



**HAL**  
open science

## Chamanisme et préhistoire.

Sophie A. de Beaune

► **To cite this version:**

Sophie A. de Beaune. Chamanisme et préhistoire.: Un feuilleton à épisodes.. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 1998, 38 (147), pp.203-219. halshs-00406440

**HAL Id: halshs-00406440**

**<https://shs.hal.science/halshs-00406440>**

Submitted on 22 Jul 2009

**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.

## Chamanisme et préhistoire Un feuilleton à épisodes

Sophie A. de Beaune

L'Homme, Année 1998, Volume 38, Numéro 147

p. 203 - 219

[Voir l'article en ligne](#)

### Avertissement

Les œuvres reproduites sur le portail PERSEE sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que ce contenu serve d'illustration, ne soit pas substantiel et ne soit pas expressément limité (plans ou photographies).

Sur chaque reproduction tirée du site doit figurer la mention de l'éditeur du site le Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche (MENESR), le nom de la revue et – lorsqu'ils sont indiqués – le nom de l'auteur et les références du document reproduit ainsi que la source (<http://www.persee.fr>).

Tout autre usage du contenu de ce site, en particulier toute exploitation à des fins commerciales, requiert une demande explicite d'autorisation auprès de l'éditeur du site le Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche (MENESR), de l'éditeur original de l'œuvre, de l'auteur ou de ses ayants droits.

# Chamanisme et préhistoire

Un feuilleton à épisodes

**Sophie A. de Beaune**

*Mais plutôt que d'essayer, avec une imagination forcément dépassée par ce qu'étaient les faits, de broder sur le totémisme hétéroclite des Australiens, des Eskimo, des Bochimans ou des Fuégiens, ne vaut-il pas mieux recevoir directement du Paléolithique ce qu'il apporte spontanément ?*

André Leroi-Gourhan, « Les rêves »,  
in *La France aux temps des mammouths*.

Quiconque s'interroge sur la religion et les croyances au paléolithique se trouve confronté soit à l'absence de documents, soit à leur « opacité sémantique » (Eliade 1978 : 25), ce qui soumet les chercheurs à un vertige herméneutique auquel ils ne résistent pas toujours. Ainsi, l'art paléolithique, et en particulier l'art pariétal des grottes, a suscité d'innombrables interprétations depuis la reconnaissance de son ancienneté, au tout début du XX<sup>e</sup> siècle (en 1902) : art pour l'art, magie de chasse, culte de la fécondité, rites d'initiation... Le chamanisme, de par sa localisation géographique traditionnellement septentrionale, avait de quoi tenter les préhistoriens, les traits de convergence étant par ailleurs nombreux entre populations sibériennes ou eskimos et paléolithiques. Cependant il n'a constitué, du moins pour la période dominée par l'abbé Breuil, c'est-à-dire de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux années 40, qu'un filon interprétatif relativement sous-exploité, peut-être à cause du manque de familiarité des préhistoriens avec les travaux sur le chamanisme, publiés pour une part importante en langue russe (Leroi-Gourhan 1977 : 20). Ce n'est que dans les années 50-60 que le chamanisme a eu quelque succès, en particulier chez des auteurs de langue allemande, avant de faire une réapparition remarquée au cours des dernières années. Il est donc commode, pour retracer l'histoire des liens entre chamanisme et préhistoire, de distinguer trois périodes : du début du siècle aux années 40, les années 50-60, enfin, les toutes dernières années. Mais il ne faut pas perdre de vue que ces hypothèses n'ont jamais été les seules et n'ont d'ailleurs jamais été sur le devant de la scène, d'autres étant beaucoup plus en vogue.

— Une version abrégée de ce texte a été présentée à la Quatrième Conférence internationale sur le chamanisme intitulée « Le chamanisme : perspectives religieuses et politiques », et organisée par l'International Society for Shamanic Research, qui s'est tenue du 1<sup>er</sup> au 5 septembre 1997 à Chantilly (France).



Fig. 1. Les figurations humaines paléolithiques communément considérées comme des sorciers. 1 à 3, grotte de Gabillou. 4 à 6, grotte des Trois-Frères. 7, grotte de Sous-Grand-Lac. 8, grotte de Saint-Cirq-du-Bugue. 9, Les Espélugues à Lourdes, sur plaquette. 10 à 12, abri Mège à Teyjat, sur bâton perforé en bois de renne (d'après Alain Roussot 1994 : 120).

L'interprétation de l'art paléolithique plus ou moins imposée par l'abbé Breuil et communément admise pendant plus d'un quart de siècle était d'ordre magique : les figurations dans les grottes correspondaient à des rituels de magie de chasse et d'envoûtement, conduits par des sorciers revêtus de costumes rappelant ceux des chamanes d'Amérique du Nord et de Sibérie (voir, entre autres, Cartailhac & Breuil 1906 ; Bégouën<sup>1</sup> 1929, 1939). La découverte de la figuration de plusieurs êtres thérianthropes mi-humains mi-animaux (fig. 1), et en particulier du célèbre « sorcier »<sup>2</sup> ou « Dieu cornu » des Trois-Frères, était à l'origine de cette interprétation<sup>3</sup> (fig. 1, n° 4). S'ils étaient comparés à des chamanes contemporains, ces « sorciers » paléolithiques étaient plutôt vus comme les exécutants de rites destinés à assurer l'abondance du gibier et à faciliter la destruction des animaux dangereux. Ainsi, Breuil, dans la monographie de la grotte d'Altamira<sup>4</sup>, évoque les Eskimos, qui, dans leurs gravures « ont fixé quelques danses shamaniques où le sorcier gesticule, la tête masquée d'une face animale ». Comme le chasseur qui se déguise pour mieux approcher le gibier, le sorcier ou le chamane exécute, masqué, des danses rituelles destinées à faciliter la chasse (Cartailhac & Breuil 1906 : 164). Henri Bégouën (1929 : 17) parle de « Grand Sorcier » dont les divers attributs rappellent ceux du « Chamane de Sibérie ».

En 1957, dans un ouvrage général sur la religion préhistorique (paru en 1959 en français), Edwin Oliver James, qui n'a manifestement pas consulté les auteurs postérieurs à Breuil et à Bégouën, associe encore le personnage des Trois-Frères au culte de la fécondité et à un rituel de magie de la chasse. Il reprend au comte Bégouën (1929 : 17) le terme Grand Sorcier (*Arch-Sorcerer*) ou chamane dont le rôle est d'encourager la fécondité des espèces (James 1959 : 190-191), les deux termes étant employés l'un pour l'autre sans grand discernement.

