



Archives de sciences sociales des religions

145 | janvier-mars 2009
Des expériences du surnaturel

« Les naq sont là ! »

Représentation et expérience dans la possession d'esprit birmane

Bénédicte Brac de la Perrière



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/20990>
DOI : 10.4000/assr.20990
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009
ISBN : 978-2-7132-2215-3
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Bénédicte Brac de la Perrière, « « Les naq sont là ! » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 145 | janvier-mars 2009, mis en ligne le 03 décembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20990> ; DOI : 10.4000/assr.20990

Bénédicte Brac de la Perrière

« Les naq sont là ! »

Représentation et expérience dans la possession d'esprit birmane

S'il est considéré par certains bouddhistes birmans avec une certaine suspicion, le culte des Trente-sept Seigneurs est toutefois un versant bien connu de leur religiosité. Ce culte réunit en un panthéon national un certain nombre d'esprits (*naq*) qui sont principalement les figures tutélaires de Birmanie centrale. Il donne lieu à des cérémonies hautes en couleur et éminemment festives (*nague 'na bwè*) au cours desquelles ces esprits s'incarnent chacun à leur tour dans leurs médiums, dansant, consommant les offrandes qui leur sont présentées et échangeant avec leurs dévots. Nous le verrons, cette forme de possession, positive, ritualisée et institutionnalisée, caractérise le culte des Trente-sept Seigneurs. Elle est la principale « manifestation » de ces derniers dans ce monde, celle par laquelle dévots et médiums en font l'expérience.

Récemment, cependant, des figures qui auparavant ne faisaient l'objet que d'invocations préliminaires sont apparues dans les séquences de possession de ces cérémonies. Des séries de *'bô'bô'gyi*, de *bilou* et de *taïk* qui n'appartiennent pas au panthéon des esprits tutélaires, qui n'ont pas d'images sur les autels des cérémonies concernées ni d'offrandes de nourriture, comme les autres entités incorporées par les médiums, ont été introduites en début de programme, s'incarnent et dansent. Que viennent-elles donc faire sur la scène de la possession birmane ? Qu'est-ce qui permet aux médiums d'aujourd'hui d'en faire l'expérience par la possession ?

Ces figures distinctes des esprits tutélaires sont, pour faire court, des gardiens de la « religion » (*thathena*), c'est-à-dire des institutions du bouddhisme theravâdin¹. *'Bô'bô'gyi* signifie grand-père², *bilou* désigne des espèces d'ogres ou de monstres : les deux types sont dédiés à la garde des lieux prédestinés à la fondation d'une pagode, mémorial du Bouddha qui a statut de relique. Les *taïk* sont des

1. Religion ne se traduit pas simplement en birman. Ainsi, si *thathena*, du pâli *sâssana*, désigne les institutions du Theravâda, on utilisera plutôt *badha 'yé*, pour désigner la religion en tant que confession professée, pour demander par exemple à quelle « religion » appartient telle personne.

2. À propos des *'bô'bô'gyi/ bobokyi*, voir Sadan, 2005.

dames qui protègent les trésors de pagodes et les affaires du Bouddha : elles sont donc aussi concernées par les reliques. Ces catégories sont génériques : chaque pagode est susceptible de receler de telles figures de gardiens sans pour autant être forcément clairement identifiées. Elles ne sont pas non plus nécessairement représentées sous la forme d'une statue, encore que quelques-unes le soient de longue date, ainsi que le fameux *'bô'bô'gyi* de la pagode Sule, montrant l'emplacement de la pagode Shwedagon (Rangoun). Lorsqu'elles le sont, leur histoire est sue. Or les *taïk*, *bilou* et *'bô'bô'gyi*, incarnés aujourd'hui dans les rituels de possession, sont ceux qui sont connus, identifiés et représentés sous forme de statues, même si dans nombre de cas, ces statues sont très récentes (photos 4, 5, 6).

Ce sont donc ceux de ces personnages dont on connaît une représentation figurée qui, sortant du domaine explicitement bouddhique de la pagode, entrent dans celui plus ambigu des pavillons cérémoniels de la possession. Ce développement récent suggère l'hypothèse que la représentation figurée de certains êtres spirituels, au sein de ceux qui peuplent l'imaginaire birman, ouvrirait la voie à leur différenciation. Et cela permettrait alors d'en faire l'expérience par le truchement de la forme de possession institutionnalisée caractéristique des Trente-sept Seigneurs. Mais d'emblée, le traitement des gardiens de la « religion » dans les cérémonies de possession apparaît différent de celui des Trente-sept Seigneurs dont ils se distinguent par leurs caractéristiques générales. Qu'en est-il exactement du statut des gardiens de la « religion » dans ce culte ? Et que nous apprend le passage à la figuration, à la visibilité, de l'expérience qui est faite des esprits dans la possession ?

La possession d'esprit, une forme d'expérience du surnaturel

Voyons d'abord de quoi est faite l'expérience des esprits dans la possession institutionnalisée. Cette dernière relève d'un type de pratiques religieuses souvent associées à celles du chamanisme. Roberte Hamayon (1990) les considère ainsi, dans le cadre de sa théorie générale sur le chamanisme, comme des pratiques du « contact direct avec la surnature ». On doit l'opposition entre possession d'esprit et chamanisme, à l'intérieur de ces pratiques, à Luc de Heusch (1971 : 226-244). Dans le chamanisme, c'est le chamane qui entreprend le voyage de l'autre monde pour traiter avec les esprits. La possession d'esprit suppose, au contraire, que les relations soient établies à l'initiative des esprits qui s'incarnent ou se manifestent à travers leurs médiums humains dans ce monde.

Cette opposition est retenue ici, malgré les critiques dont elle a été l'objet, parce qu'elle rend compte du cas birman. Dans la littérature anglo-saxonne cependant, et notamment dans l'ouvrage que l'anthropologue Melford Spiro (1967) a consacré au surnaturel birman, les spécialistes du culte des Trente-sept Seigneurs sont qualifiés de *shamans*. La possession d'esprit, telle qu'elle intervient

dans ce culte, constitue pourtant une forme de possession institutionnelle et positive³. Elle implique que la personne corporelle du spécialiste, un médium, soit investie par un être désincarné, une entité possédante auquel un culte est rendu. Dans le culte birman, les entités possédantes sont réunies dans le panthéon des Trente-sept Seigneurs. Plus précisément, les entités susceptibles de posséder sont conçues comme des esprits de malemort prenant la place, pendant le temps de leur incarnation, d'une composante des personnes qu'elles possèdent, le *leïppya* – littéralement le « papillon ». Dans les pratiques dont il est l'objet, le *leïppya* apparaît comme un principe identificatoire et d'animation distinct de la corporéité, ce qui explique qu'il a souvent été traduit par « âme » (*soul* en anglais). Au moment de la mort, soit le *leïppya* disparaît définitivement, dans les cas où la mort est considérée comme naturelle, soit il devient esprit de malemort, âme errante. Dans la possession, il disparaît temporairement pour laisser la place à l'esprit.

