états altérés de conscience » apparaît bien dès que l'on examine la manière dont les sociétés à chamanisme désignent le fait de « chamaniser » : les mots utilisés pour cela dans les langues sibériennes signifient proprement « sauter » (en parlant d'un animal), ou plus exactement « remuer les pattes ou certaines parties du corps » comme le ferait un animal. La racine *sama-*, d'où procède le mot « chamane », connote, comme la plupart des autres désignations de ce type d'officiant dans les langues altaïques, le fait de « s'agiter comme un animal en rut », par allusion au comportement rituellement requis durant les séances. C'est ainsi le cas du Turc *kam*, dont les homologues sont *qam* en Tatar et en Shor, *qam* et *qamda* en Altaïque, *jom / jum* en Tchouvache, *kamnā* en Dolgan, *xam-nā-* en Yakoute, *xam* et *xamna-* en Khakas... toutes attestations permettant de reconstruire une proto-forme *\*kiam* ayant le sens de « chamane », et de « s'agiter, chamaniser ». Et c'est encore d'une protoforme *\*samā-n* que dérivent l'Evenk *samān* et l'Even *hamān*, le Negidal *samān*, l'Evenk *samā*, le Mandchou *samən* attesté en 1090, le Nanai *samā*, l'Orok *sama(n)*, l'Udighe *sama(n)*, tous mot désignant le chamane.

Nullle référence ici à la transe, à la possession, au voyage de l'âme, aux esprits, à la guérison, etc. Ainsi que l'a magistralement montré Roberte Hamayon, si le chamane sibérien se comporte comme un animal, en se roulant par terre, en poussant des cris, en portant des éléments animaux sur lui, etc., c'est pour se rapprocher de son épouse mythique, la maîtresse des animaux. Celle-ci étant zoomorphe et ne pouvant s'humaniser, c'est au chamane de s'animaliser pour entrer en contact avec elle, et c'est pour cela qu'il mime un comportement animal. La transe, quand elle existe, n'est que secondaire, et non propre au chamanisme sibérien, contrairement à cette animalisation rituelle, qui en est une caractéristique essentielle. Il faut y insister : les chamanismes sont avant tout des phénomènes sociaux liés aux mythes sur lesquels s'instituent les sociétés, et non des élaborations basées sur la transe<sup>68</sup>. Bien que Lewis-Williams et ses disciples en aient, on ne saurait rendre compte du chamanisme par des

68. A. HULTKRANZ (1973); J.M. ATKINSON (1992).

définitions aussi réductionnistes que celle citée par R. Ridington, et qui le caractérise comme « *an institutionalization of a transformation from the ordinary waking phase to a nonordinary one, in which internally-generated information comes to dominate and override the ordinary decision-making and orientation function of the waking phase* »<sup>69</sup>.

L'utilisation de l'étiquette « chamane » pour désigner toutes sortes de « magiciens », « guérisseurs », « médecine-men » ou « sorciers », c'est-à-dire des praticiens auxquels les ethnologues du passé ont appliqué ce vocabulaire marqué du sceau de diverses idéologies, procède sans doute d'une bonne intention s'il s'agit d'éviter ces désignations anciennes, sources de généralisations abusives. La nécessité d'user de termes au sens plus restreint est généralement acceptée des ethnologues actuels, mais les tenants d'une lecture chamanique des arts rupestres de plusieurs continents, tout en prétendant procéder à une telle restriction, élargissent en fait davantage encore le sens de ce mot :

« Dans le cadre de ce livre, nous restreignons l'application du terme 'chamane' à ceux qui, dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, pratiquent des rites particuliers. Ils accèdent à un état de conscience altérée pour atteindre les buts multiples mentionnés, tels que guérir les malades, prédire l'avenir, rencontrer des esprits animaux, modifier le temps et contrôler des animaux réels par des moyens surnaturels »<sup>70</sup>.

Une définition aussi large permet aux auteurs de convoquer pêle-mêle l'exemple d'un « jeune San », d'un « jeune indien d'Amérique », des Inuit Ammasalik et des Jivaros, afin de répondre à la question : comment devient-on chamane<sup>71</sup>? À propos du vol et de la descente chamanique, ils illustrent leurs propos<sup>72</sup> d'exemples majoritairement trouvés en feuilletant Eliade et provenant des coutumes Buryates, Toungouses, Nootka, Inuit, Samoyède, Araucan, Paviotso – tout en prenant soin de glisser parmi la liste un exemple San, ainsi que cette remarque : « *ainsi, en Australie, on dit qu'un esprit entraîne le candidat dans une grotte et de là le conduit sous terre* ».

Nous voici donc revenu au type de comparatisme que pratiquaient déjà Breuil et Cartailhac<sup>73</sup>, à celui-même que pourfendait Leroi-Gourhan! La déception est d'autant plus forte, chez le lecteur *a priori* tout disposé à croire des auteurs qui, au tout début de leur livre, affirmaient modestement que « *les progrès conceptuels et méthodologiques récents permettent de nos jours un meilleur usage des comparaisons ethnologiques. Nous sommes sans aucun doute mieux placés que nos prédécesseurs illustres pour procéder à cet exercice difficile avec la prudence indispensable* »<sup>74</sup>.

69. R. RIDINGTON (1990 : 125).

70. J. CLOTTES et J.D. LEWIS-WILLIAMS (1996 : 19).

71. J. CLOTTES et J.D. LEWIS-WILLIAMS (1996 : 20-22).

72. *Ibid.*, p. 26-29.

73. H. BREUIL et E. CARTAILHAC (1906 : 145-225).

74. J. CLOTTES et J.D. LEWIS-WILLIAMS (1996 : 9).

## L'EXCUSE DE « L'HYPOTHÈSE LA PLUS APTE »

Un argument fréquemment entendu à propos de l'explication chamanique de l'art rupestre, est qu'il s'agirait de la « *best-fit hypothesis* », c'est-à-dire de la plus « apte », celle qui explique le plus de choses, et qu'à ce titre il faudrait la retenir même si elle n'est pas démontrée.

Cet argument épistémologique, développé à l'origine de façon générale et théorique par le philosophe contemporain Nicholas Reicher (« *best fit consistent with the data* ») est ici utilisé de manière spacieuse, car il me semble que mieux vaut, en réalité, une hypothèse expliquant peu de choses mais bien, qu'une autre en expliquant beaucoup, mais mal. Il convient de rappeler à ce propos qu'il existe un précédent à la démarche consistant à fournir d'abord un cadre interprétatif à l'art rupestre des San, avant de le généraliser à l'art rupestre quaternaire. Il s'agit certes d'une théorie obsolète, qui n'est plus jamais citée par les spécialistes, et que certainement personne – moi le premier – ne songerait à défendre aujourd'hui : celle d'Erik Holm, que l'on va résumer. Cherchant à comprendre l'art rupestre des San, cet auteur part d'un postulat qui aurait pu être signé de Lewis-Williams et selon lequel « *without a thorough knowledge of the legends or folklore of the Bushman [sic], it would be just as impossible to understand it as it would be to understand Greek art without having a profound knowledge of Greek mythology*<sup>75</sup> ». L'art rupestre étant très animalier, l'auteur va donc s'intéresser aux mythes et légendes San sur les animaux, en s'efforçant d'en retrouver des illustrations littérales sur les parois des abris. Il trouve alors facilement des images qui semblent illustrer ces mythes. Considérant par exemple celui-ci :

« A praying mantis was busy digging out wild bees's honey from a cave for its grand-child, the little springbok. Just then a herd of elephant passed by and one elephant cow exchanged the little springbok for her own calf. When the mantis realized what had happened, he pursued the elephants, crawled into the belly of the guilty one and started to cut her insides to pieces. He then slipped out through her trunk with the little red animal »...

