



Médecine du Monde

MEDECINE CHAMANIQUE ET MODERNITE MEDICALE

J-P ALBERT, E. CRUBÉZY

Med Trop 2005 ; 65 : 93-99

RÉSUMÉ • Etude de la dimension thérapeutique de la médecine chamanique différenciant d'une part les données anthropologiques du XIX^e et du début du XX^e siècle et d'autre part les données contemporaines du «renouveau du chamanisme» de l'Asie Centrale à l'Asie Orientale. Méthodologie : Les grandes études sur le chamanisme sont prises en compte ainsi que des données plus inédites sur le chamanisme népalais contemporain. Le chamanisme implique une cosmogonie particulière. Sur le plan biologique la transe du chaman tout comme certaines guérisons posent la difficile question de l'expression de zones cérébrales dans la genèse de sentiments pouvant influencer le somatique. Sur le plan thérapeutique elle souligne l'importance de la prise en charge des aspects sociaux et psychoaffectifs des patients. Le renouveau actuel du chamanisme pourrait se placer dans la restauration d'identités ethniques perturbées. Le chaman et le médecin actuel occupent des positions symétriques et inverses. Le premier est maître dans la prise en charge des aspects sociaux et psychoaffectifs. Le second a pu avoir tendance à négliger la dimension humaine de la maladie.

MOTS-CLÉS • Chamanisme - Psychoaffectif - Psychosomatique - Ethno-médecine - Placebo - Asie.

.....
SHAMANIC HEALING IN THE AGE OF MODERN MEDICINE

ABSTRACT • This study on the therapeutic aspects of shamanic medicine differentiates the anthropologic approaches used in the 19th and early 20th century from contemporary approaches developed since the «resurgence of shamanic medicine» in Central to Eastern Asia. In addition to reviewing the major works on shamanic practice, this study takes into account lesser-known data on contemporary shamanic practices in Nepal. Shamanism embraces special cosmogenic beliefs. From a biological standpoint the shamanic trance like various healing techniques raises interesting questions about the involvement of certain brain regions in the development of mental factors that may generate somatic symptoms. From the therapeutic standpoint it shows the importance of managing social and psychoaffective factors. The current resurgence of shamanism could signal the revival of the disrupted ethnic identities. The shaman and medical doctor occupy symmetric, inversed positions. The shaman is a master in the management of social and psychoaffective health determinants. Until now the physician may have tended to overlook the human side of disease.

KEY WORDS • Shamanism - Psychoaffective factors - Psychosomatic disease - Ethnomedicine - Placebo - Asia.

Depuis ses premières mentions dans la littérature occidentale au XVII^e siècle, le chamanisme intrigue. D'abord affaire de voyageurs, puis d'ethnologues, il a intéressé le milieu médical et l'ethno-médecine car l'une des fonctions du chaman, et non la moindre, est le traitement des maladies. Les chamans d'origine sibérienne et altaïque ont vu leur nombre diminuer de façon drastique pendant la période du communisme. Avec le renouveau culturel qui a suivi l'effondrement de l'URSS, ils sont réapparus. Dans la

République autonome de Mongolie, quelques rares chamans étaient encore signalés dans l'Altaï, en 1992. Ils sont aujourd'hui nombreux et on les rencontre dès les faubourgs de la capitale, Oulan Bator. Un peu partout, de l'Asie centrale aux montagnes de l'Himalaya et en Amérique, le chamanisme, ou du moins une certaine forme de chamanisme à visée essentiellement thérapeutique, tend de nos jours à se développer. Par ailleurs, la diffusion du terme dans les milieux scientifiques mais aussi le grand public a quelque chose d'un «effet de mode». Ainsi, il y a trente ans, le mot n'était pas employé en Amérique Latine (1), tandis qu'à présent les thérapeutes locaux, urbains ou ruraux, jusque là connus sous les noms de «guérisseurs» ou «sorcières», sont appelés ou se font appeler chamans. Il en va de même en Amérique du Nord pour les «*medicine-men*».

Nous rappellerons ce qu'est le chamanisme en précisant la place qu'y occupe la dimension thérapeutique. Quelques traits caractéristiques du déroulement des cures chamaniques seront ensuite présentés et nous tenterons de donner une interprétation de leur possible efficacité, envisagée du point de vue du thérapeute occidental. Nous nous interrogerons enfin sur le sens que l'on peut reconnaître au renouveau actuel du chamanisme.