Cette forme de possession d'esprit est principalement désignée en birman par le vocable « entrer » attribué à un type d'agent déterminé, ceux parmi les *naq*, ou esprits, qui appartiennent au panthéon des Trente-sept Seigneurs. *Naq win dè*, dit-on. D'autres expressions, le *naq* « chauffe », *naq pou dè*, ou le *naq* « danse », *naq ka'dè*, par exemple, peuvent être employées pour parler de la possession, en qualifier certains moments ou certaines implications (Brac de la Perrière, 1989 : 95). Mais le *naq* « entre » est l'expression par laquelle la possession d'esprit est le plus immédiatement identifiée. Cette expérience de la possession est d'abord vécue comme subie. Le médium n'est pas censé en garder le souvenir. Les discours qu'elle suscite sont donc tenus et différenciés selon l'habitude qu'en a acquise le possédé : les néophytes insistent sur son caractère irrésistible, irrépressible, les médiums chevronnés ne la racontent plus, sauf exception. Mais elle se donne à voir dans le cadre rituel des cérémonies aux Trente-sept Seigneurs dans lequel elle est éprouvée, sur un autre mode, un mode spéculaire, par l'assistance. Le médium, en tant que spécialiste rituel du culte de possession, est celui qui permet aux dévots de faire l'expérience de la présence des esprits par le truchement de son incarnation.

La fonction de médium est une fonction élective. Elle ne s'hérite normalement pas. On n'en décide pas non plus comme on le ferait d'une simple profession. Elle est en fait déterminée par l'expérience de la possession. Parmi les Trente-sept Seigneurs, certains esprits sont plus susceptibles que d'autres de susciter

3. Pour Gilbert Rouget, il n'y a de possession d'esprit à proprement parler que positive : elle suppose l'adorcisme, c'est-à-dire l'incorporation de l'esprit à visée culturelle. Elle revêt en outre une dimension identificatoire (1980). Cette position se démarque de celle de Luc de Heusch qui, outre la distinction des idéologies de la possession et du chamanisme, oppose l'exorcisme à l'adorcisme, dans ce qu'il analyse comme la structure de la transe ou des « rituels religieux comportant un dérèglement du corps » (2006). Pour ce dernier, en effet, les expériences vécues qui conduisent à l'exorcisme peuvent être analysées comme des formes de possession. Cependant ces expériences négatives que l'on cherche à éradiquer ne sont, par définition, pas ritualisées.

cette expérience considérée comme relevant de la volonté des *naq*. Ces derniers sont censés se manifester auprès de certaines personnes en provoquant des malheurs, des maladies, des malaises qui sont autant de symptômes de la possession. On dit que les *naq* perturbent ainsi des personnes dont ils sont amoureux. Les symptômes sont alors interprétés comme des signes de l'élection par un *naq* appelé *gaunswè*, « celui qui attire la tête ». Le diagnostic est nécessairement posé par un spécialiste de la possession et dans un cadre rituel de possession. Il est confirmé par une interrogation des *naq* visant à déterminer si celui qui est senti est bien le responsable des symptômes. La personne est « mise en présence » du *naq* : en position d'être possédée, debout devant les autels, face à la représentation figurée et aux offrandes spécifiques du *naq* concerné, après que celui-ci a été incarné, lorsqu'il est supposé être là, la possession est induite par l'appel musical et le guidage du maître de cérémonie. Cette « mise en présence » se traduit par un premier épisode de possession rituelle, sous la forme d'une danse souvent difficile, toujours maladroitement, mais où la marque de la présence du *naq* est reconnaissable par le public.

Le traitement consiste ensuite à ce que la personne accepte de devenir le corps d'incarnation du *naq*. Dans un premier temps, elle lui sera « confiée ». Cette période est celle de l'apprentissage de la maîtrise de la possession par cet esprit : le nouveau possédé doit devenir capable de l'incarner lorsque le contexte rituel le demande, dans le cadre des cérémonies du maître qui a posé le diagnostic et qui l'initie donc à la possession. Puis il sera « marié » à son *gaunswè*, rituel qui consacre l'avènement d'un nouveau médium ou « épouse de *naq* » (*naguedo*). Le rituel est célébré par le maître dans le cadre d'une cérémonie aux Trente-sept Seigneurs qu'il organise et devant ses objets de culte. Il est suivi d'une période de réclusion considérée comme l'équivalent d'une lune de miel avec le *naq*. Certains racontent cette relation amoureuse, lorsque elle est encore récente, d'autres se contentent de raconter les faits étranges qui attestent de leur relation avec le *naq*. Le nouveau médium devient alors disciple de son maître dans les cérémonies duquel il peut développer son expérience de la possession, par son *gaunswè* d'abord, puis par les autres *naq*. Pour certaines « épouses », le processus ira jusqu'à devenir soi-même maître de cérémonie, après avoir acquis l'expérience nécessaire pour être capable d'incarner toutes les figures du panthéon à des fins rituelles.

« Épouses de *naq* », les médiums sont idéalement des femmes. Mais parmi eux on compte, en fait, de nombreux hommes qui sont désignés du même vocable. Beaucoup sont des efféminés, des travestis, voire des homosexuels. Ainsi donc, l'expérience de l'esprit qui détermine la vocation de médium est intrinsèquement marquée par le genre. Si on résume le vécu qui est celui de la possession d'esprit, on peut dire qu'une première expérience traumatique, une crise vécue comme un envahissement par des événements ou des phénomènes sur lesquels la personne n'a pas de contrôle, est transformée en une expérience amoureuse qui permet le

contrôle de la relation à l'autre. Les médiums le disent, ils aiment les *naq* et en sont aimés. Un aspect important du processus est qu'il constitue à la fois une expérience intime des esprits, vécue dans son corps par le médium, et une expérience pour les autres, qui prend place entièrement dans le cadre rituel de la possession, devant une assistance qui, étant ainsi mise en présence des esprits, atteste en retour de l'authenticité de la possession.

