HAL
open science

Les “ guérisseurs ” guérissent-ils ou : pourquoi diviniser ?

Grégoire Schlemmer

▶ **To cite this version:**

Grégoire Schlemmer. Les “ guérisseurs ” guérissent-ils ou : pourquoi diviniser ?. Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines, 2013, D’une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire, no HS, pp.591-601. hal-01292205

HAL Id: hal-01292205

https://hal.science/hal-01292205

Submitted on 22 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SCHLEMMER, Grégoire, 2013, « Les guérisseurs guérissent-il ou : pourquoi diviniser ? », CEMSCAT (Revue du Centre d'Etude Mongoles et Sibériennes, Centre Asiatique et Tibétaine), numéro hors-série: D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire, hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon, sous la direction de Katia BUFFETRILLE, Jean-Luc LAMBERT, Nathalie LUCA et Anne de SALES, p. 591 - 601.

Grégoire Schlemmer

Les « guérisseurs » guérissent-ils ou : pourquoi diviniser ?

Comment comprendre l'efficacité d'opérations divinatoires qui consistent d'abord à attribuer le mal à des êtres imaginaires pour, ensuite, déboucher sur des offrandes qui leur sont destinées ? Car telle est la fonction du devin, aux dires des Kulung, une population à tradition orale de l'Himalaya népalais au sein de laquelle je mène des recherches depuis plusieurs années. Comme à un docteur — la comparaison est récurrente — on fait appel à lui pour identifier les maux et les guérir.

Lorsqu'un individu est malade et que sa maladie persiste, il finit généralement par appeler un « chamane » — que je préfère nommer devin. Celui-ci se rend chez le patient, et commence par réciter quelques formules *(mantra)* inaudibles. Puis, sur le bord d'un plat, il dépose une poignée de grains de riz qu'il a préalablement mis en contact avec le patient. Tout en marmonnant, il en prend une pincée, la jette au centre du plat, et répartit les grains par paires. Il s'agit là d'un procédé divinatoire répandu au Népal, et ailleurs en Asie : tout en invoquant le nom d'un esprit qui pourrait être responsable du mal, le devin observe si les grains de riz qu'il a jetés forment un nombre pair, signe d'une réponse positive à sa question. Le procédé dure un certain temps. Il est en effet nécessaire, pour confirmer un premier résultat, d'obtenir successivement deux autres lancers positifs. À cela s'ajoute la longueur de la liste des noms d'esprits à soumettre à l'opération, théoriquement

tous ceux que le devin connaît. L'officiant conclut en nommant le ou les esprits pour qui les réponses sont apparues positives, et pour qui le malade devra donc effectuer un rituel, qui pourra ou non être réalisé par ce devin. Ces rituels consistent le plus souvent en des offrandes de nourriture à ces esprits en échange des âmes qu'ils auraient volées. Ils permettent ensuite d'éloigner l'esprit dangereux. Ils n'impliquent ni ingestion de substance médicale (le malade n'ingurgitera que de la bière et de la viande) ni manipulation du corps du patient (l'officiant du rituel pourra « nettoyer » le corps à l'aide de feuilles, réintégrer les âmes au patient en les lui soufflant dessus ou, plus rarement, « extraire le mal » en sortant de sa bouche un caillou ensanglanté — qu'il y aura préalablement mis — après avoir pratiqué un suçon au patient).

Cette technique divinatoire s'apparente à une série de tirages au sort, qui ne fait intervenir que le hasard. Discutant de cela avec un ami kulung, ce dernier acquiesçait à ce point de vue tout en insistant sur le fait que c'était la reproduction, trois fois de suite, d'un même résultat, qui fondait la justesse du diagnostic. Autrement dit, une série de trois combinaisons identiques, qui marque la présence d'un ordre, ne pouvait — ne devait — pas relever de l'aléatoire, qui se caractérise par le désordre. En se fondant sur une manipulation qui s'apparente à première vue à du hasard, la technique divinatoire semble ainsi jouer avec l'aléatoire pour mieux le dépasser[1]. Plus encore, elle a pour effet d'exclure le hasard de la trame des événements. L'incertitude qui motive la divination (quelle est la source du mal ?) se trouve alors intégrée dans un ordre intelligible et rassurant : une cause est identifiée au sein d'une liste d'esprits ou autres entités spirituelles. En ceci, la divination « marche ».