À côté de ces êtres hybrides indifféremment qualifiés de « sorciers » ou de « chamanes », on note dès avant cette époque une allusion au chamanisme indépendante des figurations pariétales, puisque sa première occurrence est antérieure à la reconnaissance officielle de l'âge paléolithique des grottes ornées. Dans un texte paru en 1900, Paul Girod et Élie Massénat rapprochent certains « bâtons percés », appelés alors « bâtons de commandement », des baguettes de tambours

1. Le comte Henri Bégouën avait exposé ses idées sur la question lors du Congrès international d'histoire des religions qui s'est tenu à Paris en 1923, mais finalement son texte n'a pas été publié dans les Actes de ce congrès parus en 1925. Sa communication orale, évoquée à la page 375 des Actes, comportait « un nombre considérable de figures » et s'intitulait : « Faits nouveaux en faveur de l'origine magique de l'art. »

2. Depuis les premiers préhistoriens, on a coutume d'appeler « sorcier » la silhouette plus ou moins complète d'un homme masqué ou bestialisé, mais toujours reconnaissable à ses mains, ses pieds ou son sexe. Bien qu'évidemment impropre, ce terme, par usage et commodité, a prévalu.

3. C'est en réalité Salomon Reinach qui, en 1903, jeta les bases d'une interprétation magique des figures paléolithiques. Mais très vite, si la valeur « magico-religieuse » de l'art des cavernes fut acceptée, les interprétations divergèrent entre l'abbé Breuil, le comte H. Bégouën et d'autres. Pour un historique complet de la première moitié du siècle à ce propos, voir A. Laming-Empeire (1962).

4. Il consacre dans ce très bel ouvrage une centaine de pages à ce qu'il appelle des « parallèles ethnographiques ». Cette annexe ne figure pas dans la seconde édition parue en anglais et en espagnol en 1935 (Breuil & Obermaier 1935). On peut peut-être y voir le désintérêt ultérieur de Breuil pour cette question.

des chamanes sibériens. En particulier, ils comparent les bâtons en forme de T aux « baguettes bifides dont les Lapons se servent pour frapper le tambour dans leurs cérémonies magiques » (1900 : 80 et pl. LXXXIII-LXXXIV). L'idée était destinée à une grande fortune puisqu'elle sera reprise par Horst Kirchner (1952 : 279-282), Hans Findeisen (1957 : 84-85), S. Giedion (1965 : 119-136) et Mircea Eliade (1978 : 29). Findeisen (1957 : 158) croit avoir prouvé la filiation entre les bâtons percés paléolithiques et les baguettes de tambour sibériennes grâce à la découverte en 1928 d'une baguette en os dans une tombe datée d'environ 500 av. J.-C., sur l'île d'Oleny, dans la mer de Barents, île habitée par des Lapons : la baguette lui permet d'interpréter la tombe comme étant celle d'un chamane, et devient le chaînon manquant dont il a besoin. Pourtant, dès 1960, dans un livre passé trop inaperçu, Étienne Patte (1960 : 172) avait observé que la plupart de ces bâtons ont en réalité la forme d'un Y, seuls quelques-uns ayant celle d'un T qui les fait ressembler aux baguettes de tambours lapons. On s'accorde aujourd'hui à penser, après expérimentation et observation des traces d'usure, que ces bâtons ont joué un rôle technique, probablement comme redresseurs de sagaie ou de baguettes en os ou en bois de renne, du moins pour les spécimens perforés (Peltier 1992 : 22-24). La fonction des bâtons en T non perforés n'a pas encore été élucidée. Certains y voient des marteaux (Sovkopljas 1965, cité in Bosinski 1990 : 159) mais il pourrait aussi s'agir d'ébauches d'outils perforés. Il est d'ailleurs possible que les variantes de forme n'aient d'autre raison que le choix de l'emplacement du bâton sur le bois de renne servant de support.

## Kirchner et sa postérité

Mais c'est surtout dans les années 50-60 que plusieurs chercheurs ont élaboré une explication spécifiquement chamannique de l'art préhistorique. Tout d'abord H. Kirchner (1952 : 272-273) qui rapproche le « sorcier » des Trois-Frères de certains chamanes sibériens. Il publie une gravure extraite d'un ouvrage publié en 1705 (fig. 2), représentant un chamane tOUNGOUZE avec ses attributs, bois de cerf, oreilles d'animal, pieds d'ours et vêtement de fourrure (Witsen 1705) ; c'est encore un rapprochement promis à un bel avenir : S. Giedion en 1965, John Halifax en 1982 publieront eux aussi la même gravure et le même « sorcier » (Giedion 1965 : 373-376 ; Halifax 1982 : 82). Récemment, Jean Clottes et David Lewis-Williams (1996 : 11) ont republié cette gravure. Semblablement, H. Findeisen (1957 : 84-85) rapproche à la même époque l'aspect des « sorciers » figurés au paléolithique (notamment le « sorcier » des Trois-Frères à tête de bison et les trois « diabolotins » à masque de chamois gravés sur un bâton percé en bois de renne de l'abri Mège, à Teyjat) de certains attributs de chamanes sibériens actuels, en particulier leur coiffe (cf. fig. 1, n° 6 et n° 10 à 12).

En 1963, J. Makkay parle rondement d'une filiation entre chamanes préhistoriques et chamanes sibériens actuels et, toujours dans la même veine vestimentaire, cherche à l'étayer en comparant plusieurs détails du costume des uns et des autres. Il note en particulier le fait que le squelette humain est souvent représenté



*een Schaman ofte Duysel-priester.  
in't Tungusesen lant*

Fig. 2. Représentation d'un chamane toungouze (Sibérie) portant bois de cerf, oreilles d'animal, pieds d'ours et vêtement de fourrure et frappant sur son tambour (d'après N. C. Witsen 1705).

sur le costume de chamanes yakoutes et ostyaks de l'énisséi au moyen d'objets en fer imitant des os, ce qu'il rapproche de certains traits gravés visibles sur le corps du « sorcier » des Trois-Frères. La représentation du squelette sur le costume aurait pour rôle de faciliter le retour du chamane dans ses vêtements ou de son âme dans son corps. Cette similitude est pour lui l'indice qu'il y a dans les deux cas un même arrière-plan religieux (*ibid.* : 10). Le personnage des Trois-Frères serait figuré en transe, ou plutôt « en extase » (*ibid.* : 9). H. Miyakawa et A. Kollautz cherchent eux aussi à démontrer une filiation entre le chamanisme préhistorique et le chamanisme sibérien via les sépultures mésolithiques de Téviéc, les gravures du Val Camonica et d'autres « témoignages » encore plus douteux, comme les squelettes de rennes du site mésolithique de Stellmoor<sup>5</sup>... Dans leur présentation du chamanisme paléolithique, ils citent Makkay et reprennent les figurations humaines et la scène du Puits de Lascaux (dont nous allons parler). Pour faire bonne mesure, ils y ajoutent d'autres témoignages de la religiosité des paléolithiques tels que la sépulture de Saint-Germain-la-Rivière et les pendeloques gravées considérées par certains comme des rhombes et par d'autres comme l'analogue des *churinga* australiens (Miyakawa & Kollautz 1966 : 162-164).