Les esprits dont l'expérimentation est susceptible d'authentifier une vocation de médium sont ceux qui appartiennent au panthéon des Trente-sept Seigneurs. Il est significatif à cet égard que les gardiens de la « religion » ne s'engagent pas encore dans de telles relations avec les médiums, même si, depuis peu, ils peuvent les posséder dans les parties introductives des cérémonies aux Trente-sept Seigneurs et être à l'origine de certaines vocations de médiums, par d'autres voies, notamment celles de l'inspiration. Par ailleurs, les esprits appartenant au panthéon ne constituent en fait qu'une petite partie de ceux dont est peuplée la cosmogonie birmane. D'autres entités, de natures diverses, peuvent agir sur les individus et dans ce monde, y compris de manière négative : leur gestion n'implique alors pas la possession mais l'exorcisme. Il existe d'autres phénomènes qui pourraient être rattachés de près ou de loin à de la possession, notamment les manifestations des *weikza* dont traite Guillaume Rozenberg dans ce même numéro. Les praticiens de ces dernières revendiquent cependant une terminologie différente : *dat 'si dè* « l'énergie chevauche »⁴ plutôt que « le *naq* entre ». Et, surtout, la manifestation des *weikza* se caractérise par des comportements différents qui excluent la danse et la rapprochent plutôt de l'inspiration. Elle se distingue donc par bien des aspects de la possession d'esprit institutionnelle et positive expérimentée dans le culte des Trente-sept Seigneurs.

Les esprits de la possession forment donc un groupe à part au sein des *male-morts* et des autres entités spirituelles de la cosmogonie birmane. Leur spécificité tient notamment à ce que les rois birmans les ont promus, chacun séparément, à date plus ou moins ancienne selon les cas, esprits tutélaires d'un terroir qui constitue leur domaine et dont ils sont considérés comme les « Seigneurs » (*'min*). Ce sont aussi les rois birmans qui les ont organisés en un panthéon, instituant ainsi le culte des Trente-sept Seigneurs. Les gardiens de la « religion », quant à eux, sont considérés comme d'anciennes forces locales directement converties, sinon par le Bouddha Gautama ou un bouddha antérieur, au moins par l'efficacité de reliques bouddhiques. Comparativement, les puissances de la possession sont

4. Telle est au moins la connotation la plus fréquente liée à cette expression dans les milieux de la possession. Construite par analogie avec celle de *gue 'na 'si dè* (monter ou chevaucher le *gue 'na*), utilisée pour les maîtres de cérémonie, *dat 'si* peut se lire, comme toute ces expressions, sous une forme passive (l'énergie est chevauchée ou maîtrisée) ou active, (l'énergie chevauche ou monte). Par ailleurs, *'si* connaît plusieurs acceptions dont chevaucher ou monter, emprunter un moyen de transport, mais aussi couler. Il est possible que dans d'autres milieux, d'autres exégèses soient faites du terme, d'autant que se répand une assimilation rationalisante de *dat* avec des fréquences radio.

fondamentalement ambivalentes : installées et fixées dans ce monde-ci par l'institution de leur culte, elles y choisissent leurs médiums et c'est en s'incarnant en eux qu'elles sont supposées y agir à des fins de protection générale.

Ainsi donc, et cela est fondamental, les pratiques auxquelles est liée cette forme de possession d'esprit s'inscrivent exclusivement dans le monde des vivants. La position des esprits de la possession dans la cosmogonie birmane est d'abord celle d'entités habitant le monde social des Birmans. De ce fait, les Trente-sept Seigneurs se différencient de la cohorte des êtres spirituels peuplant le monde imaginaire et situés dans la cosmogonie sur des plans d'existence distincts. De ce fait aussi, les pratiques liées à leur culte apparaissent comme s'opposant à l'objectif ultime des bouddhistes qui est de se libérer du cycle des réincarnations, c'est-à-dire, de sortir de ce monde-ci par la pratique du détachement ou du renoncement dont les moines sont censés être les virtuoses. C'est dans ce contexte général que l'entrée des gardiens de la « religion » dans les pavillons de la possession doit être resituée pour en prendre la mesure. Il n'est alors plus possible de la voir comme, simplement, une forme de recrutement des esprits de la possession au sein d'un stock infini : elle traduit en fait un glissement catégoriel qu'il s'agit d'interroger.

Le culte des Trente-sept Seigneurs

À ce stade, le lecteur voudra sans doute savoir comment s'est cristallisée l'expérience particulière des esprits qu'est la possession autour de certaines figures tutélaires de Birmanie centrale, les Trente-sept Seigneurs, comment le culte est structuré et quelle est son histoire. L'intégration des pratiques de la possession dans ce culte opère à travers une configuration à deux niveaux. Au niveau local, un culte annuel est rendu à chaque esprit tutélaire par la population de son domaine, culte qualifié de *'yôya* ou « tradition ». À un autre niveau, « national », une partie de ces esprits tutélaires forme le panthéon des figures de la possession dit des Trente-sept Seigneurs, en nombre théoriquement fini. L'articulation entre les deux niveaux de culte est assurée par l'existence de ce panthéon dont le culte implique que des spécialistes de la possession, les médiums ou *naguedo*, célèbrent des cérémonies ponctuelles à l'ensemble des figures qu'il réunit. Elle est aussi entretenue par la participation de ces spécialistes aux rituels locaux : ils viennent y rendre hommage aux figures tutélaires par leurs danses en même temps que la population locale présente les offrandes fixées par la tradition.

Cette configuration du culte est essentiellement caractérisée par deux types de rituels contrastés, relevant des deux principaux niveaux de pratique. Le premier niveau de pratique est marqué par des fêtes annuelles imposantes, adressées à chaque esprit tutélaire dans son domaine où sont implantés les institutions rituelles, sa représentation et son sanctuaire, considérés comme à l'origine de son culte. Ces rituels sont identifiés par le nom de la localité dans laquelle ils

ont lieu, soulignant ainsi leur caractère local (*Taunbyon bwè*, par exemple). Le second niveau se traduit quant à lui par l'organisation de cérémonies ponctuelles aux Trente-sept Seigneurs organisées par les spécialistes de la possession d'esprit ou *naguedo* à la demande de leurs clients : il s'agit très précisément de cérémonies de possession au cours desquelles toutes les figures du panthéon se manifestent successivement, selon un ordre déterminé. Ces cérémonies sont désignées par le nom du pavillon temporaire construit pour l'occasion (*nague 'na bwè*) dans lequel le médium officiant installe la collection de statues représentant les Trente-sept Seigneurs.