Mais intégrer un mal dans un ordre intelligible suffit-il à expliquer la procédure divinatoire ? L'association précise de tel esprit à tel mal fait-elle ou non sens, et si oui, comment ? Claude Lévi-Strauss a analysé

1 Cet argument est développé par A. Zempléni à propos de la divination senoufo (Zempléni 1995, je remercie les relecteurs anonymes pour la mention de cette référence bibliographique). Notons que les travaux sur la divination sont assez nombreux, mais il n'est pas dans notre intention de les discuter ici. Le lecteur pourra se reporter à quelques travaux inspirants, comme : Evans-Prichard 1972, Augé 1974, Vernant *et al.* 1974, Zempléni 1985, Peek 1991. Précisons aussi que les données ethnographiques qui fondent cet article se trouvent en grande partie dans mon travail de thèse (Schlemmer 2004). Pour une présentation du déroulement d'un rituel faisant suite à une divination, *cf.* Schlemmer 2010. *Cf.* aussi, pour une approche bien différente d'une même société, Nicoletti 2004. Pour les questions de divination et de cure chez d'autres groupes Rai, *cf.* Allen 1976, Gaenszle 1994, et ailleurs au Népal, par exemple, Hitchcock et Jones 1976, Stone 1978, Macfarlane 1981, Sales 1991.

en terme symbolique la référence aux esprits et l'efficacité de la cure. Il décrit, dans un article qui a fait date, une cure exemplaire, centrée autour d'un chant des Indiens Cuna du Panama (Lévi-Strauss 1958). Via ce chant, écrit-il, la cure amène une femme ayant des difficultés à accoucher à vivre son expérience et ses douleurs en les intégrant dans un scénario mythique, ce qui a pour effet de rendre ces douleurs « pensables » et acceptables. Plus encore, en relatant son action sur les protagonistes du mythe ainsi greffés sur l'expérience vécue de la patiente (dans son chant, le chamane relate son voyage au sein de l'utérus de la femme pour y combattre les forces retenant le fœtus), le chamane agirait sur ses résistances inconscientes et, par là, sur son organisme, facilitant l'accouchement. Cette cure, rapprochée de la technique psychanalytique (dont l'auteur dit qu'elle est une forme de chamanisme, et non l'inverse) obtiendrait ainsi la guérison.

Philippe Sagant, qui a travaillé au Népal sur une population voisine des Kulung, les Limbu, a aussi écrit un article (d'ailleurs remarqué par Lévi-Strauss) sur la manière dont la cure des chamanes agit en faisant intervenir les esprits (Sagant 1987). Il souligne que la question « pourquoi tel esprit plutôt que tel autre ? » est celle qui importe dans l'étude de l'efficacité de la cure : « Tout le talent d'un grand chamane est de "voir". C'est-à-dire d'associer, à un moment donné, dans une situation particulière, un mal à un esprit » (p. 249). Si l'interprétation du chamane se fait du côté des esprits, il pousse les « laïcs » à chercher la cause du côté des hommes. En fouillant leur passé, ils feront ressurgir les situations conflictuelles, les rancœurs, les « fantômes de famille », qui viendront donner sens au mal. C'est ainsi que, en s'interrogeant sur la cause qui leur est proposée à la suite de la divination, les patients retraceraient progressivement et consciemment le chemin interprétatif que le chamane aurait su faire de manière fulgurante, grâce à son don. Ce serait donc dans l'interprétation concrète des maladies, dans chaque situation de cure, que le diagnostic ferait sens. En greffant une réalité symbolique donnée (tel esprit) sur une réalité physique particulière (un mal), le chamane manipulerait la première pour agir sur la seconde.

De fait, chez les Kulung, l'interprétation n'est pas exclue. Lorsque plusieurs esprits apparaissent, le devin peut établir, dans sa formulation du diagnostic, une hiérarchie entre eux. De plus, l'assemblée présente entend mal ce que le devin dit au moment où il divinise, et rares sont ceux qui écoutent ou prêtent attention à ses faits et gestes. Respecte-t-il

vraiment ce que «disent» les grains de riz, ou oriente-t-il son diagnostic selon la situation ? Ces possibilités d'adaptation restent néanmoins très limitées au vu de la contrainte formelle qui pèse sur la réalisation de la divination, et de son aspect mécanique.