• Travail de UMR 8 555 du CNRS, Centre d'Anthropologie et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (J.P.A., docteur de l'EHESS en anthropologie sociale, agrégé de philosophie, directeur de l'UMR 8 555 du CNRS) et UMR 8 555 du CNRS, Centre d'Anthropologie, Toulouse et de l'Université Paul Sabatier (E.C. Professeur en anthropobiologie à l'Université Paul Sabatier, docteur en médecine, docteur es-sciences, habilité à diriger des recherches, directeur de la mission archéologique française en Sibérie Orientale), Toulouse.

• Correspondance : E. CRUBÉZY, UMR 8 555 du CNRS, 39 allées Jules Guesde, 31 000 Toulouse • Fax : 05 61 55 80 65

• E-mail : crubezy.eric@free.fr •

• Article sollicité

Le chamanisme

Le chamanisme est l'un des systèmes de représentations et de pratiques imaginés par l'esprit humain pour donner sens aux événements vécus (surtout les infortunes ou les processus aléatoires) et tenter d'agir sur eux. Ce système associe une conception de l'univers et une définition du sujet humain. Au plan cosmologique, on note essentiellement : (i) une dissociation du corps et d'une ou plusieurs composantes invisibles que par facilité conceptuelle les occidentaux ont tendance à appeler « âmes » ou « esprits » ; (ii) l'existence, en plus du monde quotidiennement vécu, d'un « autre monde », appelé suivant les auteurs « surnature » ou « monde autre » pour le différencier de l'au-delà qui, dans notre imaginaire, intéresse avant tout le monde d'après la mort ; (iii) l'idée que les êtres (esprits, âmes, dieux) qui peuplent ce « monde autre » sont responsables des bienfaits de ce monde et surtout des malheurs. A l'échelon des sujets il y a (i) un passage des âmes dans l'autre monde lors du rêve, de la maladie, de la mort ; (ii) la possibilité, pour certains sujets appelés chamans, d'avoir une âme qui abandonne le corps à la demande et voyage dans cet univers. Le risque pour eux de s'égarer dans ces régions est toujours grand mais, transformés dans leur identité métaphysique par l'initiation et munis de leurs esprits gardiens, ils peuvent affronter ce risque.

Le chaman apparaît donc comme un individu socialement reconnu qui peut se mettre dans un état de réceptivité aux manifestations de l'autre monde à la suite d'une demande, individuelle ou collective. Cette demande concerne ce qui touche à l'âme et au « monde autre », qui gouverne ce monde-ci. Ainsi, son intervention est jugée indispensable dans tout état où une âme est en danger, soit parce qu'elle s'apprête à quitter le corps, soit parce qu'elle est la proie des démons, soit parce qu'elle l'a quitté définitivement avec la mort et qu'il faut la guider. Comme c'est aussi dans « l'autre monde » qu'ont leur origine les infortunes qui touchent la communauté - épidémie, famine, manque de gibier -, le chaman doit y aller pour en diagnostiquer les causes et agir sur elles. Il lui appartient également de prédire l'avenir (à propos, par exemple, de l'issue d'une guerre envisagée par le groupe) en consultant les entités qui y prendront part. Enfin, il est parfois crédité du pouvoir de prévenir la communauté d'un danger qui la menace, par exemple en entourant le territoire d'un filet invisible. Dans les cas où il n'y a pas de relation active à avoir avec l'autre monde, le chaman n'est pas sollicité. Aussi, une grande partie de la vie religieuse se déroule-t-elle sans lui : chez certains peuples de Sibérie par exemple, le chaman peut participer aux rites funéraires à titre privé ou, au mieux, déterminer le lieu où sera déposé le corps, mais sa présence n'est pas requise. Aussi la question de savoir si le chamanisme est une religion a pu être posée. Les avis diffèrent suivant qu'on le considère comme une simple technique magique ou que l'on prend en compte la cosmologie qu'il implique. En tout état de cause, ce que S. Sauneron (2) a appelé « la logique interne du système », ne permet pas de décider avec une parfaite certitude si une différence comparable à notre distinction nature/surnaturel est faite entre le

monde de notre expérience ordinaire et le « monde autre » où évoluent les âmes et les esprits, et dont la représentation serait, en elle-même, d'ordre religieux. Mais c'est là un problème qui touche moins le chamanisme en particulier que la définition de la notion de religion en général (3).