Il ne tarde pas à en trouver une illustration à Philip's Cave, en Namibie, où une peinture montre « *the white elephant cow with a little red springbok in her belly pursued by a human shape (the mantis)*<sup>76</sup> ». Sa propre hypothèse lui semble évidemment être la plus apte à expliquer ces détails, et elle justifie même le choix du springbok, dont les lignes blanches de la robe évoqueraient l'éclair

75. E. HOLM (1987 : 5).

76. *Ibid.*, p. 21, et fig. 15.

pour les San, et dont les empreintes délicates évoqueraient les gouttes de pluie, ce qui ferait de cet animal « *a prophet of rain*<sup>77</sup> ». Sélectionnant divers autres mythes dans les écrits des Bleek, l'auteur continue sa quête, trouvant bien d'autres correspondances concernant tour à tour Kagen, l'éland, les girafes, les serpents mythiques, les rituels et animaux de la pluie, etc. Ce procédé de lecture lui paraissant bien établi, il en élargit les conclusions à l'art des grottes européennes, et trouve à Niaux, par exemple, une empreinte de pachyderme située entre un ibex et un aurochs qui, pour lui, sont des « *rain animals* » ; dès lors, il explique que l'empreinte « *is not imprinted in full detail, but only the outline has been drawn into the clay with the finger. In doing this it would be easy to explain to the young hunters that the spoor of the elephant resembles a raincloud, and the accompanying strokes representing rain enhances this explanation*<sup>78</sup> ». Aujourd'hui, les défauts de cette manière de faire apparaissent très vite : aucun compte n'y est tenu de la chronologie, du contexte, des styles, des superpositions. Ainsi, tout à sa lecture interprétative, l'auteur n'est pas le moins du monde effleuré par l'idée que le petit springbok peint « dans » l'éléphant de Philip's Cave, pourrait être un ajout tardif effectué en seconde main sur l'ancienne peinture, qui est d'un style très différent. Dès que l'on tient compte de ce genre de détails, l'apparente cohérence de la lecture globalisante pratiquée par Holm s'écroule complètement. Avec le recul, et même s'il fréquente et cite les textes folkloriques recueillis par les Bleek, toute sa tentative apparaît comme une simple projection de ses propres idées sur l'art des San, et ses conclusions – selon lesquelles l'origine de l'art San serait à chercher en Europe<sup>79</sup> ! – paraissent aujourd'hui parfaitement ridicules. Ceci aurait dû rendre quiconque très méfiant sur les tentatives de lectures globalisantes de l'art rupestre de l'Afrique australe – fussent-elles appuyées par des exemples tirés de la mythologie ou des rituels des San –, et encore plus sur leur élargissement à d'autres continents. L'histoire des sciences abonde en exemples de théories éphémères, comme celle d'Erik Holm, mais qui rencontrèrent un succès d'autant plus grand qu'elles paraissaient aptes à expliquer le plus grand nombre de choses complexes le plus simplement possible... jusqu'à en devenir si simplistes qu'elles finirent par disparaître de la scène scientifique. C'est ce qui est déjà arrivé, par le passé, à l'interprétation strictement chamannique de l'art rupestre, dont on aurait pu penser que Lommel en fut le dernier grand chantre. C'était sans compter avec l'apparition du « chamanisme » pan-San.

77. *Ibid.*, p. 22.

78. *Ibid.*, p. 34 et fig. 35.

79. *Ibid.*, p. 42-47).

## DU CHAMANISME PAN-SAN AU PAN-CHAMANISME SAN

Alors qu'il était professeur d'anglais dans la région de Barkly East, Lewis Williams passait ses loisirs à explorer les sites rupestres des environs, dont il a donc pu acquérir une connaissance de première main. Son premier livre, *Believing and Seeing*<sup>80</sup> consiste essentiellement en une analyse des données récoltées sur 38 sites de cette région. Il s'y élève, à très juste titre, contre « *a serious drawback in the work of many interpreters of the Southern San paintings* », et l'on ne peut qu'acquiescer lorsqu'il leur reproche de n'avoir pas tenu compte de la situation géographique des images : « *paintings have been culled from widely scattered areas and collated to produce a quite false impression of the content of the art*<sup>81</sup> ».

Lewis-Williams, lui, entendant étudier les « *Symbolic meanings in Southern San rock paintings* » (sous-titre de son livre) appuie son analyse sur 52 reproductions de documents, dont une vingtaine du Nord-Drakensberg (onze provenant de la zone de Giant's Castle), et dix-huit de plusieurs sites de Barkly East, auxquels s'ajoutent sept figures relevées au Lesotho (dont quatre copiées au XIX<sup>e</sup> siècle par Orpen dans les Monts Maluti), et six provenant d'autres localités (Matatiele, Harrismith, Fouriesbourg, Zastron, Smithfield, Ladybrand). Or dès 1952, un inventaire provisoire des sites d'art rupestre d'Afrique australe dénombrait 1938 localités comportant au moins un site rupestre, voire plusieurs, et parfois « *the number of sites is simply given as numerous* », ce qui fait qu'on connaissait déjà à cette époque plus de 2000 sites<sup>82</sup>. Il ne peut être indifférent de noter que Lewis-Williams utilise dans sa démonstration une seule peinture de Harrismith, localité où 23 sites rupestres étaient recensés en 1952, une seule de Ladybrand, localité où 34 sites étaient connus en 1952, une seule de Fouriesbourg, où 40 sites étaient dénombrés à la même date. Van Riet Lowe mentionne l'existence de 55 sites à Zastron (dont Lewis-Williams n'utilise qu'une seule image), tandis qu'à Barkly East, 58 sites étaient déjà connus à la même époque<sup>83</sup>. Dernier exemple : *Believing and Seeing* mentionne un seul document de Ndedema Gorge, alors que dans sa monumentale monographie consacrée à ce lieu, Harald Pager inventoriait, dix ans auparavant, 147 sites comportant chacun de quelques-uns à plusieurs centaines de documents : Poachers's Shelter comprend 227 sujets peints, Esikolweni 542, Eland Cave 1639<sup>84</sup>. Au rythme des découvertes effectuées depuis les vingt dernières années, le caractère non

80. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1981).

81. *Ibid.*, p. 10.

82. C. VAN RIET LOWE (1952 : 2).

83. *Ibid.*, p. 34-35.

84. H. PAGER (1971 : 51-53).

significatif de l'échantillonnage sélectionné par Lewis-Williams saute aux yeux, puisqu'on estime maintenant à plus de 15.000 le nombre des *sites* connus rupestres en Afrique du Sud<sup>85</sup>, où les sujets rupestres doivent donc se compter par centaines de milliers.