Il existe des formes de divinations moins mécaniques, telles les séances divinatoires, *cintâ*. Lors de ces séances, grâce à l'inspiration fournie par son esprit électeur (qui lui inflige de longs tremblements) et au pouvoir qu'il obtient à la suite d'un voyage rituel, le devin parle au malade et à l'assemblée présente au nom des esprits. Ces paroles inspirées par les esprits sont souvent fragmentaires et cryptées. Elles doivent être interprétées par le devin (c'est notamment là qu'intervient son talent), mais aussi par les individus concernés ainsi que, comme l'a bien montré Sagant dans l'article précité, par l'ensemble de la communauté. Le devin propose une série de causes possibles, et le public discute et hiérarchise ces causes, pour n'en retenir que quelques-unes. Le résultat de la divination, sujet à discussion, permet alors une certaine adaptation à la situation. Toutefois, même lors de ces séances, les gens ne cherchent pas systématiquement, tant s'en faut, à comprendre les raisons de leur maladie ; souvent, la simple référence à un esprit suffit.

Le fait de ne pas retrouver ce caractère circonstancié et porteur de sens de l'association d'un mal à un esprit dans les pratiques divinatoires des Kulung serait-il dû au fait que je n'ai pas assisté aux « bonnes séances », même si j'ai eu l'occasion d'en voir une vingtaine ? L'analyse de Sagant se fonde sur des situations de cures extraordinaires, réalisées par des chamanes exceptionnels. Car « il y a chamane et chamane », écrit-il. « Il y a les grands, "ceux qui voient", et il y a tous les autres, bien plus nombreux, qui ne comprennent rien et se fient à la chance pour diviniser, en espérant que les dieux les inspireront. » Il m'importe pourtant de m'intéresser à ces petits chamanes — ces « chamanes de famille », comme il dit aussi. Une institution ne fonctionne pas que sur les virtuoses ou selon l'idéal qu'elle se donne elle-même. Il existe bien un discours sur ce que devraient idéalement être un bon devin et une bonne divination, et il est important de prendre en compte un tel discours normatif, tout comme les cas exemplaires de cure, pour en comprendre la logique. Pour autant, une institution ou une technique existe aussi et surtout par ce que les gens en font, et donc par la manière dont concrètement, et quotidiennement, elle est mise en actes. Je fais donc le choix de me baser sur la forme la plus simple — mais qui est aussi

la plus répandue — de divination, et de m'intéresser autant aux devins peu talentueux qu'à ceux dont le renom s'étend par delà les vallées.

En réalité, on ne comprend pas comment le devin parvient, en employant une technique aussi mécanique, à faire preuve de talents particuliers, à « voir » différemment et mieux que d'autres et ainsi à donner sens à chaque situation de cure en associant de façon particulièrement pertinente un mal et un esprit. En outre, rappelons que les patients ne portent qu'une très faible attention aux activités rituelles et aux discours du devin, qu'ils ne comprennent d'ailleurs pas toujours — pas plus, d'après Michael Taussig (1987, p. 460) que la patiente ne comprenait le chamane cuna qui réalisa le rite analysé par Lévi-Strauss —, et qu'ils ne réinterprètent que rarement leur mal en fonction de l'entité spirituelle désignée. Le mode de détermination des causes d'infortune par les devins a donc tout d'une simple loterie.

Pourquoi, alors, la divination ? Pour essayer de répondre, il me paraît nécessaire d'observer ce qu'elle implique concrètement : elle a pour conséquence la réalisation d'un ou de plusieurs rituels. Or les rituels sont un élément central dans l'organisation sociale des Kulung. Rares opportunités de rassemblement où se manifeste l'unité du groupe, ils participent à créer celle-ci, à différents niveaux. Ce peut être l'unité d'un quartier se cotisant pour réaliser un rituel à un esprit ayant son autel dans le voisinage ; ce peut être, lors des rituels domestiques, l'autonomie du maître de maison, mais aussi sa dépendance envers les donneurs de femmes ; ce peut aussi être l'unité de la famille infortunée, seule face à l'agression des forces invisibles de la forêt et du dehors ; ce peut encore être la cohésion du groupe tout entier, sous les auspices de ses ancêtres lors des rituels de fertilité du territoire, etc. Le rituel participe ainsi à la constitution et à la consolidation des appartenances. Celles-ci sont produites et reproduites dans la gestion de l'infortune. Dans le cas Kulung, l'infortune est ainsi source de lien social. Ce faisant, le rituel participe aussi à la constitution et à l'actualisation des statuts, hiérarchiques ou non (différence entre hommes et femmes, jeunes et vieux, consanguins et alliés, spécialistes et non spécialistes). Les rituels sont source tant de différenciation que d'unité. Plus globalement encore, ils permettent la mise en place de toute une vision du monde et une morale, autour de valeurs fondamentales, telles que le respect des ancêtres, la nécessité de l'échange, le fait que les hommes, n'étant pas seuls sur terre, doivent toujours « faire avec autrui », homme ou esprit, et que l'infortune est le prix à payer, tôt ou tard, pour la fortune, etc.