Les deux types de rituels se renvoient les uns aux autres de multiple façon. Les modalités de manifestation des figures du panthéon dans les cérémonies de possession, les caractères et les comportements incarnés, sont déterminés par la personnalité des esprits tutélaires tels qu'ils sont célébrés annuellement dans leur domaine. Les formes rituelles des cérémonies de possession sont des versions stylisées et synthétiques des grands rituels annuels locaux et ne se comprennent pleinement que dans ce contexte. Les rituels locaux qualifiés de « traditions » (*'yôya*) constituent la source du savoir rituel des spécialistes de la possession. La communication entre les deux niveaux de culte est assurée par la présence des médiums dans les rituels locaux dans lesquels ils remplissent des fonctions rituelles précises et hiérarchisées qui structurent leur corps professionnel. Les fêtes de *naq* sont aussi l'occasion pour eux de renouveler leurs relations rituelles avec les *naq*. Les processus d'institutionnalisation de cette structure de culte ne sont documentés que sous la forme du matériel narratif qui rend compte dans l'historiographie birmane de l'apparition et de l'installation des figures des cultes tutélaires. Ce matériel indique l'importance de la royauté bouddhique en tant que source de l'autorité ayant permis l'apparition des figures de culte existantes. Ce sont certes des maemorts, mais les chroniques des rois birmans y insistent, ils furent transformés en figure de culte du fait de l'intervention du roi qui causa leur mort, les sortant ainsi de l'anonymat de la cohorte des fantômes.

Quant à l'histoire de la formation du panthéon, elle est quelque peu obscure. La légende veut que le roi Anawratha, fondateur au XI^e siècle de la première dynastie birmane à Pagan, ait réuni les représentations des figures des cultes locaux au nombre de trente-sept et les ait fait installer à la pagode Shwezigon (Htin Aung, 1982 : 73-75). L'inscription de ces figures sur la liste des Trente-sept Seigneurs semble bien avoir dépendu de la reconnaissance royale de leur culte local, reconnaissance qui prenait la forme de la participation aux rituels annuels par l'envoi d'offrandes et de spécialistes de la cour. Mais le panthéon n'a probablement émergé que très progressivement des listes des figures réclamant un culte de la cour et installées comme protectrices des villes royales. Il résulte de la fusion de celles établies à l'occasion de la fondation des cités royales successives aux XVIII^e et XIX^e siècles⁵.

5. Un manuscrit du dernier officier de la Cour en charge de ces rituels, le *Kawi Dewa Kyaw Thu*, atteste de ce processus. Cf. Brac de la Perrière, 2006b.

De toute évidence, la royauté birmane eut un rôle instrumental dans la formation de ce panthéon. Cependant, elle s'effondre sous les coups de l'impérialisme colonial britannique en 1885. À partir de ce moment cesse la participation des officiants de la Cour autrefois envoyés par les rois birmans pour rendre hommage aux esprits tutélaires en leur nom. On aurait pu penser que le culte des Trente-sept Seigneurs, le panthéon lui-même, perdant alors de sa pertinence, serait voué à disparaître. Ce n'est pourtant pas ce qui se passe. Au contraire, tout montre que le culte des Trente-sept Seigneurs prend alors sa forme actuelle de culte de possession, se développant notamment dans les centres urbains. Les médiums qui en sont les spécialistes tiennent aujourd'hui la place qui était celle des officiants de la Cour d'autrefois en se rendant aux rituels annuels des esprits tutélaires, dans leur domaine.

La fin du XIX^e siècle semble donc être un moment déterminant où le panthéon des esprits tutélaires, auxquels la royauté rendait un culte, devient un panthéon de figures de la possession. Non que la possession n'ait pas existé auparavant ou n'existe pas en dehors de ce culte, mais le culte des Trente-sept Seigneurs devient alors le cadre dans lequel des formes plus ou moins avérées de possession se précipitent en une forme institutionnalisée de possession positive. Il devient le cadre de référence de la possession institutionnelle dont les spécialistes sont les médiums, les *naguedo* ou « épouses de *naq* ». Les médiums bénéficient ainsi d'une sorte de monopole sur ce type de médiation avec les esprits : spécialistes du culte des esprits de la possession, ils le sont aussi du type d'expérience qui peut être fait des esprits dans la possession.

Les représentations figurées comme source de la possession

Les statues des possédés

Nous avons vu que l'expérience traumatique initiale du possédé doit être mise en forme et en mots dans un cadre rituel : pour que la puissance possédante soit identifiée, le néophyte doit être mis « en sa présence ». C'est ce qui lui permet de s'incarner, c'est-à-dire de se donner à voir en tant qu'individualité propre à travers l'enveloppe corporelle de ce nouveau médium. Le cadre rituel assurant la présence des puissances possédantes est le pavillon temporaire de cérémonie, le *gue 'na*, qui fonctionne comme un véritable dispositif de la possession. Dans ce dispositif, les statues disposées sur les autels sont centrales : en tant que représentations figurées des puissances possédantes, elles sont, en effet, un élément indispensable du dispositif qui contribue à l'expérimentation du monde des esprits dans le culte de possession.

Statue se dit *yop thou*, « forme matérielle sculptée ». Mais les statues à usage rituel, celles de *naq* pas plus que celles de Bouddha, ne sont jamais appelées ainsi. On les qualifie de *pondo* « image royale, noble ou sacrée » en référence à

l'apparence originelle du sujet représenté parce que disparu. *Yop thou* relève du trivial, *pondo* du sacré. Les statues des esprits de la possession sont le plus souvent en bois laqué, peint ou doré, selon leur qualité. Elles sont réalisées par des sculpteurs spécialisés, selon un canon relativement fixe pour chacun d'entre eux. Le commanditaire peut cependant indiquer certaines exigences, en fonction de l'image qu'il se fait personnellement du *naq*, souvent à travers des rêves. Ces exigences sont considérées par le sculpteur comme celles de l'esprit, transmises à travers son médium. Et cela peut être confirmé par des signes interprétés comme la manifestation du *naq* pendant le travail de sculpture, comme un serpent apparaissant au moment de sculpter l'esprit associé au serpent. Il y a donc une négociation entre le canon existant et la demande du commanditaire de laquelle émerge une forme qui est considérée comme une émanation du *naq*.

Une nouvelle « épouse de *naq* » le devient devant la représentation figurée de l'esprit qu'elle épouse, représentation qui appartient à son maître. Les yeux fixés dans ceux de la figuration du *naq*, au centre d'un espace délimité par un dispositif de cordons qui lui est relié, le nouveau médium devient à son tour une image du *naq*, pour lui-même et pour les autres, en l'incarnant. S'il ne l'a déjà fait avant, le jeune médium fera consacrer sa première figurine de *naq* à l'occasion de son « mariage » avec le *naq*, dans un rituel d'animation qui, lui aussi, exploite la présence du *naq* telle qu'elle se manifeste dans la représentation appartenant au maître. Le procédé rituel consiste à conduire le *leippya* du *naq* de la statue déjà en activité à la nouvelle. Le *naq* est donc d'abord présent dans le *gue 'na* à travers cette statue qui concrétise la relation du maître avec l'esprit avant de s'incarner dans son nouveau médium.