Cela ne saurait être indifférent, en ce que, du simple fait de la statistique, ce qu'il est possible de déduire d'un aussi petit nombre d'images que celles utilisées par Lewis-Williams ne peut constituer, au mieux, qu'une hypothèse – du moins en regard de l'intention affichée (mise au jour des « *symbolic meanings in Southern San rock paintings* »). Cela ne pose pas de problème particulier tant que de telles hypothèses ne se réifient pas avec la multiplication de publications se citant les unes les autres, comme cela arrive si souvent en archéologie, mais du point de vue de la méthode adoptée, quelques observations ne laissent pas que d'inquiéter le lecteur, dès lors qu'il prend soin d'aller visiter lui-même les sites, sans plus se contenter des « relevés » proposés dans les publications. Il apparaît alors très vite que les illustrations du livre sont hautement sélectives, et que Lewis-Williams a choisi, parmi des milliers d'images disponibles, non seulement les rares qui pouvaient illustrer (et non prouver) ses thèses, mais qu'il a, en plus, extrait de ces images les parties qui l'arrangeaient, et délaissé les autres. Il fait ainsi grand cas d'un « relevé » de Burley I à Barkly East montrant deux théranthropes et cinq élands<sup>86</sup>... mais ces images sont arbitrairement extraites d'un panneau qui comporte en réalité (entre autres nombreuses figures) une quarantaine d'élands. Un autre de ses « relevés », qu'il a souvent republié depuis, inchangé, montre trois personnages d'un panneau de Fetcani Bend à Barkly East<sup>87</sup>, alors que l'ensemble d'où ils sont extraits en comporte beaucoup plus. Nul ne conteste l'intérêt de ces images, mais l'on aurait au moins aimé lire quelques lignes expliquant les raisons pour lesquelles l'auteur a choisi de les extraire de leur dispositif rupestre. Concernant le second des exemples cités, il ne fait pas de doute qu'il fut ainsi « réduit » par l'auteur afin de le faire mieux ressembler à la photo de « *!Kung medicine dance* » à laquelle il la compare<sup>88</sup>. Finalement, le travail ainsi conduit doit lui aussi subir la juste critique que son auteur avait lui-même infligée à ses prédécesseurs, puisqu'il aboutit à « *produce a quite false impression of the content of the art.* »

De plus, Lewis-Williams fait le choix de ne pas tenir compte de la chronologie car, selon lui « *it seems most unlikely that many of the paintings currently existing on the walls of rock shelters in the Drakensberg are more than two or three hundred years old* »<sup>89</sup>... affirmation qui a été depuis réfutée. Que penser alors de l'affirmation

85. F.E. PRINS et B. WOODHOUSE (1995).

86. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1981 : 48, 64-65, et fig. 15).

87. *Ibid.*, fig. 21A.

88. *Ibid.*, fig. 21B.

89. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1981 : 24).

de Lewis-Williams lui-même<sup>90</sup>, prévenant ses lecteurs que « *the interpretative remarks I make in Part Two must be taken to refer only to these paintings of the last two to three hundred years and not to others of proven higher antiquity* »? Un pari sur « *the probable general unity of the art* » lui « *seems reasonable* », mais ce pari tenu dans les années 1970 n'est plus guère tenable aujourd'hui, où certaines peintures du Drakensberg ont été datées d'avant 2000 bp. Des croûtes recouvrant des peintures ont été datées de 1060 bp à Barnes Shelter et de 1930 bp à White Elephant Shelter. À Main Caves North, des dates de 2760 bp et 2900 bp ont été obtenues sur des croûtes recouvrant une peinture d'éland (Mazel & Watchman 2003 : 66). À Maqonqo Shelter, dans le Biggarsberg (également dans le KwaZulu Natal) des fragments de peinture détachés de la paroi ont été retrouvés au cours de la fouille dans des niveaux datés d'il y a 4000 à 5000 ans<sup>91</sup>. Dès lors, le problème du comparatisme ethnographique se pose très différemment : autant l'on peut éviter de longs préambules méthodologiques lorsqu'il s'agit de rapprocher les documents folkloriques recueillis au XIX<sup>e</sup> siècle d'un art « unitaire » ne remontant pas au-delà des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, autant une telle démarche devient nettement plus acrobatique pour un art rupestre âgé de plusieurs millénaires. En effet, le risque est alors très grand de développer une lecture dont le point aveugle serait l'anhistoricité de l'art.

Ne travailler que sur des images choisies, ne conduire les analyses qu'à partir d'agréables albums réunissant quelques figures énigmatiques, risque d'autant plus à conduire à des interprétations intégrant une trop grande part de projection personnelle, que les critères de choix ne sont pas explicités. Ce qui l'est, par contre, c'est le refus constant de Lewis-Williams, après quelques essais peu concluants à ses yeux<sup>92</sup>, de continuer à s'attacher à des inventaires, des dénombrements, des analyses statistiques, toutes techniques qu'il regroupe sous le terme d'« empiricime<sup>93</sup> ». En conséquence de quoi il n'a pu échapper au très regrettable travers qui consiste à sélectionner, parmi des dizaines de milliers de documents, ceux qui lui paraissent illustrer utilement ses thèses. Dans ses publications, il ne montre rien d'autre que ce type d'images, ou bien sélectionne sur les panneaux les ensembles (ou parties d'ensembles) qui lui semblent particulièrement démonstratifs. Or, est-il besoin de le rappeler, montrer n'est pas démontrer.

90. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1981 : 24).

91. A.D. MAZEL (1996).

92. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1974).

93. J.D. LEWIS-WILLIAMS (2003 : 49).

## L'ETHNOGRAPHIE

Les données ethnographiques utilisées par Lewis-Williams pour déchiffrer les arts rupestres d'Afrique australe résultent également d'une sélection *ad hoc*. Il est vrai que les danses de guérison jouaient – et jouent toujours – un rôle très important chez les San, mais on ne saurait sous-estimer d'autres fonctions, y compris lors de mariages ou pour le simple plaisir, et dans ce cas, n'importe qui pouvait y participer sans qu'il soit question de transe<sup>94</sup>. Il n'y a donc aucune raison *a priori* de systématiquement associer les chorégraphies visibles sur l'art rupestre aux seules danses de guérison accompagnées de transe, et de nombreuses images peuvent aussi bien montrer des gens dansant pour une tout autre occasion.

L'exemple fondateur des peintures de trois personnages à tête d'antilope de Melikane au Lesotho, interprétées pour Orpen par Qing, et dont Lewis-Williams a fait grand cas pour fonder sa théorie, résulte d'une surinterprétation. Ces personnages ont été « lus » par cet auteur comme étant des « chamanes » montrés dans le cours de leur transformation en animal, mais Peter Jolly a fait remarquer que les San de cette région étaient en relation étroite avec des groupes Nguni et Sotho. La posture de ces prétendus « théranthropes », qui se courbent en avant et s'appuient sur des bâtons pour mieux imiter un quadrupède, est la même que celle des devins actuels Nguni, Sotho<sup>95</sup> ou Xhosa<sup>96</sup>. Il pourrait d'autant mieux s'agir d'officiants ayant revêtu une peau animale au cours d'une cérémonie, qu'il existe une photographie prise en pays Sotho-Tswana en 1934 (Thackeray 1993 et ce volume), montrant un personnage portant une peau d'antilope et courbé sur des bâtons, peut-être lors d'un rituel cynégétique<sup>97</sup>. Il existe aussi de nombreuses figures qu'il est impossible de relier à une quelconque lecture chamanique, et il est évident que si certaines images illustrent divers rituels, les arts rupestres d'Afrique du Sud montrent généralement bien plus de choses que des cérémonies, chamaniques ou non, ainsi que le prouvent ces quelques exemples donnés par Neil Lee : deux vautours, appartenant à des espèces différentes, s'approchant de la carcasse d'une antilope ; des groupes de femmes munies de bâtons à fouir (scène banale de recherche de tubercules ou racines comestibles) ; des antilopes coïtant ; un groupe de chasseurs partant à la chasse avec leur équipement : deux autres portant pour l'approche un masque d'antilope qu'ils ont rejeté en arrière de leur tête, sans doute pour marcher plus facilement, de sorte que leur visage est clairement visible<sup>98</sup>.