Tout cela serait trop long à démontrer dans le cadre de cet article, et je ne peux ici que poser comme tel le fait que les rituels jouent un rôle essentiel dans la structuration de la société kulung. Mais ce point est fondamental, car ce sont quasiment tous les rituels qui, selon les Kulung, sont motivés par les infortunes causées par les esprits auxquels ils s'adressent. Il en va ainsi même des rituels périodiques destinés à des esprits — comme les esprits de la maison — dont on dit par ailleurs qu'ils dispensent des bienfaits. Le culte annuel que chaque maisonnée leur rend est fait préventivement, car « si on ne le fait pas, on sera malade ». De plus, si la divination par grains de riz fait presque toujours suite à un malheur, il n'en va pas de même des séances divinatoires, souvent réalisées périodiquement, de manière préventive. Entre les séances divinatoires — qui imposent parfois la réalisation d'une dizaine de rituels — et les divinations par grains de riz (ou par découpe du *suplo*, le curcuma sauvage, une forme de divination spécifiquement kulung nommée *sultabop*)[2], chaque maisonnée kulung réalise une grande partie des rituels connus. Autrement dit, il faut que des malheurs aient lieu ou qu'ils menacent pour pouvoir réaliser des rituels.

Mon hypothèse est alors qu'en divinisant, le devin ne fait le plus souvent bel et bien que désigner par une sorte de tirage au sort un esprit supposé responsable du mal qui a motivé la divination. Mais l'important est là, car cette désignation entraînera la réalisation d'un rituel, qui participera à mettre en place, de par sa réalisation même, tout un ensemble de rôles, statuts, hiérarchies et valeurs. Peu importe l'esprit-rituel désigné, puisque de toute façon, tous les rituels finiront par être réalisés. La fréquence de la divination fait que, dans ce tirage au sort, tous les numéros, à un moment ou un autre, finissent par sortir. En schématisant, disons que la divination consiste à se servir des maladies pour faire réaliser des rituels ; elle permet ainsi de connecter le rituel au désordre — et, par là, le corps individuel au corps social. Plus encore, il s'agit d'inscrire l'ordre social sur le désordre individuel. En inscrivant le destin individuel dans un ordre englobant, les processus divinatoires font de l'individu un élément d'un système sociocosmique qui le dépasse.

En s'imposant de la sorte (car la réalisation des rituels pourrait s'imposer autrement — la simple nécessité de respecter les traditions

2 *Cf.* la description de cette forme de divination dans Schlemmer (2004, p. 139 et *passim*).

suffirait), l'ordre social se trouve comme inscrit dans les corps. Ce faisant, ce système peut presque se passer du consentement et de l'adhésion des Kulung, puisqu'il s'impose à eux. Le rituel ne repose pas sur une orthodoxie, mais une orthopraxie ; il ne s'agit pas de croire, mais de faire, de jouer le rôle et les actions que le rituel impose. Autant, voire plus qu'un mode d'interprétation, la divination est une condition de — et un préalable à — l'action.

La conséquence de cette analyse est qu'il y aurait une logique propre de l'institution divinatoire, qui ne se résumerait pas à ce pour quoi les gens y font appel. En dépit du fait que le travail des devins est présenté (par eux-mêmes et par les individus qui y ont recours) comme ayant pour finalité de déterminer la source des maux et de guérir, tel ne serait pas l'objectif premier de la divination et des rituels.

On peut alors légitimement se demander comment une institution peut perdurer, si elle ne répond pas aux attentes des « clients », ni même vraiment à celles des devins ?