Le possédé devient ainsi disciple d'un maître de cérémonie dans la troupe duquel il officiera jusqu'à ce qu'il ait acquis l'expérience et les objets rituels lui permettant d'officier à son compte. Les relations entre un maître et ses disciples sont assimilées à celles de parents à leurs enfants, et celles entre disciples à celles de frères et sœurs. Les groupes de médiums sont ainsi organisés en « lignages » qui sont autant d'écoles de possession. Ces relations sont concrétisées dans les objets rituels, notamment les statues autour desquelles s'organisent les cérémonies de possession. Devenir maître de cérémonie à son tour implique d'être en possession d'une collection de statues des principales figures de culte, statues qui ont été animées de la présence des *naq* par l'intermédiaire des statues déjà en usage de son propre maître. Parallèlement aux « lignages » de médiums, il y a des « lignages » de représentations de *naq*⁶. Lorsqu'un médium disparaît, ses statues ne sont pas supposées être revendues : dans l'idéal, elles doivent être

6. Ces lignages font fortement penser à ceux des images de Bouddha, liées entre elles par des rituels collectifs de consécration que l'on observe ailleurs en Asie du Sud-Est, mais pas en Birmanie. La relation quasi lignagère ainsi établie vise à souligner la transmission ininterrompue de la présence du Bouddha depuis son existence jusqu'au temps présent, qui garantit la vitalité de son enseignement. Elle en fait une relique (Brac de la Perrière, 2006a)

transmises à son disciple aîné après une nouvelle cérémonie de consécration parce que la présence des *naq* dans ces statues est liée à la relation individuelle du médium au *naq*. Les figurines sont la représentation concrète de l'expérience singulière que le médium a des *naq*, par la possession.

Tel était le sens de la remarque du médium Kô Myô lorsque, montrant du regard la série de figurines dorées qui tranchaient sur l'étagère courant tout au long du pignon principal de sa très modeste maison en bambou, il conclut d'un air convaincu « *naq chi dè* ». Kô Myô venait de raconter comment, contre toute prévision, il avait succédé à son père comme spécialiste rituel d'un groupe de dévots du culte des Trente-sept Seigneurs. Il était ainsi devenu, presque du jour au lendemain, un médium des esprits représentés sur ses autels, qu'il avait hérités de son père et auxquels il était censé, à ce titre, servir de corps d'incarnation à chaque fois que cela était nécessaire pour des fins rituelles. L'expression « *naq chi dè* » signifiait tout à la fois que « les esprits étaient là », sous-entendu dans leurs représentations, et « qu'il les avait » en lui : elle était un constat de leur présence à la fois dans le médium et ses statues. Dans sa bouche l'affirmation était concluante : il était habilité à servir d'intermédiaire avec ces esprits. Sa possession était authentique.

Les statues qui habitent les maisons des médiums du culte birman des Trente-sept Seigneurs sont donc bien plus que des objets rituels indispensables à la pratique de spécialistes de la possession. Elles sont le signe de l'expérience du possédé qui légitime sa pratique d'intermédiaire entre les dévots et les esprits : elles matérialisent la relation de leur détenteur avec les esprits, elles la concrétisent, mieux, elles en font partie.

Les statues d'origine des esprits tutélaires

Les statues de *naq*, ainsi fabriquées à la demande des possédés, sont des démultiplications de la présence du *naq* dont la source est à chercher dans sa représentation considérée comme d'origine. Le statut de ces représentations originelles, appelées aussi *pondo*, comme celles des médiums, en est cependant très différent. Une différence de taille est qu'on ne leur connaît pas de rituel d'animation. Une autre est qu'elles sont fixes, dans ce sens qu'elles appartiennent à une communauté et ne sont déplacées que pour les besoins du rituel dans les limites du domaine sur lequel le « Seigneur » représenté exerce son autorité. Au contraire, les statues des médiums sont emmenées par ces derniers pour installer des dispositifs de possession là où les clients le demandent.

Les statues d'origine appartiennent donc aux institutions rituelles des cultes locaux dont la principale manifestation est la fête annuelle du *naq* : nous avons vu qu'y participent de concert la population locale et celle des médiums du culte des Trente-sept Seigneurs, chacune à sa manière. La fonction explicite de ces fêtes de *naq* est de rendre hommage au *naq*, souverain dans son domaine, tel

qu'il est incarné dans sa représentation figurée, la statue dite « forme royale » (*pondo*), et installée dans son temple de cérémonie appelé « palais » (*'nando*).

La statue du *naq* est le point focal du cérémonial dont l'analyse fait apparaître une structure double, opposant deux programmes complémentaires. Dans un premier temps, une série de rituels actualise la présence du *naq* et le prépare à recevoir les hommages, notamment la « douche » rituelle qui implique le déplacement de la statue pour un parcours processionnel de son domaine. De l'autre, une série d'audiences fait apparaître la statue dans sa centralité immobile, comme un souverain au milieu de sa cour recevant les hommages. Par ailleurs, ce programme est assorti du rite par lequel est rejouée la transformation du malemort, personnalité déviante et dangereuse, en *naq* installé dans son temple, où il représente désormais l'ordre de la royauté bouddhique. Ce rite peut être synthétisé en disant qu'il s'agit de rejouer l'installation de la statue originelle (« forme royale ») dans son sanctuaire (« palais »).

On voit donc à quel point la statue d'origine est au centre de ces grands rituels locaux en tant que source ou manifestation principale de la présence du *naq*. Or, l'histoire de ces rituels, telle qu'on peut la retracer, montre que les statues semblent bien y être apparues tardivement. Pour la plupart, les sanctuaires locaux n'avaient pas de représentations figurées de *naq* installées à demeure, à date ancienne (Brac de la Perrière, 2002) ; elles n'ont été introduites dans les institutions de culte locales qu'à la faveur de leur reconnaissance historique comme fêtes royales. Les fêtes royales se répartissent en deux groupes distincts, celles du versant oriental de la vallée de l'Irrawaddy et celles de son versant occidental. Leur histoire fusionne au cours du XIX^e siècle lors de la réforme centralisatrice des rituels qui déplaça la prééminence rituelle de Popa, domaine du Seigneur de la Grande Montagne (Min Mahagiri) auquel les rois birmans rendaient un culte depuis l'époque de Pagan, à Taunbyon, situé à quelques kilomètres au nord de Mandalay, dernière capitale des rois birmans. La fondation de cette ville, en 1858 fut l'occasion de la restauration de l'ancienne fête de *naq* de Taunbyon autour de l'installation d'institutions de cultes pérennes et notamment celle de statues dites « originelles ».