94. L. MARSHALL (1959, 1962, 1969) ; B. KEENEY (1999 : 43, 95).

95. P.A. JOLLY (1995 : 72).

96. L.J. BOTHA et J.-F. THACKERAY (1987 : 72).

97. J.-F. THACKERAY (1983).

98. R.B. LEE (1991 : 66).

De passionnants témoignages de guérisseurs bushman ont été récemment traduits et publiés sous la direction de Bradford Keeney, recteur du Southwestern College à Santa Fe (New Mexico). Ce psychothérapeute ne peut certainement pas être soupçonné de s'opposer aux interprétations chamaniques, puisque ses deux derniers livres sont intitulés « Bushman shaman<sup>99</sup> » et « Shamanic christianity<sup>100</sup> ». Sur les vingt témoignages recueillis dans ce livre<sup>101</sup>, quatorze nous donnent des informations de toute première main sur la nature du pouvoir de guérison, son acquisition et sa transmission. Il apparaît très vite qu'il n'y a là rien de chamanique, que toutes les danses ne sont pas des danses de guérison et que la danse n'est pas toujours nécessaire à cette dernière, que les guérisseurs sont possédés par un esprit ancestral qui les emplit complètement et reçoit le nom de *!num*, que la capacité à être possédé par cet esprit peut être transmise par ceux qui la possèdent à la personne de leur choix, et que la traduction de *!num* par « énergie » est un contresens. Aucun de ces documents ethnographiques recueillis en huit localités du Botswana ne vient conforter l'hypothèse d'un chamanisme « pan-bushman », telle qu'elle est usuellement présentée par Lewis-Williams. Le résumé ci-dessus donne une idée de ces témoignages :

1. « For me, the spirit [...] moves through my whole body all the way up to my head. It fills my entire body<sup>102</sup> » Mabilelo Shikwe.
2. « I also have a spirit that helps me with the practice of medicine [...] My spirit helper is my mother's father<sup>103</sup> » Kaemme Teberi.
3. « When a powerful medicine man puts his spirit into your body, it will be everywhere inside you [...] My grandfather [...] could heal without the dance [...] He still teach me in my dreams<sup>104</sup> » Matope Saboabue.
4. « It began when I started to dream about the dead – our ancestors. They showed me the medicinal plants that could be used for medicine [...] Naledi, a respected medicine man in our area [...] put his spirit into my body [...] I was filled with his spirit [...] The spirit inside occupies my whole body [...] it is everywhere inside me<sup>105</sup> » Rasimane.
5. « My grandfather was a powerful healer with his hands [...] He is the spirit who talks to me today [...] The spirit makes us shake, especially the legs [...] My spirit doesn't leave me when I pass out during the dance. I'm never desoriented and my spirit always stays inside<sup>106</sup> » Mataope Saboabue.

99. B. KEENEY (2005).

100. *Ibid.* (2006).

101. *Ibid.* (1999).

102. B. KEENEY (1999 : 31).

103. *Ibid.*, p. 35.

104. *Ibid.*, p. 38-39.

105. *Ibid.*, p. 45-47.

106. *Ibid.*, p. 57-58.

6. « The spirit I have was given to me by Mataope<sup>107</sup> » Tete Morewrang.
7. « The old man's spirit is inside me. It is what helps me heal others<sup>108</sup> » Thola.
8. « In the beginning my grandfather would sit down and the spirit would come and tell him if someone was sick [...] The spirits of my grandfather and father are now in me<sup>109</sup> » Tshiyama.
9. « The spirit would come into me to tell me to dance [...] The spirit that comes to me helps me to heal others<sup>110</sup> » Rraditshipi Mokwaledi.
10. « When I dance the spirit starts to touch the bottom of my spine [...] I haven't had a death-like experience in the dance [...] I don't know of any medicine person who dies in the dance in order to go into the spirit<sup>111</sup> » Komtsa Xau.
11. « All healers use a spirit which does the healing [...] The spirit also comes to me outside the dance<sup>112</sup> » Xixae Xau.
12. « If you are not scared of the spirit being inside you, you can be very strong [...]. In the drum dance, the spirit taps my lower back and then it shoots up my spinal cord to the top of my head<sup>113</sup> » Nxuka Soria.
13. « When I was a young girl the spirit was given to me by my grandmother [...] I am not scared of the spirit. The spirit went away from me years ago, and I hope that someone will transmit the spirit into me again<sup>114</sup> » Dixhao Xixae.
14. « Spirit is different from energy. The spirit comes into your stomach and it makes you shake. Then the spirit takes over your whole body. The word *!num* means spirit. It does not mean energy. It is spirit – the spirit of the Big God, which comes to us directly from our ancestors [...] The healing songs hold *!num*, and they help bring it into our bodies [...] I have transmitted my spirit into the woman who lives next to me<sup>115</sup> » Xixae Dxao.

La remarque de Xixae Dxao sur le sens du terme *!num* est particulièrement importante, et impose de rompre avec toute généralisation de la façon de voir proposée par David Lewis-Williams et David Pearce, qui affirment que ce mot<sup>116</sup> signifie (chez les Ju/'haonsi) « supernatural potency<sup>117</sup> », et qui ajoutent à propos

107. *Ibid.*, p. 64.

108. *Ibid.*, p. 79.

109. *Ibid.*, p. 85.

110. *Ibid.*, p. 99.

111. *Ibid.*, p. 105.

112. *Ibid.* p. 105.

113. *Ibid.*, p. 110.

114. *Ibid.*, p. 113.

115. *Ibid.*, p. 115.

116. Les entrées *!num* du dictionnaire de Dorothea Bleek montre que ce terme est sans doute lié à une racine connotant les actions suivantes : « bouillir, bouillonner, cuire, mûrir, mettre dans la bouche, sucer, approcher », D.F. BLEEK (1956 : 484-485).

117. J.D. LEWIS-WILLIAMS et D. PEARCE (2004 : 56).

des possesseurs de *!nun* (ou *n/om*) : « *These are the people we call shamans. We believe that they have enough in common with people who are, worldwide, designated by that Tungus word to be so named*<sup>118</sup> ». Mais comme le disent si bien ces auteurs eux-mêmes, il s'agit là d'une « croyance »... et l'on nous pardonnera de préférer, en ce domaine, les démonstrations. D'autres problèmes ressortissent encore au vocabulaire utilisé. Lucy Lloyd avait traduit le terme *!Xam !gi:xa* (pluriel *!gi:ten*, d'une racine *!gi* signifiant « magie », « pouvoir magique ») par « *sorcerer* » (« sorcier »). Dorothea Bleek préféra le rendre par « *medicine man* » (« homme-médecine »), pour revenir ensuite à « *sorcerer*<sup>119</sup> ». Lewis-Williams, ne voulant pas « *dispute over terms* » n'a d'abord utilisé que l'expression « « *medecine man* » *which, whatever its limitations, has become the accepted phrase in the San Literature* ». À cette époque, il alla même jusqu'à dire que « *to persist with the !Xam word !gi:xa and its exotic plural seems, in face of the general practice, perverse*<sup>120</sup> ». Pourtant, à la fin des années 1980, lui-même s'éloignera de la « *general practice* », non pour retourner à l'utilisation « perverse » (!) du mot San original, conformément du reste à la tendance actuellement privilégiée par les ethnologues, mais pour introduire un autre terme, « *shaman* », supposé traduire la même notion. L'adoption de ce nouveau mot était pourtant infiniment plus « exotique » que celui de *!gi:xa* (puisque'il s'agit à l'origine d'un mot toungeuse) et portait en elle les prémices d'une « perversité » bien plus grande.