On peut invoquer l'absence de choix, d'alternatives (hôpitaux et dispensaires sont récents et encore peu accessibles en raison de leur coût et de leur éloignement). Or il faut bien agir, face à la maladie et à l'infortune, tant il est difficile de rester inactif face au malheur. Faire appel aux devins (mais aussi accepter d'être devin, ce qui s'énonce comme une charge, une contrainte), c'est aussi faire comme faisaient les parents et les ancêtres, c'est-à-dire respecter la tradition que ces derniers ont léguée.

On peut également souligner que le système d'interprétation divinatoire est sans véritable faille, puisqu'il a, en quelque sorte, réponse à tout, même aux échecs. Un rituel de guérison qui ne produira pas l'effet escompté pourra être expliqué par une erreur procédurière dans le rituel, par la présence d'un esprit venu le contrecarrer, par le fait que la cause du mal était multiple ou, enfin, par le fait que le devin est mauvais.

Car il faut signaler le fait que les Kulung n'ont pas une foi aveugle en leurs devins, tant s'en faut. Ceux-ci suscitent le doute et font l'objet de railleries, que ce soit pour leur manque d'efficacité ou simplement pour montrer que l'on n'est pas dupe. Par certains aspects, le rapport des Kulung à leurs devins est le même que celui qu'un Occidental face à son médecin. Comme l'écrivait un Marseillais durant l'épidémie de peste de 1720 : « Avouons notre faiblesse, l'on ne crie guère contre les médecins

que lorsque l'on n'en a pas besoin, mais on y revient toujours puisque c'est un mal nécessaire, ne fût-ce que pour mourir ou voir mourir les autres, dans les formes de la bienséance. » (Biraben 1998, p. 832) Si le doute peut relativiser le pouvoir des devins (qui, de plus, ne forment pas une corporation, mais sont en concurrence les uns les autres, et les Kulung savent jouer de cette concurrence qui participe à créer une pluralité d'interprétations), il ne remet pas en cause l'institution divinatoire. En cas d'échec, l'opprobre tombe sur le devin, et non sur sa technique, tout comme on critiquera souvent tel médecin sans remettre en cause la médecine.

On peut aussi apporter des réponses plus positives, car la divination a néanmoins plusieurs effets sur le malade. D'abord, on s'occupe de lui : il concentre l'attention de son entourage, qui se mobilise autour de sa maladie, laquelle devient une affaire collective ; on le nourrit bien, puisque le rituel implique fréquemment un sacrifice et donc la consommation, rare, de viande. Mais surtout, l'association d'un mal à un esprit donne tout de même un peu de sens à la maladie en fonction du type d'esprit désigné comme responsable. Elle souligne que l'environnement n'est pas la propriété des humains, car il est depuis toujours occupé par des esprits qui se vengent si les hommes le souillent ou s'ils y préservent trop de biens. Elle rappellera aussi le caractère dangereux des groupes voisins : on subit les attaques des esprits qui portent le nom de ces groupes, avec qui il faut pourtant cohabiter au sein de la vallée. Elle évoquera pareillement l'ambivalence des alliés, qui donnent les femmes nécessaires à la perpétuation du groupe, lesquelles apportent cependant avec elles différents esprits-maladies. *Et cætera*. Il y a bien une explication à la maladie, qui peut varier selon l'esprit en cause, et une vision du monde derrière la réalisation des rituels ; mais elle me paraît plutôt globale qu'appropriée à chaque rituel et à chaque cure ; elle forme une logique d'ensemble, qui est faiblement circonstanciée. C'est globalement que les diagnostics divinatoires et les rituels fournissent une interprétation et participent à construire une représentation du monde.

Il n'y aurait donc pas d'antagonisme radical entre les attentes individuelles et la logique de l'institution divinatoire ; plutôt un décalage, voire même une contradiction, entre une demande pragmatique d'efficacité (bien compréhensible : les malades veulent guérir) et une institution qui n'y répond que très partiellement. Je pense que les Kulung

eux-mêmes perçoivent plus ou moins ce décalage, et notamment que les techniques rituelles de guérison ont d'autres enjeux que la seule guérison. C'est ce qui expliquerait la pointe de nostalgie dans les discours des Kulung à la suite de la disparition de certains rituels, du fait notamment de l'émergence d'autres modes de traitement quelquefois plus efficaces (comme les vaccinations et les médicaments). Car fonder la nécessité de réaliser des rituels sur la maladie comporte un risque : des formes alternatives de guérison peuvent rendre certains rituels redondants. Les Kulung devraient en toute logique se réjouir de leur abandon, signe que certaines maladies-esprits ont disparu. Qu'est-ce qui crée alors ce sentiment que « quelque chose se perd », si ce n'est que les rituels ont d'autres raisons d'être que de guérir ?