Dans la mémoire des spécialistes du culte, cet événement prend la dimension d'une restauration du culte des Trente-sept Seigneurs par le roi Mindon (1853-1878), après un premier rejet. Le schéma narratif en est très proche de celui de la fondation initiale du culte par le roi Anawrahta, après une tentative d'interdiction (Htin Aung, 1982 : 73-75). Certains motifs sont aussi repris, particulièrement celui de l'apparition des statues dites « originelles » des frères de Taunbyon, à partir d'un tronc d'arbre miraculeux jeté à la rivière sur ordre du roi Mindon. Cette histoire rappelle la légende de fondation du culte des « premières » figures du panthéon des Trente-sept Seigneurs, selon laquelle les statues du Seigneur de la Grande Montagne et de sa sœur auraient été tirées d'un tronc miraculeux. Ce tronc, jeté dans l'Irrawaddy sur ordre du roi de Tagaung, aurait été récupéré à

Pagan où il était apparu en rêve à un ancien roi, Thinlikyaung, et installé dans le palais de ce dernier, ou bien à Popa, selon les versions. Ce motif du roi qui fait se manifester, involontairement, les figures de cultes dans des troncs arrivés miraculeusement par la rivière, se retrouve dans d'autres fêtes du versant oriental, toutes tardives et initiées par la royauté. L'apparition du tronc est équivalente à une apparition du *naq* lui-même dont le roi aurait le contrôle.

Par rapport à ces fêtes du versant oriental, qui sont des créations de la royauté liées à la refondation de Taunbyon, au XIX^e siècle, celles du versant occidental apparaissent plus anciennes et plus ancrées dans la localité. À une exception près, les institutions de ces fêtes sont moins directement liées à la royauté, mais elles n'en ont pas moins été touchées, elles aussi, par la refonte rituelle de la fin du XIX^e siècle. C'est ainsi que des statues sont alors apparues au premier plan des institutions culturelles, reléguant certains objets rituels spécifiques, le tambour du Seigneur de Pakhan, la boîte de vie de la Dame de Zidaw ou la conque du Grand-Père de Alon, dans un rôle superfétatoire. De manière significative, ces objets rituels, le tambour et la conque qui appellent, la boîte de vie qui contient, sont des objets destinés à faire venir ou à contenir la présence du *naq*. La statue qui en prend la place devient alors, à son tour, la manifestation concrète du *naq* dans son domaine.

On ne retrouve pas le motif du tronc miraculeux d'où sont tirées les statues à propos de ces fêtes. Par contraste, la légende de la « découverte » de la statue de Zidaw est intéressante : la statue serait « apparue » en rêve à la fin du siècle dernier à un villageois qui l'aurait trouvée à l'endroit prévu. Installée ensuite à Maundon, la communauté voisine de Zidaw où se tient le cérémonial d'hommage, la statue fournit le motif d'un conflit toujours actif qui entraîna une segmentation rituelle à l'initiative des populations locales dont le prétexte fut d'éviter son déplacement. Cette « découverte » dit bien la situation des fêtes occidentales, préexistantes et fortement ancrées dans la localité, lorsqu'elles furent adaptées à la catégorie des fêtes royales qui se redéfinit alors autour de la présence centrale de la figure de culte dans sa représentation sculptée. Dans ces fêtes, l'installation de la statue semble avoir été le fait des communautés locales qui se la disputent parfois âprement.

Ce matériel se prêterait bien à une comparaison avec les légendes d'invention qui fondent la sacralité des vierges miraculeuses, étudiées par Marlène Albert-Llorca, en l'inscrivant dans le local (2002). Comme elles, les statues d'origine des *naq* se passent de rituels de consécration, parce que ces légendes d'invention en tiennent lieu, elles supposent que « le *naq* est là » (*naq chi dè*). Cependant, alors que dans le cas des vierges miraculeuses il s'agit, pour les communautés locales, de s'approprier une forme de la sainteté de la vierge en l'inscrivant dans le local, le développement de la statuaire des *naq* en Birmanie centrale correspond plutôt au processus inverse de la prise de contrôle par le roi ou ses représentants des forces efficaces de la localité. C'est ce que montre à l'évidence le rituel

d'actualisation de la transformation du malemort accompli dans les fêtes royales. Il met en scène la population locale subversive et agitée, maintenue autour du sanctuaire, à l'extérieur, alors qu'à l'intérieur du palais les spécialistes du rituel du culte des Trente sept Seigneurs, que sont les médiums venus d'ailleurs et tenant la place des anciens officiants de la Cour, s'approprient la manifestation de l'esprit incarné dans la statue.

Si les médiums du culte des Trente-sept Seigneurs s'approprient ainsi la force efficace de la localité telle qu'elle s'incarne dans la représentation figurée « originelle » du *naq*, c'est qu'elle est la source de leur pratique de la possession par ces esprits dans un contexte de déplacement. En effet, la possibilité d'incarner le *naq* en dehors de son contexte d'apparition, le domaine dont il est l'esprit tutélaire, passe par la possibilité de se le représenter, de l'identifier et de lui attribuer des caractéristiques physiques et de comportement : c'est ce que permet la statuaire⁷. Sous les pavillons de cérémonie, les médiums *re-présentent* pour les dévots, qui sont leurs clients, les esprits figurés sur les autels, sur le modèle de leur image principale. L'expérience que le dévot fait des esprits par le truchement du médium passe par cette redondance de la représentation, à la fois incarnation et figuration, caractéristique de cette forme de possession institutionnelle.

Comment les gardiens de la « religion » entrent en scène ?

Quant aux gardiens de la « religion », même s'ils peuvent s'incarner lors de l'ouverture des cérémonies de possession, ils se distinguent des esprits tutélaires du panthéon des Trente-sept Seigneurs par bien des aspects. Le point central est sans doute que l'installation de leur culte n'est pas conçue comme le fait de la royauté birmane : elle est plutôt associée à l'introduction du bouddhisme dans leur domaine et à leur propre conversion au bouddhisme. En ce qui concerne leur représentation figurée, ils tranchent aussi avec les esprits du panthéon en ce qu'ils n'ont pas, ou pas encore, sauf exception, de statues sur les autels des pavillons de la possession, cela bien que leur entrée récente dans les cérémonies comme figures possédantes soit largement liée à l'apparition d'une statue originelle sise sur le site auquel ils sont attachés.