5. La découverte, dans les anciens étangs de Stellmoor, en Allemagne, de squelettes de rennes contenant plusieurs lourdes pierres dans leur cavité thoracique a incité certains à évoquer des offrandes à quelque dieu, tandis que d'autres rapprochaient cette trouvaille d'une technique de conservation de la viande, connue des Eskimos Mackenzie et de certaines tribus sibériennes, qui consiste à immerger l'animal entier dans l'eau glacée en le lestant son corps de pierres. Selon des recherches récentes, l'association des squelettes et des pierres serait fortuite, les os portent d'ailleurs des traces indiquant que les animaux ont été partiellement dépouillés et dépecés (Bratlund 1991).

En 1967, Andreas Lommel croit encore à une proximité entre « sorciers » paléolithiques et chamanes<sup>6</sup>, allant même jusqu'à affirmer que les paléolithiques mettaient « fréquemment » en scène des combats symboliques entre chamanes et taureaux (si l'on en juge par la scène du Puits de Lascaux). Il invoque également le style dit « aux rayons X » (qui consiste à faire apparaître en transparence les os et les viscères de l'animal figuré), voyant dans ce style la meilleure preuve de l'existence de pratiques de type chamanique, car il indiquerait que les paléolithiques croyaient que les animaux pouvaient revenir à la vie à partir de certaines parties vitales comme les os ou le cœur (*ibid.* : 70). Enfin, il considère les signes géométriques comme des représentations abstraites du squelette. Nous ne sommes pas très loin ici de Mircea Eliade, qui verra lui aussi dans la figuration du squelette ou des organes internes de l'homme ou de l'animal une preuve du chamanisme, car « il n'y a que le chaman qui, grâce à sa vision surnaturelle, soit capable de "voir son propre squelette" » (Eliade 1978 : 30). Mais Lommel oublie de préciser que les figurations d'animaux que l'on peut rapprocher du style aux rayons X sont rarissimes. Les seuls cas connus étant la côte gravée de Raymondén et les chevaux décharnés du Mas d'Azil.

En 1977, André Leroi-Gourhan disqualifiera ce type de comparaison en remarquant que, lorsque les préhistoriens interprétaient les « sorciers » des Trois-Frères ou du Gabillou comme des sorciers ou des chamanes, ils étaient à leur insu égarés par le souvenir des siècles passés (*ibid.* : 21). En effet, ils avaient à leur disposition toute une série de références, où l'on peut distinguer pêle-mêle l'image du chamane sibérien, surtout tOUNGOUZE ou bouriate, popularisée par la littérature de voyages du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec sa « coiffure en cornes de rennes, [son] manteau de peau à longues franges, et garnis d'objets de fer de caractère symbolique pendus sur le devant et le dos » (*ibid.*) ; des traits « empruntés à la magie de chasse des Bochimans, aux danses du bison des Indiens des Plaines, aux Lapons et aux Esquimauds » et même « l'influence (inconsciente...) des personnages masqués et cornus des rites d'hiver et de Carnaval, communs à toute l'Europe et quelques réminiscences de l'imagerie démoniaque des derniers siècles » (*ibid.* : 23). Lire les représentations des Trois-Frères, du Gabillou ou autres en ayant en tête le livre d'images que l'honnête homme porte en lui n'était peut-être pas le meilleur moyen de discerner ce qui était spécifique à ces figures. Cette mise en garde n'a pas empêché que la comparaison vestimentaire connaisse encore quelques années de gloire. Pour en finir sur ce point, il faut préciser qu'on ne connaît pas plus d'une dizaine de représentations de « sorciers » pour tout l'art paléolithique (cf. fig. 1), lequel couvre 20 000 ans et compte plusieurs milliers de figurations animales et de signes.

Par ailleurs, H. Kirchner (1952 : 254-269) interprète la fameuse scène du Puits de Lascaux (fig. 3) comme un épisode de rituel chamanique, arguant de la présence à côté de l'homme à tête d'oiseau de ce qui ressemble à un piquet sur-

6. Son ouvrage a été discuté par plusieurs auteurs dans *Current Anthropology* (1970, 11, 1 : 39-48), mais aucun d'entre eux n'a réellement soulevé d'objection à l'affirmation selon laquelle le chamanisme serait apparu au paléolithique.

Fig. 3. La scène du Puits de Lascaux : homme « renversé » par un bison (calque de l'abbé André Glory, in Leroi-Gourhan & Allain 1979 : 291).



monté d'un oiseau ; l'interprétation sera reprise par Karl Narr en 1959. Sans doute « des bâtons verticaux portant une effigie d'oiseau ont été signalés sur des tombes de chamanes de la côte nord-ouest de l'Amérique »<sup>7</sup> (Leroi-Gourhan 1977 : 20). Rappelons tout de même que cette figuration d'un oiseau au sommet d'un bâton est presque le seul cas connu au paléolithique<sup>8</sup>, à l'exception des deux propulseurs de Bédeilhac et du Mas d'Azil sur lesquels un faon est associé à un oiseau. Kirchner ne s'arrêtait pas là puisqu'il pensait que l'homme n'était pas mort, mais en transe devant le bison sacrifié, tandis que son âme voyageait dans l'au-delà. L'oiseau sur la perche, motif spécifique du chamanisme sibérien, était son esprit protecteur. La séance était exécutée afin que le chamane en extase se rende auprès des dieux et leur demande le succès à la chasse. La scène représente le moment où le chamane tombe « dans une transe délibérément provoquée... Son corps s'affaisse sur le sol pendant que son âme entreprend le voyage vers l'au-delà » (Kirchner 1952 : 254).

Demorest Davenport et Michael A. Jochim (1988) considèrent eux aussi que cette scène représente un rituel chamanique. Pour eux, cet être thérianthrope mi-homme mi-oiseau est un chamane terrassé par un bison pendant sa transformation en tétras. Quant à l'oiseau qui l'accompagne, il ne s'agit pas d'autre chose que de son esprit auxiliaire. Or, comme l'a observé dès 1965 S. Giedion, l'homme figuré est en réalité vertical par rapport au sol du Puits et c'est le bison qui est représenté en position oblique. Mais pour des raisons de mise en page, on

7. Ces mâts avec oiseaux de la côte pacifique américaine seraient en réalité des blasons (Marie-Françoise Guédon, comm. pers.).