Une chose est du moins certaine : les pratiques chamaniques peuvent coexister (comme au Népal actuellement) avec le bouddhisme, l'hindouisme, etc. Cela pose le problème, très controversé, de l'extension de la notion de chamanisme : s'agit-il d'un ensemble assez stable de représentations et de pratiques transversales aux différents ensembles religieux ou bien d'une construction propre à certaines cultures seulement ? Pour Roberte Hamayon (4), le terme devrait être réservé aux peuples de Sibérie pratiquant la chasse, car celle-ci serait l'occasion d'échanger des âmes (dans un stock constant) entre « surnature » et monde ordinaire. Il ne pourrait donc pas être conçu en dehors de ce cadre, sauf de façon dérivée. Pour Michel Perrin, le chamanisme tel que nous l'avons décrit a été observé en Asie centrale, en Sibérie, en Laponie, chez les Inuit, au Népal, au Tibet et dans l'Amérique indienne. D'autres cas, très nombreux, de cures magico-religieuses ont pu être rapprochés du chamanisme à partir de définitions plus floues. On en relève dans presque tous les pays d'Asie (notamment l'Inde actuelle) mais aussi en Australie et en Afrique. En fait, le terme a pris une telle extension que toute manifestation religieuse mal cernée ou mal connue (cas de la préhistoire par exemple) a pu être considérée comme « chamannique », y compris certaines formes de la sainteté mystique dans le monde chrétien (5).

Le chaman et la maladie

La conception de la maladie

Étant donné ses pouvoirs, le chaman se présente en de nombreuses circonstances comme un thérapeute. En effet, en agissant sur « l'autre monde » il traite (au sens où l'entendent ceux qui font appel à lui) quantité d'infortunes, dont certaines sont regroupées par la médecine occidentale sous le terme de maladies. Mais les frontières de cette notion restent floues. Ainsi, dans les sociétés sibériennes, l'insuccès à la chasse est associé à la maladie, car ce sont là deux phénomènes également préjudiciables à l'existence biologique des personnes. De plus, la maladie se situe sur la ligne continue des absences de l'âme, qui va du pôle quotidien du sommeil, où son absence est anodine et réversible, à celui de la mort où elle est définitive (c'est sous la forme d'un oiseau prenant son vol que l'âme s'évade du corps pris de sommeil ou s'échappe du corps mort). La maladie est donc, comme la mort, dans l'ordre des choses, surtout si celui qui décède à des petits-enfants : signe qu'il a accompli son destin d'homme. En général elle ne se voit pas attribuer de cause naturelle, elle est censée être infligée par des esprits : l'âme ayant abandonné le corps, celui-ci est devenu une proie facile des démons et des sorciers. Il y a aussi des cas plus rares où l'on pense qu'un esprit pathogène s'est introduit dans le malade. En conséquence, le traitement consiste en une action

destinée à faire revenir l'âme dans le corps ou à en extraire l'esprit pathogène. Toutefois, en Sibérie, certaines maladies ou certains accidents ne suscitent aucune tentative d'action, ni pragmatique ni symbolique (4). Il en est ainsi des formes d'aliénations marquées par l'évitement de toute compagnie humaine et tenues pour l'expression d'une possession par l'esprit de la forêt, ainsi que de la noyade, où nul secours n'est porté à celui qui coule, considéré comme déjà pris par l'esprit des eaux à qui il ne saurait être retiré. Dans les cas où une action est envisagée, l'entourage du patient se livre dans un premier temps à des pratiques rituelles, par exemple une intensification du nourrissage des ongons (Fig. 1) (animaux apprivoisés, lieux ou objets dont les plus fameux sont les innombrables figurines de forme animale ou humaine qui servent de support à un esprit) pour les dissuader de profiter de l'absence de l'âme pour mieux dévorer le corps (Fig. 1). Si l'état du malade s'aggrave, il est redevable des soins du chaman.



Figure 1 - Photo de ongon sur un habit de chaman de la Mongolie de l'ouest (figurine à forme humaine qui sert de support à un esprit, ici protecteur du chaman). (Collection R. Rangeard).

Les moyens du chaman

D'ordinaire, le chaman procède à une cure consistant essentiellement en une transe qui représente un voyage, une chasse, une quête ou une union sexuelle au cours de laquelle soit il part rechercher l'âme fugitive du malade, la capturer et lui faire réintégrer le corps qu'elle a quitté, soit il envoie son ou ses âmes extraire les esprits pathogènes du corps malade pour les renvoyer dans le « monde autre ». Pour entrer en transe il s'aide d'un arsenal spécifique dont l'élément le plus usuel est le tambour qui bat de plus en plus fort au cours de la cérémonie et accompagne les chants protecteurs et les invocations (Fig. 2). Lorsque l'instrument a un manche, comme au Népal, son extrémité peut-être posée sur le crâne du patient pendant que le chaman le frappe. En Sibérie et ailleurs, le chaman endosse pendant les cures un habit très singulier (Fig. 3) pouvant cacher le visage grâce à des franges ou du tissu, la coiffe (souvent en plumes) ayant un rôle important. Chez les chamans népalais ou jhankris, le phurbus, couteau rituel en bois (Fig. 4), trempé dans un récipient particulier contenant de l'eau, sert à asperger le patient, parfois à toucher les parties malades, et surtout à mimer des combats contre les démons à l'origine de la maladie. A la fin du rituel ce couteau est planté dans le sol. En Amérique du sud, le hochet est souvent utilisé, tout comme le tabac, sa fumée