En effet, et c'est aisément vérifiable, les années quatre-vingt-dix ont vu la multiplication des statues de gardiens de la « religion » dans l'enceinte des pagodes. Nombre de pavillons servant de siège à ces statues, de taille humaine, flambant neuves, sont en effet datés de ces années-là. Cela s'explique par le fait que la junte au pouvoir depuis 1988 a adopté une politique intensive de fondation et de restauration des monuments bouddhiques, tranchant avec la négligence en la

7. La partie musicale, notamment les odes d'appel des *naq* qui les décrivent de manière conventionnelle, jouent le même rôle.

matière de son prédécesseur, le Général Ne Win. Cette politique mise en œuvre par la junte à des fins de propagande, dans un contexte de recherche de légitimation, a suscité la réactivation de l'imaginaire lié aux monuments bouddhiques et la résurgence des figures de gardien de la « religion ». Ainsi, la Dame de la pagode Shwebontha, Mya Mya Sein, est une figure imaginaire répertoriée de longue date, appartenant à la cohorte des dames *taik*. Elle est cependant restée longtemps sans figuration matérielle dans sa pagode – une pagode historique qui fait face à Prome, sur la rive opposée de l'Irrawaddy. Mais cela changea lorsque cette pagode fut sortie de l'oubli et restaurée à l'initiative d'un homme au pouvoir, à l'occasion de la construction d'un nouveau pont, rendant plus facile son accès. La restauration permit la redécouverte de l'histoire de la pagode et de ses figures protectrices. Un donateur de Mandalay fit l'offrande d'une statue spectaculaire de la Dame, rutilante et kitsch à souhait, et qui fut installée sur la terrasse du sanctuaire. Ainsi fut lancée la dévotion à Mya Mya Sein à laquelle les pèlerins de Shwebontha offrent désormais des sandales vertes à talons.

Cette anecdote est assez typique de ce qui est arrivé partout en Birmanie, pendant les quinze dernières années, à l'occasion de différents programmes de développement. Les pagodes de proximité furent restaurées et leur iconographie enrichie grâce aux donations des laïcs les plus prospères et influents, plus ou moins impliqués dans l'économie des travaux. Ces derniers développèrent à cette occasion des « croyances » (*yondji hmou*) en des figures imaginaires locales dont ils découvraient l'existence et en firent souvent réaliser des représentations figurées. On a ainsi vu foisonner ces statues, notamment celles des dames *taik*, sur les plateformes des pagodes dont elles gardent les reliques. Autre cas d'espèce : celui des *'bô'bô'gyi*, qui, eux aussi, ont vu leurs statues se multiplier sous les banyans des quartiers dans lesquels ils protègent la « religion ».

Le foisonnement de ces images matérialise la présence de figures de l'imaginaire, auparavant invisibles, mais dont l'existence est connue de longue date. Si la statuaire peut s'appuyer sur des éléments légendaires plus ou moins précis, la représentation figurée fait dans certains cas l'objet d'une « invention ». Ainsi, à la demande d'un ingénieur ayant dessiné les plans d'un barrage, un médium se disant spécialiste de la « voie des *taik* » (*taik laïn*) en a « inventé » une pour l'installer dans la pagode adjacente et en a commandé une statue à un sculpteur. L'expression employée est que, par la méditation, il a perçu la forme de la Dame, assimilée à une forme mentale préexistante (*ayon pyu pyi do ayon kan dè*). Le vocabulaire marque la différence entre ce type d'invention et l'apparition miraculeuse des représentations d'origine des Trente-sept Seigneurs qui sortent de terre, ou de la rivière, toutes faites. Les statues des gardiens de la « religion » relèvent plutôt de l'inspiration par laquelle une forme matérielle est donnée à une forme mentale considérée comme préexistante.

L'entrée récente de ces gardiens de la « religion » sur les scènes de la possession n'a pas encore permis la duplication de ces figurations inspirées. Cette entrée

s'est faite au fil des relations établies entre les donateurs des statues et des spécialistes de la possession et doit d'abord se comprendre comme le produit d'une adaptation de ces derniers aux demandes nouvelles du public. Elle est prise dans le nœud des transformations socioéconomiques contemporaines, et notamment dans le renouvellement des classes moyennes urbaines. Les réseaux de ces dernières se ramifient moins qu'autrefois dans la Birmanie rurale et leur composition est plus mélangée, ce qui fait que les figures des gardiens de la « religion » répondent désormais mieux à leur imaginaire que celles des esprits tutélaires.

Toutefois, la possession par les gardiens de la « religion » reste particulière : si elle intervient nécessairement dans le cadre rituel de la possession du culte des Trente-sept Seigneurs, les gardiens de la « religion » semblent comme invités dans ce cadre. L'absence de représentation dans les pavillons temporaires de cérémonies et d'offrandes de nourriture qui leur soit destinée, l'ordre de leur apparition sous le pavillon de cérémonie, la distinction qui continue à être faite dans le vocabulaire entre ces figures et les *naq*, tout concourt à souligner leur statut particulier et leur introduction récente dans le cadre de la possession institutionnelle. Toutes ces spécificités renvoient au fait qu'ils ne peuvent pas épouser de médium qui deviendrait spécialiste de leur culte et qu'ils dépendent donc des médiums du culte des Trente-sept Seigneurs pour s'incarner. Si certains spécialistes religieux évoquent leur découverte d'un gardien de la « religion » comme origine de leur vocation, les expériences qu'ils en ont faites diffèrent notablement de celles des médiums des Trente-sept Seigneurs par la place laissée à l'inspiration, au rêve, à la vision de la figure. Et l'incarnation suppose toujours *in fine* de s'inscrire dans le cadre du culte des Trente-sept Seigneurs. Contrairement aux médiums qui ne racontent pas leur expérience de la possession, les spécialistes des gardiens de la « religion » parlent abondamment de ces rencontres. Sur ce plan, comme sur celui de l'émergence des statues, l'inspiration plutôt que l'action directe des esprits joue un rôle de premier plan.

C'est que le nœud des transformations socioéconomiques, dans lequel est prise l'entrée des gardiens de la « religion » dans les pavillons de la possession, en renvoie à un autre. Il s'agit du rapport dialogique par lequel, dans l'idéologie birmane, la « religion » (pâli, *sâssanâ*), c'est-à-dire l'institution du bouddhisme, se définit par l'exclusion de pratiques et de représentations telles que celles liées au culte des Trente-sept Seigneurs. D'un point de vue birman, ce dernier relève de la « tradition » (*yôya*) tandis que la relation qu'un possédé établit avec son esprit principal concerne la « croyance » (*yondji hmou*) : il ne s'agit pas de « religion ». C'est en tant qu'objet de « croyance » que les gardiens de la « religion » peuvent se manifester par la possession. Mais leur matérialisation sous la forme de statues, dans leur site d'origine, et leur incarnation dans le cadre des cérémonies de la possession font planer le doute sur leur catégorie d'appartenance qui traduit une renégociation en cours de la frontière de la religion. Les nouveaux dévots se tournent aujourd'hui vers les gardiens de la « religion » plutôt que vers les

figures tutélaires de Birmanie centrale parce que les premiers correspondent mieux au statut qu'ils veulent se donner. Les médiums en phase avec leur époque les suivent, voire se mettent eux-mêmes à la recherche de telles figures, d'autant plus volontiers que ces nouvelles « croyances » sont de nature à revaloriser un culte dénigré par les milieux les plus orthodoxes du bouddhisme birman. La position incertaine des gardiens de la « religion » dans le domaine de la possession se traduit cependant de manière significative par l'importance que prend dans leur cas l'inspiration plutôt que l'action directe ou la manifestation spontanée qui prévaut en ce qui concerne les Trente-sept Seigneurs.