Même si l'on cherche à éviter la connotation négative de termes comme « sorcier » ou « *sorcerer* », dans les langues indo-européennes modernes, traduire *!gi:xa* par « *shaman* » (« chamane ») est abusif, car, selon les contextes, le terme original désigne tantôt des maîtres de la pluie ou des praticiens d'un rituel curatif, tantôt les esprits des morts capables de faire le bien comme le mal, et notamment redoutés pour le pouvoir qu'ils ont d'envoyer les maladies.

Mais depuis 1987, l'existence de « chamanes » chez les San semble être à Lewis-Williams une chose si solidement établie qu'il jugera bon, ultérieurement, de « corriger » Dorothea Bleek. Citant textuellement un passage dans lequel elle traduisait ainsi un récit de Diä!kwain : « *he is aware that other sorcerers [!gi:ten] walk by night to attack people at night*<sup>121</sup> », il le modifie selon son goût : « *he is aware that other shamans walk by night to attack people at night*<sup>122</sup> ». Comme le lecteur n'est pas prévenu de cette modification, dont il ne peut s'apercevoir qu'en retournant à la source originale citée, ce qui est introduit subrepticement ici par ce procédé, c'est le caractère hors débat de la présence de « chamanes » chez les San, et l'idée fautive selon laquelle cela aurait déjà été attesté par les Bleek – voire par Diä!kwain lui-même.

118. *Ibid.*, p. 89.

119. D.F. BLEEK (1935, 1956).

120. J.D. LEWIS-WILLIAMS (1981 : 77).

121. D.F. BLEEK (1935 : 27).

122. J.D. LEWIS-WILLIAMS (2002 : 122, cf. 1987; je souligne).

D'autocitations en manipulations de ce genre et en références croisées, ce qui n'était au départ qu'une hypothèse a tôt fait de prendre l'aspect d'une certitude, alors même qu'aucun argument nouveau n'est survenu entretemps pour la confirmer. Ainsi, l'entrée – particulièrement péremptoire – que le *Dictionnaire de la Préhistoire* de l'*Encyclopaedia universalis* consacre à l'art préhistorique d'Afrique australe, signée de Lewis-Williams et Thomas Arthur Dowson, commence ainsi : « *La tradition artistique des Boschimans prenait ses racines dans le chamanisme. Les chamanes entraient en transe pour soigner les malades, [...]* ». Pas le moindre doute n'est exprimé au cours de ce très bref article supposé faire autorité, et où le mot « chamane » n'apparaît pas moins de huit fois. Les certitudes se multiplient sous la plume des auteurs qui affirment tout de go que « *les artistes-chamanes avaient la faculté de persuader les créatures et les esprits du monde inférieur de traverser la roche. Ce faisant, ils recréaient et retravaillaient leurs visions, rendant palpable ce qu'ils avaient vécu et vu lors de leurs voyages extra-corporels dans le monde inférieur*<sup>123</sup> ». D'autres affirmations s'apparentent moins à de la science qu'à une mystérieuse prescience : « *Certains abris étaient célèbres pour leurs peintures extraordinaires et pour les chamanes respectés qui y étaient associés*<sup>124</sup> ». La lecture d'une peinture du Drakensberg bien connue peut alors recevoir une légende immédiate : « *Sujet extraordinaire issu d'une hallucination, avec arc et flèches*<sup>125</sup> ». Et l'on arrive finalement à l'affirmation que « *la totalité de cet art [rupestre d'Afrique australe]* » fut « *probablement liée d'une certaine manière au chamanisme*<sup>126</sup> ».

Utiliser un seul et même terme pour désigner à la fois des praticiens de la guérison aussi différents que ceux des Toungouses et des San conduit à assimiler des données qu'il vaudrait mieux distinguer, au moins dans un premier temps, et par élémentaire prudence méthodologique. Sinon, l'on en revient facilement à un type de comparatisme suranné, et que l'on aimerait ne plus voir pratiqué : celui, par exemple, d'un Roger Fry rapprochant l'art des « *Bushmen of South Africa* » de celui des « *Bushmen of Australia*<sup>127</sup> ». Malheureusement, de nos jours, nous sommes souvent loins d'une telle rigueur, puisque le livre consacré par Adolphus Peter Elkin aux « *Aboriginal men of high degree* » a été traduit en français sous le titre « Les chamans aborigènes », alors même que l'auteur n'a jamais employé jamais ce terme<sup>128</sup>. Et un spécialiste des arts rupestres d'Australie<sup>129</sup>, affirmant qu'ils ne sont en aucun cas chamaniques et s'opposant de surcroît aux thèses de

123. J. CLOTTES et J.D. LEWIS-WILLIAMS (1996 : 33).

124. *Ibid.*, p. 35.

125. *Ibid.*, fig. 28.

126. J.D. LEWIS-WILLIAMS et T.A. DOWSON (1999 : 40-43).

127. R. FRY (1910).

128. A.P. ELKIN (1994, 1998)

129. R. BEDNARIK 1990 : 78).

Lewis-Williams et Dowson, parle nonobstant de « *Zulu shamans* », en s'autorisant d'un livre de Callaway<sup>130</sup> où ce mot n'apparaît jamais. On pourrait enfin s'étonner de ce que l'autobiographie de Vusamazulu Credo Mutwa, un *sangoma* (guérisseur) zulu, soit publiée sous le titre accrocheur de « *Zulu shaman*<sup>131</sup> ». C'est tout simplement qu'il s'agit de la transcription d'une série d'entretiens enregistrés, mis en forme par Stephen Larsen, qui est présenté lui-même comme un « *shamanic scholar* », qui est l'auteur d'un livre intitulé *The Shaman's Doorway*<sup>132</sup>, et qui a signé une hagiographie de son maître Joseph Campbell, fameux promoteur américain de l'idée selon laquelle il existerait des « mythes universels », et surtout tenant d'une utilisation politique des mythes.

Au prix de telles distorsions de vocabulaire, certains « *shamanic scholars* » renouent donc aujourd'hui avec le type de comparatisme que pratiquaient Breuil et Carthailhac. Ceux-ci avaient, eux, l'excuse d'être de leur époque, mais il est pour le moins surprenant de voir Michael Ripinsky-Naxon rapprocher, sans le moindre *caveat* méthodologique, des peintures rupestres du Sahara et des pectoraux pré-colombiens provenant du Panama et de Colombie<sup>133</sup>. Dans ce même genre, mon exemple préféré fut récemment livré par Marlize Lombard<sup>134</sup> qui, dans une étude sur « *the concept of holes in San Shamanism* », rapproche des « *lithic rings* » d'Afrique du Sud, de Chine et du Morbihan, avec ceux portés par un chamane sibérien, par suite de quoi tous ces objets sont eux-mêmes mis en rapport avec les cercles concentriques peints sur le sol d'Australie par les Aranda... et l'auteur de conclure, avec une foi touchante, que « *bored stones and lithic rings, in addition to their possible secular functions, can be associated with the universal shamanistic concept of holes* »!