et son jus pouvant être soufflés sur le patient. Au Népal, le genévrier joue un grand rôle : son bois est brûlé, il est utilisé comme encens et on fouette le malade avec ses branches. Tous ces éléments sont porteurs de significations dont il nous faudra comprendre le rôle dans le processus de guérison.

Il faut cependant remarquer que de nombreux chamans n'étaient pas seulement des spécialistes de ces pratiques rituelles, mais aussi des médecins, voire des orthopédistes ou des chirurgiens, au sens où nous l'entendons. Ils étaient capables de reconnaître des symptômes et d'appliquer des traitements à base notamment de plantes médicinales, de participer à des accouchements dystociques, de réduire des fractures, etc. En plus, certains faits rapportés notamment au XIX^e et au début du XX^e siècle et destinés à les faire passer pour des « magiciens », montrent qu'il leur arrivait de manier l'hypnose collective et/ou la prestidigitation : ils s'envolaient par le trou à fumée de l'habitation, se transparaient d'un sabre... Toutefois ces tours, considérés parfois par les chamans eux-même comme des amusements destinés à impressionner le « public », ne recueillaient qu'une adhésion limitée, les patients étant surtout sensibles à la guérison !



Figure 2 - Photo de tambour Tamang (Népal), avec un tracé au kaolin représentant une sorte de trident (influence du culte shivaïte). (Collection E. Crubézy).



Figure 3 - Photo de chaman Yakoute (Musée de Yakouts, fin XIX-début XX^e siècle). (Collection E. Crubézy).

Un dernier point doit être souligné. L'aspect thérapeutique du chamanisme ne semble pas s'être accompagné de la production d'une connaissance que nous pourrions reconnaître comme médicale. La théorie de la maladie et de la guérison est étrangère à tout savoir élaboré du corps - même si de tels savoirs existent par ailleurs et sous-tendent d'autres interventions des chamans, comme on vient de le dire. Les étiologies et les traitements relèvent ainsi d'un registre que l'on peut qualifier de « magico-religieux », registre beaucoup plus proche de la sorcellerie et des pratiques d'exorcisme que des traditions médicales « savantes » (6) que l'on rencontre en Inde ou en Chine. Cela veut dire que l'entrée du « chamanisme » sur la scène thérapeutique des sociétés occidentales semble avoir une signification différente de celle des « médecines douces », qui cherchent le plus souvent leur justification dans une perspective naturaliste. La cure chamanique est plutôt à situer dans le cadre des « cures religieuses » qui, elles aussi, se multiplient dans nos sociétés, jusqu'au sein de l'Eglise avec les activités thérapeutiques de certains groupes dits « charismatiques ». Cela veut dire aussi que l'interprétation de l'éventuelle efficacité des thé-



Figure 4 - Photo de Phurbu Tamang (Népal). De haut en bas : un animal chamanique ; 3 têtes, divinités protectrices et subjuguatrices de démon ; représentation d'un vajra ou foudre diamant - objet rituel d'origine hindoue, ventêtre du dieu Brahma-, dessous représentation du maccara (type animal fantastique dragon des eaux) puis 2 serpents entrelacés sur la lame. Influences d'origine bouddhiste, hindouiste et tantrique. (Collection E. Crubézy).

rapies chamaniques est à chercher du côté de leur portée symbolique. On s'en convaincra en examinant de plus près leur déroulement standard.

La cure chamanique

La durée d'un traitement chamanique est très variable d'une société à une autre, celui-ci étant en outre mis en œuvre de façon plus ou moins complète. Ainsi actuellement, au Népal, les « consultations » varient de 20-30 mn pour les plus courtes (sans transe) à une heure et demi-deux heures pour les plus longues, mais des durées bien plus importantes peuvent être observées, notamment lorsque les cures s'accompagnent de sacrifices (poulets, moutons) ou de danses collectives préliminaires. Ces variations dans les modalités de la prise en charge des patients devront être prises en compte dans l'analyse de leur mode d'efficacité.