8. Il est d'ailleurs amusant de constater que l'abbé Breuil, qui avait lui-même remarqué cette similitude et comparé ce bâton à l'oiseau aux « poteaux funéraires des Eskimos de l'Alaska et des Indiens de Vancouver », interprétait cette scène comme une peinture commémorative d'un accident mortel au cours d'une chasse, tout en se demandant s'il n'existait pas une sépulture au pied du panneau (Breuil 1952 : 136). D'autres auteurs (entre autres James 1959 : 195) ont du reste soutenu, à la suite de l'abbé Breuil, l'hypothèse d'une fresque destinée à commémorer un tragique accident de chasse.

présente toujours cette scène avec le bison à l'horizontale, ce qui entraîne l'obliquité du personnage (Giedion 1965 : 378). Une fois redressé, l'homme-oiseau apparaît bien ici dans toute sa force et il devient hasardeux d'y voir un chamane en train de tomber à la renverse dans un état d'extase suprême. Par ailleurs, Georges Bataille, dans son beau livre sur Lascaux (1980 : 140), souligne combien il est difficile de voir dans le bison éventré une victime sacrificielle. Dès lors, toute l'interprétation de la scène comme un rituel perd de sa force.

En 1967, Ernst Bürgstaller s'appuie sur plusieurs des auteurs précédents (Kirchner 1952 ; Narr 1959 ; Findeisen 1957 ; Lommel 1965) pour réaffirmer l'existence de pratiques chamaniques dans le Sud-Ouest de la France au paléolithique et en faire une base de départ pour comparer les figurations de « chamanes paléolithiques » à des représentations humaines rupestres des Alpes autrichiennes (Bürgstaller 1967). Alexander Marshack (1972 : 284-285) a donné de ce chamanisme préhistorique une vision romancée bien dans sa manière. Pour Peter Furst, à qui nous devons un texte ambitieux sur les origines du chamanisme, le petit « sorcier » des Trois-Frères jouant de l'arc musical<sup>9</sup> (cf. fig. 1, n° 5) et la scène du Puits de Lascaux sont des preuves suffisantes pour faire remonter jusqu'au paléolithique sa fresque grandiose, mais on croit comprendre que notre auteur est trop désireux d'établir la permanence de l'institution chamanique pour être très regardant sur les témoignages archéologiques (Furst 1974). Quant à Weston La Barre, il est tellement certain que le paléolithique avait déjà ses chamanes qu'il indique même que ceux-ci absorbaient des drogues pour entrer en transe, ce dont il est bien en peine de donner la moindre preuve (La Barre 1974 : 255, 257). L'idée a récemment été reprise par A. B. Vieira (1996) qui croit déceler, dans certains signes abstraits visibles sur les parois, la figuration de champignons hallucinogènes, tandis que Michel Lorblanchet (1997) semble lui aussi vouloir remettre cette hypothèse à l'honneur et prétend que l'ocre mélangée dans la bouche avant d'être soufflée sur la paroi rocheuse provoque des visions.

Citant H. Kirchner, H. Findeisen, K. J. Narr et S. Giedion, M. Eliade intègre deux pages sur le chamanisme préhistorique dans la conclusion de la seconde édition française revue et augmentée de 1968 (pp. 390-391) de son ouvrage général sur le chamanisme (la première édition de 1951 était antérieure aux publications de ces auteurs<sup>10</sup>). En 1978, il reprend sans les discuter les arguments de H. Kirchner et de A. Lommel, cite sa propre compilation de 1968 et entérine l'idée que le chamanisme avait cours au paléolithique (Eliade 1978 : 28-30). Sa réputation de spécialiste du chamanisme lui vaut d'être à son tour repris et abondamment cité par des auteurs plus ou moins sérieux. Une idée présentée au départ comme une simple hypothèse est devenue chez certains une certitude. Ainsi, l'ouvrage de J. Halifax (1982), qui emboîte le pas à Lommel et Eliade, donne un florilège de tous les poncifs : le sorcier des Trois-Frères, celui qui est en

9. La nature de l'objet partant du nez du personnage est en réalité fort controversée.

10. Si j'en crois l'avant-propos de l'édition française de 1968 (Eliade 1968 : 19), les ajouts concernant la préhistoire ont été apportés lors de l'établissement de la traduction anglaise de 1964 – à laquelle je n'ai pas eu accès.

extase au fond du Puits de Lascaux, les « houlettes » à effigie d'oiseau... Ken Hedges (1983) se contente d'insister sur le fait que chamanisme et art sont intrinsèquement liés et que le premier est donc apparu en même temps que le second. D'autres auteurs, surtout anglo-saxons, ont continué jusqu'aux années 90 à parler de chamanisme au paléolithique (Schlesier 1987 ; Dickson 1990). Dans un article où il rapproche les « sorciers » des Trois-Frères et de Gabillou (cf. fig. 1, n° 1 à 6) des Indiens des Plaines déguisés pour mieux rabattre les bisons, Thomas Kehoe (1996) n'hésite pas à affirmer que les statuettes aurignaciennes anthropomorphes et animales découvertes en Allemagne dans les grottes de Geissenklösterle et du Vogelherd doivent être associées à un rituel chamanique destiné à faciliter l'appel des animaux. Les archéologues russes, qui font du comparatisme ethnographique un usage encore moins critique que leurs confrères occidentaux, établissent facilement des liens entre les peuples sibériens actuels et les vestiges paléolithiques retrouvés en Sibérie. Ainsi, si l'on en croit Zoïa Abramova, qui fait un « collage » de nombreuses interprétations comparatistes, « suivant les conceptions des peuples préhistoriques », les femmes possèdent « une puissance mystérieuse, qui influe sur la reproduction du gibier et sur la réussite à la chasse. [...] Chez les Esquimaux, on connaît de puissantes femmes chamanes... » ; ce qui lui permet de rapprocher les statuettes féminines et les statuettes d'oiseaux trouvées dans les sites sibériens de Mal'ta et de Buret', de rituels de magie de chasse exécutés par des chamanes (Abramova 1995 : 65-98).

### L'abbé Glory et le culte des Ongones

Indépendamment des auteurs précédents, l'abbé Glory propose, en 1964, une explication générale de l'art préhistorique fondée sur une comparaison avec le culte des esprits dits Ongones des Bouriates de Sibérie. Estimant que la similitude des milieux naturels et des modes de vie implique une similitude des croyances, il n'a pas de mal à plaquer tous les détails du culte des Ongones sur les représentations de l'art préhistorique. Les grottes deviennent des lieux sacrés abritant les Ongones, les animaux figurés des « Lékanes », c'est-à-dire des représentations des Ongones, les êtres thérianthropes étant soit des chamanes en train d'officier, soit des Ongones revêtus de leurs attributs symboliques. Même les signes quadrangulaires présents dans certaines grottes paléolithiques ne sont pas oubliés puisqu'ils sont assimilés aux sacs d'écorce de bouleau destinés à contenir un esprit chez les Yakoutes (Glory 1964 : 373-374). Sans être aussi systématique, Mircea Eliade recourra encore en 1978 au même syllogisme : « quelles que soient les différences entre les chasseurs arctiques et les Paléolithiques, tous partagent la même économie et très probablement la même idéologie religieuse spécifiques des civilisations de la chasse » (Eliade 1978 : 26).