Bien que frisant la caricature, ce type d'« étude » (si l'on ose ainsi les appeler) tend à se multiplier depuis quelques années, même si, pour parer aux critiques qui commencent à s'élever de plus en plus ouvertement face à de tels excès, David Lewis-Williams a donné sa propre définition *ad hoc* du chamanisme<sup>135</sup>. Il s'agit d'une définition en quatre points dont les plus importants sont soit parfaitement faux, soit arbitrairement associés au chamanisme. Ainsi du premier point, « *1. Hunter-gatherer shamanism is fundamentally posited on a range of institutionalized altered states of consciousness* », qui réitère l'erreur d'associer systématiquement le chamanisme à de supposés « états altérés de conscience ». La seconde partie de cette définition procède du réductionnisme neuro-psychologique coutumier chez cet auteur: « *2. The visual aural and*

130. H. CALLAWAY (1884).

131. V.C. MUTWA (2005).

132. V.C. MUTWA (2005 : xi).

133. M. RIPINSKY-NAXON (1993 : 181).

134. M. LOMBARD (2002).

135. J.D. LEWIS-WILLIAMS (2003 : 167).

*somatic experiences of those states give rise to perceptions of an alternative reality that is frequently tiered.* ». Les deux autres points découlent des premiers : 3. les chamanes sont supposés avoir accès à cette « alternative reality » (appellation qui rabat la vision chamanique du monde sur un concept qui lui est étranger) ; et 4. ceci est dû à la capacité du cerveau humain « *in certain altered states* » de créer l'illusion d'une dissociation. Cette définition, déjà fort discutable, est complétée d'une courte liste indiquant les quatre fonctions principales des chamanes : « *1. Contact spirits and supernatural entities, 2.heal the sick; 3.control the movements and lives of animals, and 4.change the weather* ». – Cette liste semble inutile, car suivie à la lettre, elle permettrait de dire que les prêtres qui officiaient dans les campagnes françaises du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècles étaient, à n'en pas douter, des chamanes ! Quant à l'appliquer à l'étude des arts rupestres d'Afrique australe ou d'ailleurs, cela paraît difficilement envisageable, car un seul de ces points (le premier, concernant les « *supernatural entities* ») y est *possiblement* observable, les trois autres ne pouvant qu'être *déduits* d'une interprétation préalable des images.

Affirmer, comme le font Lewis-Williams et Dowson<sup>136</sup>, que l'art des San « *is known ethnographically to be shamanistic in the sense that it depicts the hallucinations of hunter-gatherers who entered trance in order to go on extracorporeal journeys, heal the sick, control the game and make rain* » est donc doublement faux : en premier lieu parce que les données ethnographiques utilisées par ces auteurs ne portent pas directement sur l'art mais sont rapportées à lui par eux-mêmes, qui les qualifient de « chamaniques » de leur propre chef, et ensuite parce que, même si cette interprétation était avérée, elle ne saurait porter que sur une toute petite partie de l'art.

## CONCLUSION

La lecture chamanique des arts rupestres sud-africains, et par extension africains voire d'autres continents, s'inscrit dans la démarche que dénonce Alan Barnard, le meilleur connaisseur actuel des traditions khoïsan : « *In studying Khoisan kinship, I have often found that the rigid application of traditional models drawn from other parts of the world or from anthropological, rather than indigenous discourse, obscures interesting features*<sup>137</sup> ». Le réductionnisme biologique ne sachant voir dans l'art que le produit d'une alchimie cérébrale provoquée par la transe conduit à dénier aux artistes la possibilité d'une expression libre, originale, portant sur des thématiques variées et non inféodées à des lois neuropsychologiques universelles, contrairement à ce qui est généralement admis pour

136. J.D. LEWIS-WILLIAMS ET T.A. DOWSON (1990).

137. A. BARNARD (1992 : 5-6).

les autres cultures<sup>138</sup>. Quant à la réduction du chamanisme lui-même à un ensemble de conduites liées à un état altéré de conscience, son moindre effet n'est pas de réduire le rituel à un petit nombre de fonctions psycho-biologiques. Jane Atkinson a bien résumé cette démarche qui nous en apprend plus sur les analystes que sur leur objet d'étude, en disant qu' « *analyser le chamanisme avant tout comme un phénomène de transe, c'est comme analyser le mariage uniquement en fonction de la biologie de la reproduction* »<sup>139</sup>.

Au lieu d'utiliser un vocabulaire précis ou d'adopter les termes indigènes, l'emploi de termes aussi vagues que « *shamans* » et « *shamanism* », dans le cadre de comparaisons portant sur des populations appartenant à différents continents, revient à constituer une catégorie artificielle, anhistorique, décontextualisée, autorisant tous les amalgames (ce qui incite à tenter de les justifier *a posteriori* par des définitions *ad hoc*). Et plus la définition de ces termes est floue, plus il paraît facile d'en déduire l'existence d'universaux valables chez les populations les plus diverses, de la préhistoire à nos jours – mais ces prétendus « universaux » ne sont alors que le sous-produit d'une méthodologie défailante.

Appeler « *shamans* » tous ces gens, c'est finalement prendre le risque de nier leur diversité, et renouveler les anciennes visions réductionnistes de l'humanité, en donnant un nouveau nom à ces « Autres » qu'on appelait naguère « Sauvages », « Primitifs » ou « Naturels ».

## ABSTRACT

The shamanic interpretation of rock paintings is today used by the media as well as by many specialists world wide. The public's interest for cave art meets today's fashion on neo-shamanism. The theory was elaborated originally to explain South African rock art and then extended to the rest of the world. The ethnographical and methodological basis of this approach is examined here 25 years after its elaboration. This paper reveals the very fragile construction of the evidence in the area it was meant for in the first place (Africa). In consequence the application to other zones appears quite out of place.