L'élément qui a le plus vivement impressionné les occidentaux, en particulier les médecins, est le comportement

corporel du chaman pendant la cure. Pour que son ou ses âmes passent dans le « monde autre » celui-ci exécute, devant le malade et l'assistance, une sarabande vive, lascive, qui se veut, en Sibérie par exemple, l'imitation de certains animaux. Au point culminant de la séance, appelé parfois extase, voire extase mystique chez Mircea Eliade (7), il « entre en contact avec les esprits ». Il s'ensuit un épisode furieux, de bonds, de cris, évoquant les combats à livrer contre les entités maléfiques, qui se termine par un état d'abattement évoquant la mort. A son réveil, le chaman décrit les péripéties de ses âmes ou esprits auxiliaires et leurs actions dans l'autre monde. Cela lui permet de porter un diagnostic, voire d'affirmer qu'il a obtenu la guérison. Il racontera par exemple comment il a envoyé son esprit-bécasse et son esprit-oie extraire d'un coup de bec un esprit pathogène du corps du malade (cité in Perrin 2002). Mais plusieurs séances peuvent être nécessaires, s'étalant sur des mois, et le succès n'est évidemment pas systématique : selon les intéressés eux-mêmes, il y a de grands et de moins grands chamans, certains étant même considérés comme cupides ou incompetents (1). A la fin de la cure, on remercie le chaman et il est courant qu'on lui donne quelque chose, argent, bijoux ou festin en Amérique du sud, bouteille d'alcool dans la Mongolie actuelle, billet de banque au Népal. On lui offre aussi une écharpe (catta) bleue en Mongolie, blanche au Népal, qu'il pourra exhiber d'une façon ou d'une autre (en la suspendant devant sa maison, par exemple) et qui témoignera de ses succès.

Interprétations

Nous nous limiterons ici à examiner l'efficacité de la cure chamanique proprement dite et nous ne traiterons pas de l'efficacité de la pharmacopée, des pratiques de l'orthopédie, de la chirurgie ou de l'obstétrique. Deux situations bien distinctes sont à différencier : (i) Celle où le chaman, son patient et son public baignent dans la logique du chamanisme, c'est-à-dire dans un monde où le seul thérapeute connu est le chaman et où l'organisation du cosmos répond à celle que nous avons indiquée plus haut. Dans de telles situations, courantes avant le XX^e siècle, plus rares ensuite, le patient n'a pas à croire ou ne pas croire au chamanisme, il est dans un univers où l'étiologie de ses troubles va de soi et où la question du choix d'un autre type de médecine ne se pose pas. (ii) La situation actuelle, notamment en Sibérie ou au Népal, où le chamanisme coexiste avec la médecine « occidentale » et où sa signification même de ressource thérapeutique se trouve modifiée.

Concernant la première situation, les chercheurs se sont intéressés à la fois aux résultats thérapeutiques et au comportement du chaman. Celui-ci a souvent été dépeint par les médecins et les ethnopsychiatres (8) en termes de psychopathologie (transe de type hystérique) ou de charlatanisme, alors que pour les ethnologues il s'agissait d'expressions symboliques et de danses rituelles (4). En fait, la question qui se pose surtout est celle du référentiel. Un comportement de type chamanique dans nos sociétés serait évidemment assimilé à de la folie, alors que dans celles où il a

sa place, il est tenu pour normal. On a noté par ailleurs que la séance peut-être préparée par l'ingestion de substances psychotropes (champignons hallucinogènes, jus de tabac à forte dose en Amérique du sud, alcool), ce qui facilite bien sûr l'accès à des états de conscience modifiée ensuite interprétés selon les catégories indigènes. Mais la part de cette « mise en condition » peut diminuer avec la pratique et l'avancée en expérience, ce qui plaide en faveur de l'hypothèse d'une régulation culturelle du phénomène. Les questions les plus débattues sont celles du déclenchement de la transe, presque toujours liée à des pratiques musicales, de son mécanisme neurologique et de son vécu. Gilbert Rouget (9) conteste le caractère mécanique de l'effet de la musique sur ces états et souligne le poids des normes culturelles dans leur attente et leur légitimation. Ainsi, qu'il s'agisse des effets des psychotropes ou de ceux de la musique, le débat reste ouvert. Toutefois, sur le plan neurobiologique il pourrait s'agir d'une délicate combinaison de certaines configurations corporelles et mentales qui dépendraient du réseau que constituent les régions cérébrales somatosensorielles et seraient liées à des pensées portant sur les conceptions à la fois abstraites et concrètes du soi et de l'univers. En ce sens cet état, étroitement lié à un environnement culturel, ne pourrait pas être étudié en dehors de lui. La culture aurait ainsi pour effet de sélectionner et de cultiver des potentialités psychiques communes à tous les hommes, mais souvent inexploitées : ce qui revient à les concevoir en dehors de toute pathologie.