### André Leroi-Gourhan et *Les religions de la préhistoire*

À partir des années 60, on voit paraître à côté de tous ces textes quelques ouvrages plus circonspects. On a déjà cité É. Patte (1960), qui propose une syn-

thèse du peu que l'on sait sur la religion des hommes préhistoriques. Il observe que les éléments considérés comme preuve du chamanisme (bâtons terminés par un oiseau, bâtons de commandement, figurations de « sorciers » ...) peuvent aussi être l'indice de tout autre chose, d'autant plus que ce qu'on appelle le chamanisme se superpose à diverses religions sous des formes assez différentes, ce qui le rend difficile à déceler (*ibid.* : 172-173). C'est peu de temps après qu'André Leroi-Gourhan publie son décapant essai *Les religions de la préhistoire* (1964), dans lequel il met à bas méthodiquement toutes les « preuves » de possibles rites avancées jusque-là. C'est dans ce même ouvrage, mais surtout dans *Préhistoire de l'art occidental* (1965), qu'il expose sa théorie « structuraliste » de l'art des cavernes, parallèlement à Annette Laming-Emperaire (1962) qui s'est engagée dans la même voie. Selon cette approche, il n'y a par définition aucune place pour le comparatisme ethnographique dont on avait tant abusé. Ce n'est que dans les années 80 que les préhistoriens reviendront timidement à l'ethnographie.

En 1977, André Leroi-Gourhan publie, à la demande des ethnologues, une mise au point déjà citée à propos des liens entre les préhistoriens et le chamanisme. S'il y met à mal l'article de Glory de 1964, pris comme exemple de comparatisme ethnographique imprudent, il n'exclut pas l'éventualité de cultes chamaniques au paléolithique, au motif que les grandes lignes de la pensée sont communes à tous les hommes. Il ajoute à cet argument un raisonnement qui évoque celui développé un an plus tard par Mircea Eliade à propos des rites initiatiques : « l'archaïsme des rites initiatiques est hors de doute. Les analogies entre nombre de cérémonies attestées aux extrémités de l'œcuméné (Australie, Amérique du Sud et du Nord) témoignent d'une tradition commune développée déjà au Paléolithique » (Eliade 1978 : 36). Pour Leroi-Gourhan, la continuité dans l'espace et le temps d'une nappe de « chamanismes » couvrant toutes les régions septentrionales de l'Atlantique au Pacifique n'est pas impossible au paléolithique puisqu'elle occupait aux temps récents une grande partie de ce territoire. Le chamanisme existerait dans la région du lac Baïkal depuis l'Âge du Bronze au moins, comme l'attesteraient des tombes de chamanes de Transbaïkalie datant de plus de 3 500 ans, retrouvées avec tambour et statuettes jumelles sur la poitrine (Okladnikov 1955, cité in Leroi-Gourhan 1977 : 25). Pourquoi, conclut-il, ne pas le faire remonter à une époque antérieure de 5 000 ans, c'est-à-dire au paléolithique supérieur ? Pourquoi pas. Mais il se pourrait bien que les tombes découvertes en Transbaïkalie aient été un peu « sollicitées » par Okladnikov<sup>11</sup>. Et que dire de la Grotte Chauvet, où l'on trouve des peintures datant de plus de 31 000 ans ? Le débat reste donc ouvert.

11. Si l'on se reporte à la publication d'Okladnikov, on constate que ce dernier a en réalité restitué un costume de chamane en ajoutant, dans la liste des attributs, un tambour, jamais trouvé en fouille. Le squelette de Ust'-Uda 4 dont il est question ici était bien accompagné de deux figurines – ce qui du reste ne prouve en rien un quelconque rapport avec le chamanisme –, mais le tambour n'a probablement existé que dans l'imagination de l'auteur puisqu'il ne figure pas sur les plans de fouille et apparaît uniquement dans le texte et la reconstitution. Okladnikov considérait cette tombe comme celle d'une chamane plutôt que d'un chamane en raison de la présence de bijoux (Francfort, à paraître).

Outre les quelques auteurs qui, jusque dans les années 90, ont suivi sans beaucoup d'esprit critique Mircea Eliade et ses prédécesseurs (Halifax 1982 ; Hedges 1983 ; Schlesier 1987 ; Dickson 1990), quatre chercheurs s'attachent actuellement à défendre l'idée d'un chamanisme attesté au paléolithique : Noel Smith, Thomas Dowson, David Lewis-Williams et Jean Clottes.

Pour N. W. Smith (1992), les grottes étaient les lieux souterrains des forces de vie, et les chamanes qui entretenaient une relation privilégiée avec le monde animal cherchaient à s'approprier une puissance censée notamment se manifester dans le souffle des animaux. Ils fréquentaient les grottes pour obtenir ou régénérer leurs propres pouvoirs en invoquant les forces vitales des animaux, ce qu'ils faisaient en représentant sur les parois animaux, signes et créatures hybrides mi-humaines mi-animales. Ses principaux arguments sont les traits partant de la bouche ou des naseaux d'une centaine d'animaux et les traits multiples semblant émaner du corps de plusieurs personnages, qu'il interprète respectivement comme la figuration du souffle et des forces vitales (*ibid.* : 63-87). Pour lui, ces lignes considérées communément comme des projectiles ne ressemblent en rien à des sagaies ou des javelots, d'autant que bon nombre d'entre elles ne sont même pas droites. Il interprète de la même manière les signes en lesquels on voyait jusque-là des armes de jet ou des blessures visibles sur certains animaux (*ibid.* : 109-114). D'autres détails tels que la présence de hachures sur quelques personnages lui suggéreraient l'équivalence des hommes et des animaux et leur union dans une force vitale commune. Les figures anthropomorphes seraient des représentations de chamanes morts ou de « Maîtres des Animaux » reliés à l'animal par ses forces vitales (*ibid.* : 98-100).