138. R.B. LEE (1991 : 61).

139. J. ATKINSON (1992 : 311).

## BIBLIOGRAPHIE

- ATKINSON J.-M., "Shamanisms Today", *Ann. Rev. Anthropol.* 21, 1992, p. 307-330.
- BARNARD A., *Hunters and Herders of Southern Africa. A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press, 349 p.
- BEDNARIK R., "On Neuropsychology and Shamanism in Rock Art", *Current anthropology* 31 (1), 1990, p. 77-84.
- BLEEK D.F., "Beliefs and Customs of the /Xam Bushmen. Part VII, Sorcerors", *Bantu Studies* 9, 1935, p. 1-47.
- BLEEK D.F., *A Bushman Dictionary*, New Haven, American Oriental Society, 1956.
- BLUNDELL G., "Some Aspects Concerning Rock Art and National Identity in South Africa", in A. BANK (ed.), *The Proceedings of the Khoisan Identities and Cultural Heritage Conference*, Cape Town, The institute for historical research (UWC)/Infosource, 1998, p. 153-156.
- BOTHA L.J. & THACKERAY J.-F., "Note on Southern African Rock Art, Medicine Men and Nguni Diviners", *South African Archaeological Bulletin* 42 (145), 1987, p. 71-73.
- BOURGUIGNON E., "World Distribution and Patterns of Possession States", in *Trance and Possession States. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Annual Conference, R.M. Bourke Memorial Society*, 1966, p. 3-34.
- BOUGUIGNON E. (ed.), "A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness", *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus (Ohio), Ohio State University Press, 1973, 389 p.
- BOURGUIGNON E., *Possession*, San Francisco, Chandler & Sharp, 1976.
- BOURGUIGNON E. & GREENBAUM L., *Diversity and Homogeneity. A comparative Analysis of Societal Characteristics Based on Data from the Ethnographic Atlas*, Columbus (Ohio), The Ohio State University Research Foundation, 1968, 142 p.
- BOUTELLER M., *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950, 377 p.
- CALLAWAY H., *The Religious System of the Amazulu: izinyanga zokubula; or, Divination, as Existing Among the Amazulu, in their own Words, with a transl. into English, and notes by the Rev. Canon Callaway*, Londres, Folk-Lore Society, 1884, VIII-448 p.
- CARTAILHAC É. & BREUIL H., *La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander (Espagne)*, Imprimerie de Monaco, 1906.
- CLOTES J. & LEWIS-WILLIAMS D., *Les chamanes de la Préhistoire*, Paris, Seuil, 1996, 119 p.
- DE HEUSCH L., « Possession et chamanisme. Essai d'analyse structurale », in *Les religions africaines traditionnelles (Rencontres internationales de Bouaké)*, Paris, Seuil, 1965, p. 139-170.
- DE HEUSCH L., *Pourquoi l'épouser?*, Paris, Gallimard, 1971.
- DE HEUSCH L., Interventions orales notées dans : *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme, possession, Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice Acropolis, 24-28 avril 1985, Nice-Animation, Éditions Serre, 1986.
- DIETSCHY H., „Medizinman und Schamanismus in Afrika“, *Ciba Zeitschrift* 38, 1936, p. 1317-1321.
- DOWSON T.A., "Reading Art, Writing History: Rock Art and Social Change in Southern Africa", *World Archaeology* 25 (3), 1994, p. 332-344.
- DOWSON T.A., *Rock Engravings of Southern Africa*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1992, 124 p.

- ELIADE M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983.
- ELKIN A.P., *Aboriginal Men of High Degree: Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition*, Rochester (Vt.), Inner traditions, 1994.
- ELKIN A.P., *Les chamans aborigènes: initiation et sorcellerie dans la plus ancienne tradition du monde*, Monaco, Éd. du Rocher, 1998, 250 p.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Witchcraft, Magic, and Oracles among the Azande*, Oxford, Clarendon, 1937 (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972).
- FILLIOZAT J., *Magie et médecine*, Paris, PUF (Mythes et religions 13), 1944, vii-145 p.
- FRANCFORT H.-P., HAMAYON R. & BAHN P., *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, Akadémiai Kiado, 2001, 408 p.
- FROBENIUS L., *The Voice of Africa; Being an Account of the Travels of the German Inner African Exploration Expedition in the Years 1910-1912*, New York, B. Blom, 1968 [édition originale 1913 : *Und Africa sprach!*].
- FRY R., "The Art of the Bushmen", *The Burlington Magazine* 16, 1910, p. 334-338.
- HABERLAND E., „Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien“, *Paideuma*, VII (3), 1960, p. 142-150.
- HABERLAND E., *Galla Süd-Äthiopiens*, Stuttgart, 1963.
- HAMAYON R. « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie*, LXXVIII (2-3), 1982, p. 13-48.
- HAMAYON R., *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Société d'Ethnologie (Mémoire 1), 1990.
- HAMAYON R., « Le chamanisme sibérien : réflexions sur un médium », *La Recherche*, 275, 1995, p. 416-422.
- HAMAYON R., "Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology", in FRANCFORT H.-P., HAMAYON R. & BAHN P., *op. cit.*, 2001, p. 1-27.
- HAMMOND-TOOKE W.D., "Selective Borrowing? The Possibility of San Shamanistic Influence on Southern Bantu Divination and Healing Practices", *South African Archaeological Bulletin*, 53, 1998, p. 9-15.
- HAMMOND-TOOKE W.D., "Divinatory Animals: Further Evidence of San/Nguni Borrowing?", *South African Archaeological Bulletin*, 54 (170), 1999, p. 128-132.
- HARNER M., "The Need for a Spirituality Focused on Healing - Free of Politics". Article publié sur : <http://www.shamanicstudies.com/articles/1020828364.htm>., 2001.
- HELL B., *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.
- HOLM E., *Bushman Art*, Pretoria, De Jager – HAUM Publishers, 1987, 48 p.
- HORRIGAN B., "Shamanic Healing: We Are Not Alone", *Shamanism* 10 (No. 1, Spring-Summer) republié sur le site : <http://www.shamanicstudies.com/articles/857415539.htm>., 1997.
- HULTKRANTZ Å., "A Definition of Shamanism", *Temenos*, 9, 1973, p. 25-37.
- HULTKRANTZ Å., "Introductory Remarks on the Study of Shamanism", *Shaman*, 1(1), 1993, p. 3-14.
- JOLLY P.A., "Melikane and Upper Mangolong Revisited: the Possible Effects on San Art of Symbiotic Contact between South-Eastern San and Southern Sotho and Nguni Communities", *South African Archaeological Bulletin*, 50 (161), 1995, p. 68-80.
- KATZ R., *Boiling Energy: Community Healing among the Kalahari Kung*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982.
- KEENEY B. (ed.), *Kalahari Bushmen Healers*, Philadelphie (PA) / Stony Creek (CT), Ringing Rocks Press / Leete's Island Books, 1999.
- KEENEY B., *Bushman Shaman. Awakening the Spirit through Ecstatic Dance*, Rochester (Vt), Destiny Books, 2005, 231 p.