Quant à l'efficacité thérapeutique des cures, elle est difficile à évaluer puisque dans les cultures concernées, la maladie n'a pas le sens que nous lui donnons. Du moins la médecine et l'anthropologie s'accordent-elles à reconnaître à toutes les maladies, y compris à celles dont les causes physiologiques sont manifestes, une dimension à la fois psychologique et culturelle. C'est ce second aspect, tout au vécu du malade, qui peut être influencé par le traitement rituel avec même, éventuellement, des conséquences physiologiques : des réactions psychosomatiques majeures sont parfois responsables de guérisons considérées comme « miraculeuses ». A un premier niveau, la cure chamanique peut donc être interprétée comme une sorte de psychothérapie. C. Lévi-Strauss (10) a ainsi suggéré un parallèle entre chamanisme et psychanalyse : dans les deux cas, il s'agit d'offrir au patient un discours lui permettant d'interpréter ce qui lui arrive et d'échapper à l'angoisse en redonnant un sens à son vécu. C'est en ces termes que, dans un article célèbre, il interprète l'effet de la récitation d'un mythe par un chaman de la société des Cuna (indiens de Panama) lors d'un accouchement difficile : la parturiente trouverait dans le récit des tribulations du chaman à la recherche de l'âme de l'enfant à naître un espace de projection pour ses propres douleurs, et cela réagirait sur le processus physiologique du travail. Cette hypothèse a toutefois été contestée, car il semble douteux que les femmes Cuna aient pu comprendre le sens du mythe, exprimé dans une langue archaïque réservée aux paroles rituelles. Mais la récitation du mythe n'était pas le seul élément de l'intervention du chaman, qui procédait également à des massages etc. De fait, il semble nécessaire de mesurer la portée thérapeutique de la prise en charge elle-

même : un thème familier au thérapeute occidental. Il y va en effet de l'angoisse du malade ou du mourant (que nous essayons de réguler aujourd'hui avec des anxiolytiques ou l'accompagnement en soins palliatifs), et des relations affectives que les soignants établissent avec leurs malades. Dans tous les cas, le malade ne peut qu'être sensible au caractère collectif du traitement, qui implique ceux qui ont un intérêt affectif pour lui. Des analyses de cet ordre ont été proposées, du côté de l'anthropologie, par Victor Turner (11). Etudiant un rite thérapeutique africain visant la stérilité d'une épouse, rite qui, sans avoir rien de chamanique au sens strict, relève des cures rituelles, il retient trois raisons de son efficacité :

- la vertu thérapeutique du simple fait de se savoir soigné, qu'il désigne de façon assez peu technique par « effet placebo » : dénomination légitime si l'on admet que les moyens déployés - médicament chez nous, rituel ailleurs - se conforment simplement à la norme culturelle de ce qu'on appelle « soigner ».

- la référence au mal à traiter dans le symbolisme déployé (dans son exemple : usage de branches d'un arbre remarquablement fructifère et autres associations analogues). La reconnaissance de ces significations vient en somme donner un contenu concret à l'idée que l'on est effectivement soigné.

- la mise en scène d'une mobilisation de l'entourage autour de l'objectif thérapeutique, celle-ci se prolongeant par une véritable restauration des liens sociaux de la patiente.

Ces trois facteurs interviennent dans les cures chamaniques qui, outre qu'elles ont une vocation curative explicite, mobilisent toute sorte de symboles - dans le costume des chamans, en particulier - et recourent à des modèles d'activité (comme ceux de la capture, du combat ou de l'expulsion) évoquant par métaphore une victoire sur le mal. De même, la dimension sociale y est très présente, les cures ayant un caractère plus ou moins public. Il est cependant douteux que ces éléments soient vraiment actifs dans les cas où la « consultation chamanique », telle qu'elle se pratique parfois en dehors des contextes traditionnels, ne dure que quelques minutes. En tout état de cause, il serait illusoire de penser que ce type de prise en charge est toujours efficace. Les chamans sont du reste les premiers à immuniser leur pratique contre les purs constats d'échec en multipliant les explications a posteriori de leur insuccès lorsque l'état du patient continue de se dégrader. Si la confiance demeure, malgré tout, c'est que d'une part les réussites sont retenues plus facilement que les échecs (comme dans le cas des horoscopes), d'autre part que l'accomplissement des rites contribue à normaliser une situation qui peut aussi bien déboucher sur la mort du malade.