On doit en fait remarquer que cette représentation supposée du souffle vital sortant de la bouche ou des naseaux des animaux est très rare par rapport à l'ensemble des figurations animales. De plus, dans plusieurs cas retenus par Smith, il s'agit incontestablement de détails anatomiques facilement explicables. Quant aux lignes multiples surchargeant des personnages, Jean Clottes et Jean Courtin ont montré la faiblesse de cet argument : « Si nous ne connaissions que les hommes de Pech-Merle et de Sous-Grand-Lac, cette hypothèse serait des plus séduisantes. Elle expliquerait pourquoi les lignes multiples, représentant alors des forces radiant à l'extérieur du corps, se poursuivent très au-delà de l'homme de Sous-Grand-Lac » (cf. fig. 1, n° 7). Mais le second homme de Cougnac évoque « irrésistiblement un homme atteint par des projectiles dans l'arrière-train » et on peut par conséquent le considérer comme un homme blessé. Par comparaison, l'homme de Pech-Merle et le premier homme de Cougnac doivent être pareillement interprétés. L'homme figuré dans la grotte Cosquer vient renforcer cette interprétation : il s'agit dans ce dernier cas, sans nul doute possible, de la figuration d'un homme tué, « le grand signe qui le surcharge ne pouvant en aucun cas être le symbole de forces émanant du corps auquel il est extérieur et qu'il traverse de part en part » (Clottes & Courtin 1994 : 160).

La seconde théorie est celle de D. Lewis-Williams et T. A. Dowson. Ils ont émis l'hypothèse que le chamane, prêtre ou magicien, n'était autre que l'artiste lui-même, dont l'importante tâche ne pouvait être accomplie que dans des trances ou des états hallucinatoires obtenus grâce à l'absorption de substances hallucinogènes, comme cela se passerait chez les Bushmen d'Afrique australe (Lewis-Williams & Dowson 1988, 1989, 1990 et 1993 : 62-63). Théorie où ils côtoient sans le savoir deux auteurs pas trop regardants sur les termes : « Magicien, chamane, gourou, sorcier... », écrivent Jean et Geneviève Guichard, l'artiste était le seul qui avait le pouvoir de faire surgir du néant des êtres et des formes. Ce privilège en faisait peut-être un « médiateur [...] entre le sacré et le profane, l'humain et l'inhumain, le surnaturel et le naturel, le visible et l'invisible... » (Guichard & Guichard 1992 : 25). A. Leroi-Gourhan a certes lui-même admis que l'artiste devait occuper une place particulière dans la société, peut-être comparable à celle des sculpteurs de mâts totémiques chez les Indiens de la côte Nord-Ouest américaine. Mais il reconnaissait que « cette idée n'a [...] pas d'autre place que dans un catalogue d'hypothèses » (Leroi-Gourhan 1982 : 90-92).

Pour Lewis-Williams et Dowson, plus on s'enfonçait dans les profondeurs de la grotte, plus on montait dans la hiérarchie spirituelle et plus on accédait à un stade élevé de l'expérience surnaturelle (Lewis-Williams & Dowson 1993 : 55-65). Bien entendu ce type d'affirmation, surprenante vingt ans après la publication de *Les religions de la préhistoire*, est trop arbitraire pour être falsifiable. En fait, rien ne prouve que la grotte était un espace sacré, sanctuaire réservé à des initiés, sorciers, chamanes ou comme l'on voudra. Certaines empreintes suggèrent plutôt des enfants s'amusant, courant de-ci de-là, batifolant dans les flaques d'eau, que de jeunes initiés graves et recueillis. Ainsi, un petit visiteur de la grotte de Pech-Merle a longuement pataugé dans une flaque de boue : l'étude très détaillée de toute une plage d'empreintes de longueurs différentes a permis de préciser qu'il s'agissait d'empreintes dynamiques appartenant à un seul individu, enfant ou adolescent, d'après la longueur de son pied (225 mm, ce qui correspond à une pointure « parisienne » de 33 1/2-34) (Duday & Garcia 1983). On est loin de l'interprétation primitive selon laquelle il s'agirait du « fragile témoignage d'un rituel initiatique associant prêtresse et impétrant » (Bégouën & Vallois 1928)<sup>12</sup>. Loin aussi des interprétations chamaniques de Lewis-Williams et Dowson.

D. Lewis-Williams s'est ensuite associé à J. Clottes dans la rédaction d'un ouvrage (1996) qui a fait sensation<sup>13</sup>. Pour ces auteurs, les phénomènes hallucinatoires et la capacité d'entrer dans un état de conscience altérée sont un « fait universel » déterminé par les propriétés du système nerveux humain (Clottes & Lewis-Williams 1996 : 12-14), idée déjà développée par Mircea Eliade (1978 : 29-30). Les hommes préhistoriques n'échappaient pas à cette règle, et leurs

12. Pour plus de détails et d'autres exemples d'erreurs d'interprétation commises dans le passé, faute de moyens d'analyse rigoureux, voir de Beune 1995 : 225-241.

13. Ayant déjà rendu compte de cet ouvrage dans *L'Homme* (de Beune 1997), je me contenterai d'une rapide évocation.

artistes étaient tout simplement des chamanes qui représentaient sur les parois des grottes les visions perçues dans la transe. Les auteurs s'appuient là sur une hypothèse, très controversée<sup>14</sup>, de Lewis-Williams, selon laquelle l'art des Bushmen d'Afrique australe serait l'œuvre de chamanes venus figurer leurs visions. Ces visions passeraient par différents stades, eux aussi universels. Au premier stade, on voit des formes géométriques ; au deuxième, les perceptions géométriques se transforment en objets chargés de sens ; lors du troisième stade, on se retrouve dans un monde peuplé d'animaux, de personnes et de monstres, et on peut avoir l'impression de se métamorphoser soi-même en animal (Clottes & Lewis-Williams 1996 : 14-19). Clottes et Lewis-Williams croient retrouver dans l'art paléolithique la trace de ces trois stades, ou tout au moins des deux stades extrêmes : les signes géométriques sont les témoins du stade 1, les êtres thérianthropes mi-humains mi-animaux sont des représentations des chamanes en train de se transformer en animaux, au cours du stade 3. En fait, ce modèle, dont un article de Lewis-Williams et Dowson (1988) avait déjà donné les premiers linéaments, est si vague qu'il ne peut être invalidé (Sauvet 1989). De plus, si l'on allait au bout de sa logique, on devrait invoquer le chamanisme à chaque fois qu'on se trouve en présence d'un art recourant à la fois à des signes géométriques et à des représentations mi-humaines mi-animales. Va donc pour le chamanisme grec, le chamanisme dans l'art roman, etc.

Les écrits antérieurs de J. Clottes étaient plus prudents. En 1995, il écrivait : « la croyance en des êtres thérianthropes est attestée dans le monde entier à toutes les époques et fait sans doute partie des universaux de l'esprit humain » (Clottes 1995 : 31), sans avoir recours à ce moment à l'explication chamanique. Comme l'a bien montré M. Lorblanchet dans l'art rupestre des Aborigènes australiens, un même motif peut avoir un sens différent selon le contexte dans lequel il est employé. Ainsi, un trait, qui est un symbole masculin, pourra figurer selon les cas un sentier droit, une queue de kangourou, un javelot, un poteau, un arbre, une colonne vertébrale, un homme couché ou mort... Le signe n'a pas de sens en soi, c'est le système dont il fait partie qui lui en confère un (Lorblanchet 1988). De toute façon, la tentative de Clottes et Lewis-Williams, si elle a au moins le mérite de l'ambition et même d'une certaine élégance, se heurte au fait massif que la transe n'est « *ni nécessaire ni suffisante* » pour caractériser le chamanisme (Hamayon 1995 : 166 ; italiques de R. H.). À supposer qu'on prouve l'universalité de la transe, avec autant de stades que l'on voudra, on n'aura donc rien démontré quant au chamanisme paléolithique.