- KEENEY B., *Shamanic Christianity. The Direct Experience of Mystical Communion*, Rochester (Vt), Destiny Books, 2006, 192 p.
- KIRCHNER H., „Eine archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus“, *Anthropos*, 47 (1-2), 1952, p. 244-286.
- LA BARRE W., “Shamanic Origins of Religion and Medecine”, *Journal of Psychiatric Drugs*, II (1-2), 1979, p. 7-12.
- LAGUNA F. de, “A Comparison of Eskimo and Palaeolithic Art”, *American Journal of Archaeology* 36, 1932.
- LAPASSADE G., *La possession*, Paris, Anthropos, 1997.
- LEE R.B., “Correlations Between the ‘Real’ and ‘Unreal’ in San Rock Art”, in PAGER S.A., SWARTZ B. K Jr. & WILLCOX A.R. (eds.), *Southern African Rock Art Research Association First International Conference. Rock Art – The Way Ahead. 25-31 August 1991, Cathedral Peak Hotel, Natal Drakensberg*, Conference proceedings, SARARA, 1991, p. 61-70.
- LEE R.B., “The Sociology of!Kung Bushman Trance Performance”, in PRINCE R. (ed.), *Trance and Possession States*, Proceedings, Second Annual Conference, R.M. Bucke Memorial Society, 4-6 March, Montreal, 1966.
- LEIRIS M., « La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord », *Journal de Psychologie normale et pathologique* XXXV, 1938, p. 108-125.
- LEIRIS M., *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958 (rééd. Paris, Sycomore, 1980).
- LEIRIS M., *Miroir de l’Afrique. Édition établie, présentée et annotée par Jean Jamin, avec la collaboration de Jacques Mercier pour les textes ayant trait à l’Éthiopie*, Paris, Gallimard (Quarto), 1996, 1476 p.
- LE MANCHEC C., « Mircea Eliade, le chamanisme et la littérature », *Revue de l’Histoire des religions*, 208 (1), 1991, p. 27-48.
- LEROI-GOURHAN A., *Les religions de la préhistoire. Paléolithique*, Paris, PUF, 1964, 156 p.
- LEWIS I.M., “South of North; Shamanism in Africa: A Neglected Theme”, *Paideuma Mitteilungen zur Kulturkunde* 35, 1989, p. 187-sq (republié dans *Temenos* 35, 1989, p. 181-188).
- LEWIS I.M., *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge University Press, 1996, 216 p.
- LEWIS I.M., “The Shaman’s Quest in Africa”, *Cahiers d’Études africaines*, 145 (37) 1, 1997, p. 119-135.
- LEWIS-WILLIAMS J.D., “Superpositioning in a Sample of Rock-Paintings from the Barly-East District”, *South African Archaeological Bulletin*, 29, 1974, p. 93-103.
- LEWIS-WILLIAMS J.D., *Believing and Seeing. Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*, Londres, Academic Press, 1981, 151 p., 40 fig.
- LEWIS-WILLIAMS J.D. “The Last Testament of the Southern San”, *South African Archaeological Bulletin*, 41, 1986, p. 10-11.
- LEWIS-WILLIAMS J.D., “A Dream of Eland: An Unexplored Component of San Shamanism and Rock Art”, *World Archaeology*, 19 (2), 1987, p. 165-177. Repris dans Lewis-Williams 2002, p. 120-130.
- LEWIS-WILLIAMS J.D., *The World of Man and the World of Spirit: An Interpretation of the Linton Rock Paintings*, Cape Town, South African Museum (Margaret Shaw Lecture 2), 1988, 16 p.
- LEWIS-WILLIAMS J.D., “Some Aspects of Rock Art Research in the Politics of Present-Day South Africa”, in K. HELSKOG & B. OLSEN (eds.), *Perceiving Rock Art: Social and Political Perspectives*, Oslo, Novus Forlag, 1995.

- LEWIS-WILLIAMS J.D., *A Cosmos in Stone. Interpreting Religion and Society through Rock Art*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002, 307 p.
- LEWIS-WILLIAMS J.D., "Putting the Record Straight: Rock Art and Shamanism", *Antiquity*, 77 (295), 2003, p. 165-170.
- LEWIS-WILLIAMS J.D. & DOWSON T.A., "Through the Veil: San Rock Paintings and the Rock Face", *South African Archaeological Bulletin*, 151, 1990, p. 5-16.
- LEWIS-WILLIAMS J.D. & DOWSON T.A., « Afrique australe, art », dans *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1999, III9 p. 40-43.
- LEWIS-WILLIAMS J.D. & PEARCE D.G., *San Spirituality. Roots, Expression, and Social Consequences*, Walnut Creek, Altamira Press, 2004, 267 p.
- LOMBARD M., "Bored Stones, Lithic Rings and the Concept of Holes in San Shamanism", *Anthropology Southern Africa*, 20 (1-2), 2002, p. 17-27.
- LOMMELE A., *L'homme préhistorique et primitif*, Genève, Éditions de Grémille, 1969, 176 p. (trad. de *Prehistoric and primitive man*, New York, Hamlyn Publishing Group Limited, 1966, 176 p. ; édition allemande, *Vorgeschichte und Naturvölker, Höhlenmalereien, Totems, Schmuck, Masken, Keramik, Waffen*, Gütersloh, Bertelsmann, 1967, 175 p. ; rééd. 1974, 1975).
- MARSHALL L., "Marriage among the !Kung Bushmen", *Africa*, 29, 1959, p. 335-365.
- MARSHALL L., "!Kung Bushman religious beliefs", *Africa*, 32 (3), 1962, p. 221-252.
- MARSHALL L., "The Medicine Dance of the !Kung Bushmen", *Africa*, 39 (4), 1969, p. 347-381.
- MAZEL A.D., "Maqonqo Shelter: the Excavation of Holocene Deposits in the Eastern Biggarsberg, Thukela Basin, South Africa", *Natal Museum Journal of Humanities*, 8, 1996, p. 1-39.
- MAZEL A.D. & WATCHMAN A., "Dating Rock Paintings in the uKhahlamba-Drakensberg and the Biggarsberg, KwaZulu-Natal, South Africa", *Southern African Humanities*, 15, 2003, p. 59-73.
- MUTWA V.C., *Zulu Shaman. Dreams, prophecies, and mysteries. Edited by Stephen Larsen, foreword by Luisah Teish*, Rochester (Vermont), Destiny Books, 2005, 224 p.
- NADEL S.F., "A Study of Shamanism in the Nuba Hills", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 76, 1946, p. 25-27.
- PAGER H., *Ndedema. A Documentation of the Rock Paintings of the Ndedema Gorge*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1971, 375 p., 395 fig.
- PATTE É., *Les Hommes Préhistoriques et la Religion*, Paris, Picard, 1960, 194 p.
- PEYRONY D., *Éléments de Préhistoire*, Paris, Alfred Costes, 1948, 181 p.
- PRINS F., "African Perceptions of Rock Paintings in Kwazulu-Natal and the Eastern Cape Province", *The Digging Stick*, 13 (1), 1996, p. 1-2.
- PRINS F.E. & WOODHOUSE B., "Subsaharan Africa, the State of the Art: Rock Art in Southern and Tropical Africa – The Last Five Years", in *NEWS 95 – Symposium 14d: News of the World*, 1995.
- RIDINGTON R., *Little Bit Know Something: Stories in the Language of Anthropology*, Iowa City, University of Iowa Press, 1990.
- RIPINSKY-NAXON M., *The Nature of Shamanism*, SUNY Press, 1993, 289 p.
- ROUCH J., « Culte des génies chez les Sonray », *Journal de la Société des Africanistes*, XV, 1945, p. 13-32.
- ROUGET G., *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
- SAINT-PÉRIER R. de, *L'art préhistorique*, Paris, Rieder, 1932, 76 p., LX pl.
- SMITH N., *An Analysis of Ice Age Art. Its Psychology and Belief System*, New York, Peter Lang (Amerirsity Studies, ser. XX, vol. 15), 1992, 242 p.

- SOLEILHAVOUP F., « Images chamaniques dans l'art rupestre du Sahara », *Pictogram* (10) 1, 1998a, p. 22-36.
- SOLOMON A., "San Rock Art in Contemporary South Africa", in *World Archaeological Congress 4*, University of Cape Town, 10<sup>th</sup> - 14<sup>th</sup> January 1999, 1999.
- TANNER R.S., "Hysteria in Sukuma Medical Practice", *Africa*, XXV (3), 1955.
- THACKERAY J.-F., "Disguises, Animal Behaviour and Concepts of Control in Relation to Southern African Rock Art", *Archaeological Society, Goodwin Series 4*, 1983, p. 38-43.
- THACKERAY J.-F., "The Wounded Roan: A Contribution to the Relation of Hunting and Trance in Southern African Rock Art", *Antiquity*, 79, 1993, p. 5-18.
- THOMAS L.-V. & LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- VAN RIET LOWE C., *The Distribution of Prehistoric Rock Engravings and Paintings in South Africa*, Pretoria, Department of Education, Arts and Science, Archaeological Survey (Archaeological Series No. VII), 1952, 58 p.
- VANSINA J., « Les croyances religieuses des Kuba », *Zaire*, XII (7), 1955, p. 725-758.