En bref, le devin peut avoir des qualités, le diagnostic faire sens, le malade guérir, mais le véritable enjeu n'est pas là. Selon l'hypothèse défendue ici, la guérison même, finalité explicite de la cure, serait secondaire. Le devin peut soulager les souffrances des âmes, comme le ferait un curé, mais, tout comme pour ce dernier, la raison et les moyens mis en œuvre ne se réduisent pas à cette tâche altruiste. Ils sont tous deux porteurs d'une institution dont les enjeux les dépassent.

On l'aura compris : les approches à la fois sociologiques (fondées sur des logiques collectives) et distanciées (en décalage éventuel avec le discours indigène) sont pour moi fondamentales dans la pratique de l'ethnologie. Ce sont là deux parmi les nombreux enseignements que j'ai tirés de la fréquentation des travaux et séminaires de Roberte Hamayon, et qui m'ont permis d'offrir cette lecture de la divination. Mais, comme le veut la formule, les idées développées dans cet article n'engagent que leur auteur.

Bibliographie

Allen, N. 1976 Approaches of Illness in the Nepalese Hills, *in* J. B. Loudon (éd.), *Social Anthropology and Medicine* (Londres, New York, San Francisco, Academic Press), pp. 500-552.

Augé, M. (éd.) 1974 *La construction du monde. Religion, représentation, idéologie* (Paris, Maspéro).

Biraben, J.-N. 1998 La peste à Marseille en 1720, *in* B. Cyrulnik (éd.), *Si les lions pouvaient parler… Essais sur la condition animale* (Paris, Quarto, Gallimard).

Evans-Prichard, E. E. 1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (Paris, Gallimard).

Gaenszle, M. 1994 The Shaman and the Doctor: Conflicting Systems of Interpretation and Diagnosis in East Nepal, *in* D. Sich (éd.), *Acculturation and Domination in Traditional Asian Medical Systems* (Stuttgart, Steiner Verlag), pp. 53-60.

Hitchcock, J. T. et R. Jones 1976 *Spirit Possession in the Nepal Himalayas* (Warminster, Aris and Phillips).

Lévi-Strauss, Cl. 1958 L'efficacité symbolique, *Anthropologie structurale* (Paris, Plon).

Macfarlane, A. 1981 Death, Disease and Curing in a Himalayan Village, *in* Fürer-Haimendord (éd.), *Asian Highland Societies In Anthropological Perspective*, pp. 79-130.

Nicoletti, M. 2004 *Shamanic Solitudes, Ecstasy, Madness and Spirit Possession in the Nepal Himalayas* (Kathmandu, Vajra Pubblications).

Peek, P.-M. 1991 *African divination systems: ways of knowing* (Bloomington, Indiana University Press).

Sagant, Ph. 1987 La cure du chamane et l'interprétation des laïcs, *L'Ethnographie*, LXXXIII, 100-101, pp. 247-273.

Sales, A. de 1991 *Je suis né de vos jeux de tambours : la religion chamanique des Magar du nord* (Nanterre, Société d'ethnologie).

Schlemmer, G. 2004 Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal, Thèse de doctorat (Université de Paris-Ouest Nanterre ; Lille, ANRT diffusion).

---, 2010 Le rituel de l'Esprit Noir ou comment créer une présence pour manifester son absence, *in* J.-L. Durant, M. Cartry, R. Koch-Piettre (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures* (Belgique, Turnhout, Brepols), 138, pp. 97-110.

Stone, L. 1978 Concept of illness and curing in a central Nepal village, *Contribution to Nepalese Studies*, vol. 3, pp. 55-81.

Taussig, M. 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* (Chicago, The University of Chicago Press).

Vernant, J.-P., L. Vandermeersch, J. Gernet et J. Bottero 1974 *Divination et rationalité* (Paris, Centre Louis Gernet « Recherches Anthropologiques »).

Zempléni, A. 1985 La maladie et ses causes. Introduction, *L'Ethnographie*, 2, pp. 13-44.

---, 1995 How to say things with assertive acts? (divination), *in* G. Bibeau et E. Corin (eds.), *Beyond textuality: asceticism and violence in anthropological interpretation* (Berlin, Mouton de Gruyter), pp. 233-249.