Le renouveau du chamanisme et ses liens avec la médecine occidentale

Venons-en enfin au second cas de figure, celui de la cohabitation des systèmes de soin traditionnel et moderne. Cette situation n'est en rien un fait nouveau : dans les sociétés occidentales, elle est aussi vieille que la médecine savante elle-même et reste d'actualité. Du moins la permanence des

recours « archaïques » y est-elle généralement considérée par les médecins et les responsables de la santé publique comme préjudiciable à l'optimisation de l'offre de soins. Il en va autrement dans les pays où la couverture biomédicale est limitée : outre le fait que les recours traditionnels y demeurent dominants, ils ont pu être considérés comme un palliatif acceptable, voire même comme une voie à encourager. Cette attitude concerne également le chamanisme.

La question du nombre de chamans, cruciale pour mesurer leur rôle de recours thérapeutique « de première instance », a été rarement abordée dans la littérature et les appréciations de terrain ne sont pas faciles. Il pouvait en exister un par communauté en Sibérie au XIX^e siècle, comme c'est souvent le cas aujourd'hui en Amérique du sud dans les communautés autochtones (notamment en Guyane et en Amazonie) alors que les médecins à l'occidentale sont regroupés dans les centres urbains et donc moins accessibles à de larges franges de la population. Au Népal, il y en avait en 1979, pour presque 15 millions d'habitants, entre 400 000 et 800 000 (5 à 10 par village) contre 500 médecins, 334 infirmières et un peu plus de 2500 paramédicaux ! (12). Le nombre de leurs consultations par jour était en moyenne de 6 avec des pointes à 45...

Etant donné l'ampleur du phénomène, les gouvernements ont parfois envisagé d'en tirer parti, comme celui du Népal qui a organisé il y a une vingtaine d'années un workshop médical pour les chamans (12). Le but était à la fois de mesurer leur savoir médical et de leur transmettre des méthodes de réhydratation orale et d'alimentation de suppléance riche en protéines et calories. On souhaitait également qu'ils initient le planning familial, qu'ils sachent le cas échéant diriger les patients vers les dispensaires médicaux à l'occidentale etc. Les effets du workshop, testés six mois plus tard paraissent avoir été évalués de façon optimiste, mais ils traduisent au moins l'intérêt de ces praticiens pour la médecine occidentale. Il semble toutefois que la démarche consistait plus à s'appuyer sur des thérapeutes agréés par la tradition pour leur faire exercer des rudiments de médecine moderne, qu'à les encourager dans leurs anciennes pratiques. On peut douter, en effet, que le chamanisme, avec ses propres techniques de soin, puisse jouer un rôle comparable à celui de la médecine savante chinoise, ou même la médecine ayurvédique en Inde. Son « créneau » d'efficacité semble en effet beaucoup plus restreint, et ses résultats plus aléatoires.

Il reste donc à examiner pourquoi, dans des pays où le chamanisme avait régressé ou presque disparu, le nombre des chamans augmente (ainsi que leur clientèle) et une tendance à la « chamanerie », au désir d'être chaman, se développe (13). Cette expansion concerne même, de façon marginale, des sociétés dépourvues de toute tradition chamanique. Nous pensons que ce phénomène doit se comprendre en relation avec la banalisation de la biomédecine occidentale. Prenons un exemple, tiré du quotidien Sambotta (Népal) de septembre 2003 (14). Un homme raconte comment, souffrant depuis deux ans d'une sciatique que la médecine était incapable de guérir, il fut envoyé par un ami tibétain chez un chaman d'inspiration bouddhique tibétain. Celui-ci, après un interrogatoire médical, l'utilisation de

gongs et de cloches, la récitation de mantras, passa un habit de chaman et procéda à une cure au cours de laquelle il fit parler le dieu par sa bouche, recracha des vers censés provenir des jambes du patient, tout cela accompagné de transe jusqu'à l'affaissement final du corps. Notre homme, en quatre jours, n'eut plus besoin des médicaments qu'il prenait et se sentit guéri au bout de quelques semaines, à l'exception d'une crampe occasionnelle dans la jambe. Il est précisé que le type de mauvais esprits responsable de l'affection devient de plus en plus fréquent chez les citadins qui vivent loin de la nature.