Si les gardiens de la « religion » se manifestent bien par la possession, en s'incarnant, dansant, par leur médium, il semble que pour cela ils doivent s'inscrire dans le dispositif de la possession relevant du culte des Trente-sept Seigneurs. Ce qui nous intéresse ici est que l'apparition de représentations, liée à celle de donateurs particulièrement intéressés par la dévotion aux gardiens de la « religion », crée la possibilité de nouvelles expériences de possession, ou d'expériences par la possession de figures qui n'étaient pas « expérimentées » sans cela. De ce point de vue, elle souligne la place instrumentale d'une représentation figurée, *re-présentant* dans l'actualité une figure que nos sens ne perçoivent pas immédiatement, pour qu'ait lieu l'expérience de la possession, au moins dans sa forme institutionnelle.

Mais l'apparition de ces figures marque aussi une dimension paradoxale de la possession institutionnelle : le monde censé se manifester ainsi de manière spontanée, de par sa propre capacité d'action, est en fait prédéterminé par les images qui en existent. La redondance de la représentation que la possession organise en tant que forme de l'expérience du monde des esprits trahit sa tendance conservatrice : ainsi que l'a montré Jack Goody (2003), la mimesis incarne une idéologie qui contrarie la créativité : la dépasser nécessite l'inversion du processus. Ainsi, si l'apparition miraculeuse des statues de *naq* est la source de l'expérience qui peut en être faite dans la possession, c'est l'apparition miraculeuse même des gardiens de la « religion » qui entraîne le développement de leur représentation figurée, à l'époque contemporaine. L'expérience qui peut alors en être faite nécessite cependant le truchement du dispositif de la possession institutionnelle comme si la forme d'expérimentation du monde des esprits qui y prévaut conditionnait tous les possibles.

Bénédicte BRAC de la PERRIÈRE
 CNRS/EHESS – Centre Asie du Sud-Est
 Brac@vjf.cnrs.fr

Bibliographie

- ALBERT-LLORCA Marlène, 2002, *Les vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris, Gallimard, coll. « Le Temps des Images ».
- BRAC DE LA PERRIÈRE Bénédicte, 1989, *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris, ADPF, coll. « Recherche sur les civilisations ».
- , 2000, « Chamanisme et bouddhismes en Asie », in Aigle D., Brac de la Perrière B., Chaumeil J.-P., (éds.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 17-24.
- , 2002, « “Royal images” in their “palaces”: The place of the statues in the cult of the 37 nats », in Green A., Blurton T. R., (eds.), *Burma. Art and Archeology*, London, British Museum, pp. 99-105.
- , 2006a, « Les rituels de consécration des statues de Bouddha et de naq en Birmanie (Myanmar) », in Colas G., Tarabout G., *Rites hindous, transferts et transformations, Purushartha*, 25, Paris, EHESS, pp. 201-236.
- , 2006b, « A Presentation of a Parabaik Written by the Kawi Dewa Kyaw Thu, Ritual Officer at the King Mindon's Court », *Myanmar Historical Commission Golden Jubilee Conference Proceedings*, Yangon, Ministry of Education, University Press, Part 2, pp. 215-241.
- GOODY Jacques, 2003, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images ; du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, La Découverte [London, Blackwell, 1997].
- HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- HEUSCH Luc de, 1971, « Possession et chamanisme », in Heusch Luc de, *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, pp. 226-244.
- , 2006, *La transe, la sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Paris, Éditions Complexe.
- HTING AUNG, 1982 [1960], *Folk Elements in Burmese Buddhism*, Bangkok, White Lotus Press.
- ROUGET Gilbert, 1980, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard.
- SADAN Mandy, 2005, « Respected Grandfather, Bless This Nissan: Benevolent and Politically Neutral Bo Bo Gyi », in Skidmore M., *Burma at the Turn of the 21st Century*, Honolulu, Hawai'i University Press, pp. 90-111.
- SPIRO Melford, 1996, *Burmese Supernaturalism*. [1967, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues] Expanded Edition, New Brunswick-London, Transaction Publishers.
- TEMPLE Charles, 1906, *The Thirty Seven Nats, a Phase of Spirit Worship prevailing in Burma*, Londres, W. Criggs.

Résumé

En Birmanie, la possession d'esprit constitue une forme répandue d'expérience du surnaturel. Elle a cours principalement dans le cadre du culte des Trente-sept Seigneurs, le panthéon des esprits tutélaires institué par les rois birmans. Récemment, cependant, se sont ajoutées à ces figures de la possession des entités jusque là assignées au rôle de gardiens de la « religion » dont on a vu les représentations sculptées se multiplier sur les parvis des pagodes, dans les années quatre-vingt-dix. L'analyse de ce phénomène permet de montrer que l'expérience du surnaturel que fait le possédé et, avec lui, le public qui assiste au rituel, est conditionnée par la figuration des esprits sous forme de statues.

Mots-clés : Possession d'esprit, représentation, rituel, religion, Birmanie.

Abstract

In Burma, spirit possession is an enduring form of experimenting supernatural. It is mainly located in the practices linked to the worship of the Thirty-seven Lords, a pantheon of tutelary spirits founded by Burmese kings. However, figures previously known as guardians of "religion" have recently joined possession spirits while, since the nineties, sculpted images of them have come more and more numerous on the platform of pagodas. The analysis of this phenomena allows to demonstrate that experimenting supernatural for spirit mediums and for the audience looking at their rituals is determined by spirits figurative representations in the shape of statues.

Key words: spirit possession, representation, ritual, religion, Burma.

Resumen

En Birmania, la posesión de los espíritus constituye una forma difundida de experiencia de lo sobrenatural. Se desarrolla principalmente en el marco del culto de los Treinta y Siete Señores, el panteón de los espíritus tutelares instituidos por los reyes birmanos. Recientemente, sin embargo, se agregaron a estas figuras de posesión otras entidades, hasta ese momento asignadas al rol de guardianas de la "religión", cuyas representaciones esculpidas hemos visto multiplicarse en los atrios de las pagodas, en los años noventa. El análisis de este fenómeno permite mostrar que la experiencia de lo sobrenatural que hace el poseído y, con él, el público que asiste al ritual, es condicionada por la figuración de los espíritus bajo la forma de estatuas.

Palabras clave: Posesión de los espíritus, representación, ritual, religión, Birmania.