14. Des études tendent en effet à montrer que, si la danse, la transe et les guérisseurs tiennent une place importante dans l'art du Zimbabwe comme dans la vie de tous les groupes San, ils ne constituaient pas le seul centre d'intérêt des artistes qui ont exploité beaucoup d'autres thèmes et ont puisé aussi bien dans le registre du réel que dans celui des mythes et des légendes (Solomon 1997). L'un des reproches qui a été adressé à Lewis-Williams est d'ordre méthodologique : il rapproche des peintures vieilles de plusieurs millénaires, situées au Zimbabwe, de rites pratiqués par des San du Drakensberg vivant à proximité de peintures beaucoup plus récentes et beaucoup moins diversifiées ; ce qui est d'autant plus hasardeux que la tradition de l'art rupestre s'est éteinte depuis longtemps chez tous les San et que nous n'avons plus aucun témoignage direct datant de l'époque de la réalisation des peintures (Garlake 1995 : 43-48).

Sans doute l'idée du chamanisme au paléolithique est-elle séduisante puisqu'il est lié, en tout cas au départ, à une économie de chasse (Hamayon 1990). Rien donc d'aberrant à supposer qu'il en a été ainsi au paléolithique. Mais cela est actuellement totalement indémontrable et risque de le rester puisque, comme l'a si bien dit Étienne Patte avec lequel je conclurai, « l'essentiel du chamanisme consiste en des voyages de l'esprit du chamane, entré en transe, soit à la recherche d'âmes, soit en vue d'obtenir des renseignements et la faveur du maître ou de la maîtresse des animaux pour le succès de la chasse ou de la pêche ou la venue de la pluie ; et il lui faut l'aide d'un esprit. Or, de tout cela, on ne peut rien savoir » (Patte 1960 : 172-173).

MOTS CLÉS : préhistoire – chamanisme – art paléolithique – histoire de la préhistoire.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Abramova, Zoïa A.  
1995 *L'art paléolithique d'Europe orientale et de Sibérie*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- Bataille, Georges  
1980 *La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art*. Genève, Skira-Flammarion. (1<sup>re</sup> éd. 1955.)
- Beaune, Sophie A. de  
1995 *Les hommes au temps de Lascaux. 40 000-10 000 avant J.-C.* Paris, Hachette (« La vie quotidienne »).  
1997 Compte rendu de Jean Clottes & David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris, Le Seuil, 1996 (« Arts rupestres »), paru dans *L'Homme* 144 : 234-236.
- Bégouën, comte Henri  
1929 « The Magic Origin of Prehistoric Art », *Antiquity* III (9) : 5-19.  
1939 « Les bases magiques de l'art préhistorique », *Scientia* LXV (CCCXXIV/IV), XXXIII : 206-216.
- Bégouën, Henri & Henri Vallois  
1928 « Les empreintes de pieds préhistoriques », Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique, III<sup>e</sup> session, Amsterdam : 323-338.
- Bosinski, Gerhard  
1990 *Homo sapiens. L'histoire des chasseurs du Paléolithique supérieur en Europe (40 000-10 000 av. J.-C.)*. Paris, Errance.
- Bratlund, Bodil  
1991 « Die spätglazialen "Opfertiere" von Meiendorf und Stellmoor, Kreis Storman, Neue Ansätze zur Interpretation alter Funde », *Offa* 48 : 41-73.
- Breuil, abbé Henri  
1952 *Quatre cents siècles d'art pariétal*. Montignac, Paris, Éditions Max Fourny.
- Breuil, abbé Henri & Hugo Obermaier  
1935 *La cueva de Altamira en Santillana del Mar*. Madrid, Tipografía de Archivos. (Éd. orig. : Cartailhac & Breuil 1906.)  
1935 *The Cave of Altamira at Santillana del Mar, Spain*. Madrid, Tipografía de Archivos. (Éd. orig. : Cartailhac & Breuil 1906.)
- Bürgstaller, Ernst  
1967 « Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern », *Forschungen und Fortschritte* 41 (4) : 105-110.
- Cartailhac, Émile & Henri Breuil  
1906 *La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander (Espagne)*. Imprimerie de Monaco.

- Clottes, Jean  
1995 « Changements thématiques dans l'art du Paléolithique supérieur », *Bulletin de la Société préhistorique Ariège-Pyrénées* L : 13-34.
- Clottes, Jean & Jean Courtin  
1994 *La grotte Cosquer. Peintures et gravures de la caverne engloutie*. Paris, Le Seuil (« Arts rupestres »).
- Clottes, Jean & David Lewis-Williams  
1996 *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris, Le Seuil (« Arts rupestres »).
- Davenport, Demorest & Michael A. Jochim  
1988 « The Scene in the Shaft at Lascaux », *Antiquity* 62 : 558-562.
- Dickson, D. Bruce  
1990 *The Dawn of Belief: Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*. Tucson, University of Arizona.
- Duday, Henri & Michel Garcia  
1983 « Les empreintes de l'homme préhistorique. La grotte de Pech-Merle à Cabrerets (Lot), une relecture significative des traces de pieds humains », *Bulletin de la Société préhistorique française* 80 (7) : 207-215.
- Eliade, Mircea  
1968 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1951.) Édition anglaise augmentée : *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London, Routledge & Kegan Paul, 1964.  
1978 *Histoire des croyances et des idées religieuses*. I. *De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*. Paris, Payot.
- Findeisen, Hans  
1957 *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag (« Urban Bücher » 28).
- Francfort, Paul-Henri  
s.d. « Archéologie en Eurasie orientale et chamanisme : prolégomènes », in *Actes de la Quatrième Conférence internationale sur le chamanisme* organisée par l'International Society for Shamanic Research, « Le chamanisme : perspectives religieuses et politiques », 1-5 sept. 1997, Chantilly (France), à paraître.
- Furst, Peter T.  
1974 « The Roots and Continuities of Shamanism », *ArtsCanada. Stones, Bones and Skin. Ritual and Shamanic Art*, n° spéc., 184-187 : 33-60, Toronto.
- Garlake, Peter  
1995 *The Hunter's Vision. The Prehistoric Art of Zimbabwe*. London, British Museum Press.
- Giedion, S.  
1965 *L'éternel présent. La naissance de l'art*. Bruxelles, Éditions de la Connaissance. (Éd. orig. : *The Eternal Present. I. The Beginnings of Art*. New York, Bollingen Foundation Publ., 1964.)
- Girod, Paul & Élie Massénat  
1900 *Les stations de l'Âge du Renne dans les vallées de la Vézère et de la Corrèze*. Paris, J.-B. Baillière et fils.
- Glory, abbé André  
1964 « L'énigme de l'art quaternaire peut-elle être résolue par la théorie du culte des Ongones ? », *Revue des Sciences religieuses* 4 (oct.) : 337-388. Université de Strasbourg.
- Guichard, Jean & Geneviève Guichard  
1992 « La naissance de l'art en Europe », in *La Naissance de l'art en Europe / El nacimiento del arte en Europa*, catalogue d'exposition. Paris, Union latine : 18-28.
- Halifax, John  
1982 *Shamanism : The Wounded Healer*. New York, Crossroad-London, Thames & Hudson.
- Hamayon, Roberte  
1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Université Paris X-Nanterre (« Mémoires de la Société d'Ethnologie » 1).