Cette anecdote, en dépit de son origine lointaine, n'a pas grand chose d'exotique pour un lecteur occidental. Il y reconnaît sans peine une pratique des plus banales chez nous, celle du « dernier recours » recherché dans une médecine hétérodoxe. En ce sens, on peut se demander si le chamanisme, dans les pays même où il était traditionnel, n'est pas en train de devenir une « médecine alternative » telle que nous en connaissons en Europe, mais dont le prestige peut éventuellement s'augmenter de la référence à une identité « ethnique » d'autant plus valorisée qu'elle se sent en danger. La référence aux maladies frappant les citadins en rupture de tradition, dans l'art ici cité, a fait tout à fait dans le sens de cette hypothèse. Un ethnopsychiatre n'hésiterait sans doute pas à suggérer que, dans la mesure où ils ont des causes socio-culturelles, des troubles de ce genre sont redevables d'un traitement susceptible d'agir à ce niveau, la guérison consistant en la restauration d'une identité ethnique perturbée.

Conclusion

Le chamanisme apparaît aujourd'hui comme un des cas les plus intéressants de l'interface des sciences humaines, biologiques et médicales. Sur le plan biologique, il pose la difficile question de l'expression des gènes dans certaines régions du cerveau et la coopération de ces dernières dans la genèse de sentiments et d'émotions pouvant influencer le somatique. Telle est, en effet, la seule hypothèse crédible quant à sa possible efficacité. Mais celle-ci, en même temps, s'enracine dans le jeu culturel de significations et les facteurs affectifs et relationnels qui caractérisent le vécu de la maladie. Aussi, par delà d'inévitables effets de mode et les discours irrationnels que le pouvoir supposé du chaman ne manque pas de nourrir, les thérapeutiques chamaniennes posent à la biomédecine une question qu'elle doit prendre au sérieux. Le chaman et le médecin moderne semblent en effet

occuper des positions symétriques et inverses. Le premier, pauvre en moyens d'intervention matérielle sur les causes des maladies, est passé maître dans la prise en charge de leurs aspects sociaux et psychoaffectifs. Le second, fort de l'efficacité causale de ses armes biothérapeutiques, a pu avoir tendance à négliger la dimension simplement humaine de la maladie. Il le sait depuis déjà longtemps et s'emploie à l'améliorer. Toutefois, le grief demeure, et contribue, dans nos sociétés, à renforcer l'attrait des « médecines parallèles ». Nous ne pouvons que souhaiter que les capacités - en vérité complémentaires - de chacun soient reconnues et articulées sur des bases plus saines.

Remerciements • A Roland Rängeart pour ses informations sur les chamans népalais et mongols. Observations réalisées dans le cadre de l'ACI : *Le complexe spatial Altaï-Baïkal plaque tournante des flux géniques en Haute Asie de la période protohistorique à l'époque moderne*.

Références

- 1 - PERRIN M - Le chamanisme. PUF ed, Paris, 2002, 127 p.
- 2 - SAUNERON S - Le papyrus magique illustré de Brooklyn. Brooklyn Museum ed, Brooklyn, 1970, 47.218.156.
- 3 - POUILLON J - Remarques sur le verbe « croire ». In « IZARD M, SMITH P - La fonction symbolique ». Gallimard ed, Paris, 1979, pp .
- 4 - HAMAYON R - La chasse à l'âme. Société d'ethnologie ed, Nanterre, 1990, 878 p.
- 5 - SALLMANN, J.-M. - Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750). PUF ed, Paris, 1994, 424 p.
- 6 - ZIMMERMANN F - Généalogie des médecines douces. De L'Inde à l'Occident. PUF ed, Paris, 1995, 208 p.
- 7 - ELIADE M - Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Payot ed, Paris, 1951, 405 p.
- 8 - MATASSEROM - Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire. Diogène ed, 1992, Numéro spécial n°158.
- 9 - ROUGET G - La musique et la transe. Gallimard ed, Paris, 1980.
- 10 - LÉVI-STRAUSS C - L'efficacité symbolique. In « Anthropologie structurale ». Plon ed, Paris, 1958, 452 p.
- 11 - TURNER VW - Le phénomène rituel. Structure et contre-structure PUF ed, Paris, 1969, 208 p.
- 12 - SHRESTHA RM, LEDIARD M - Faith healers : a force for change. Project supported by UNFPA NEP/77/PO3. Published with UNICEF assistance. Printed at Educational Enterprise (Pvt) Ltd. Katmandou, Népal, 1980, 129 pages, 5 annexes, 1 bibliographie.
- 13 - PERRIN M - Les praticiens du rêve. PUF ed, Paris, 1992, 280 p.
- 14 - POURBAIX J - 2003. Incrédible Tibetan Shaman. Sambotta ed, Népal, 2003, pp 24-25.