- 1995 « Pour en finir avec l'extase et la transe dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes* 26 : 155-190.
- Hedges, Ken  
1983 « The Shamanic Origin of Rock Art », in Jo Anne Van Tilburg, ed., *Ancient Images on Stone : Rock Art of the Californias*. Los Angeles, University of California, The Institute of Archaeology, The Rock Art Archive.
- James, Edwin Oliver  
1959 *La religion préhistorique. Étude d'archéologie préhistorique. Paléolithique. Mésolithique. Néolithique*. Paris, Payot. (Éd. orig. : *Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archeology*. London, Thames & Hudson, 1957.)
- Kehoe, Thomas F.  
1996 « The Case for an Ethnographic Approach to Understanding the European Paleolithic », in I. Campen, Joachim Hahn & M. Uerpmann, eds., *Spuren der Jagd – Die Jagd nach Spuren. Festschrift für H. Müller-Beck*. Tübingen, Mo Vince Verlag (« Tübingen Monographien zur Urgeschichte » 11) : 193-202.
- Kirchner, Horst  
1952 « Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus », *Anthropos* 47 : 244-286.
- La Barre, Weston  
1974 « Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion », in Peter Furst, ed., *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*. Paris, Le Seuil : 249-266. (Éd. orig. : *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*. London, George Allen and Unwin, 1972.)
- Laming-Empeire, Annette  
1962 *La signification de l'art rupestre paléolithique. Méthodes et applications*. Paris, Picard.
- Leroi-Gourhan, André  
1964 *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*. Paris, PUF.
- 1965 *Préhistoire de l'art occidental*. Paris, Éditions Lucien Mazenod.
- 1969 « Les rêves », in *La France aux temps des mammouths*. Paris, Hachette : 187-203.
- 1977 « Le préhistorien et le chamane », *L'Ethnographie. Voyages chamaniques*, n° spéc., 118<sup>e</sup> année, 2, 74-75 : 19-25.
- 1982 *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris, Pierre Belfond.
- Leroi-Gourhan, Arlette & Jacques Allain, s. dir.  
1979 *Lascaux inconnu*. Paris, Éditions du CNRS (XII<sup>e</sup> suppl. à *Gallia Préhistoire*).
- Lewis-Williams, David & Thomas A. Dowson.  
1988 « The Signs of All Times. Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art », *Current Anthropology* 29 (2) : 201-245.
- 1989 *Images of Power : Understanding Bushman Rock Art*. Johannesburg, Southern Book Publishers.
- 1990 « Through the Veil : San Rock Paintings and the Rock Face », *South African Archaeological Bulletin* 45 : 5-16.
- 1993 « On Vision and Power in the Neolithic : Evidence from Decorated Monuments », *Current Anthropology* 34 (1) : 55-65.
- Lommel, Andreas  
1965 *Die Welt der frühen Jäger – Medizinmänner, Schamanen, Künstler*. München, Callway.
- 1967 *Shamanism : The Beginnings of Art*. New York, Toronto, MacGraw-Hill (publié également avec un texte identique sous le titre : *The World of the Early Hunters*. London, Everlyn, Adams & Mackay, 1967). (Éd. orig. : Lommel 1965.)
- Lorblanchet, Michel  
1988 « De l'art pariétal des chasseurs de rennes à l'art rupestre des chasseurs de kangourous », *L'Anthropologie* 92 (1) : 271-316.
- 1997 « L'acte de peindre », *Pour la Science* 231, janv. : 90.

- Makkay, J.  
1963 « An Important Proof to the Prehistory of Shamanism », *Alba Regia* II-III : 5-10.
- Marshack, Alexander  
1972 *Les racines de la civilisation*. Plon, Paris. (Éd. orig. : *The Roots of Civilization*. London, Weidenfeld & Nicolson, 1972.)
- Miyakawa, H. & A. Kollautz  
1966 « Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus », *Zeitschrift für Ethnologie* 91 (1) : 161-193.
- Narr, Karl J.  
1959 « Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas », *Saeculum* 10 : 233-272.
- Okladnikov, A. P.  
1955 *Neolit i bronzovij vek Pribajkal'ja. Chast'III (glazkovskoe vremja)*. Moscou, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR (« MIA » 43).
- Patte, Étienne  
1960 *Les hommes préhistoriques et la religion*. Paris, Picard.
- Peltier, Aurélia  
1992 « Fiche générale bâtons percés », in Henriette Camps-Fabrer, s. dir., *Fiches typologiques de l'industrie osseuse préhistorique, Cahier V, Bâtons percés, baguettes*. Treignes, Éditions du CEDARC : 7-34.
- Reinach, Salomon  
1903 « L'art et la magie à propos des peintures et des gravures de l'Âge du Renne », *L'Anthropologie* XIV : 257-266.
- Roussot, Alain  
1994 *L'art préhistorique*. Bordeaux, Éditions Sud-Ouest.
- Sauvet, Georges  
1989 « Further Comment », *Rock Art Research* 6 (1) : 149-150.
- Schlesier, Karl H.  
1987 *The Wolves of Heaven : Cheyenne Shamanism, Ceremonies and Prehistoric Origins*. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press.
- Smith, Noel W.  
1992 *An Analysis of Ice Age Art. Its Psychology and Belief System*. New York, Peter Lang (« American University Studies, Serie XX, Fine Arts » 15).
- Solomon, Anne  
1997 « L'art rupestre de l'Afrique australe », *Pour la Science* 231, janv. : 84-92.
- Sovkopljas, J. G.  
1965 *Mezinskaja stojanka*. Kiew.
- Vieira, A. B.  
1996 « Mythe et magie dans l'art pariétal : la logique de la caverne », *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 36 : 169-191.
- Witsen, N. C.  
1705 *Noord en Oost Tartaryen*. Amsterdam.