

L'efficacité symbolique

Claude Lévi-Strauss

Citer ce document / Cite this document :

Lévi-Strauss Claude. L'efficacité symbolique. In: Revue de l'histoire des religions, tome 135, n°1, 1949. pp. 5-27;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhr.1949.5632>

https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1949_num_135_1_5632

Fichier pdf généré le 10/04/2018

L'Efficacité Symbolique¹

Le premier grand texte magico-religieux connu, relevant des cultures sud-américaines, qui vient d'être publié par MM. Wassen et Holmer, jette un jour très nouveau sur certains aspects de la cure shamanistique, et pose des problèmes d'interprétation théorique que l'excellent commentaire des éditeurs ne suffit certes pas à épuiser. Nous voudrions en reprendre ici l'examen, non dans la perspective linguistique ou américaniste sous laquelle le texte a été surtout étudié², mais pour tenter de dégager ses implications générales.

Il s'agit d'une longue incantation, dont la version indigène occupe dix-huit pages découpées en cinq cent trente-cinq versets, recueillie d'un vieil informateur de sa tribu par l'Indien Cuna Guillermo Haya. On sait que les Cuna habitent le territoire de la République de Panama, et que le regretté Erland Nordenskiöld leur avait consacré une attention particulière ; il parvint même à former des collaborateurs parmi les indigènes. Dans le cas qui nous intéresse, c'est après la mort de Nordenskiöld que Haya fit parvenir à son successeur, le Dr Wassen, un texte rédigé dans la langue originale, et accompagné d'une traduction espagnole à la révision de laquelle M. Holmer devait donner tous ses soins.

L'objet du chant est d'aider à un accouchement difficile. Il est d'un emploi relativement exceptionnel, puisque les femmes indigènes de l'Amérique centrale et du Sud accouchent plus aisément que ce n'est le cas dans notre société. L'intervention

1) Cet article est dédié à Raymond de Saussure.

2) Nils M. HOLMER et Henry WASSEN, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.

du shaman est donc rare, et elle se produit à la demande, et en cas d'échec, de la sage-femme. Le chant débute par un tableau du désarroi de cette dernière, décrit sa visite au shaman, le départ de celui-ci pour la hutte de la parturiente, son arrivée, ses préparatifs consistant en fumigations de fèves de cacao brûlées, invocations, et confection des images sacrées ou *nuchu*. Ces images, sculptées dans des essences prescrites qui leur donnent l'efficacité, représentent les esprits protecteurs, dont le shaman fait ses assistants, et dont il prend la tête pour les emmener jusqu'au séjour du Muu, puissance responsable de la formation du fœtus. L'accouchement difficile s'explique, en effet, parce que Muu a outrepassé ses attributions et s'est emparé du *purba*, ou « âme », de la future mère. Ainsi, le chant consiste entièrement en une quête : quête du *purba* perdu, et qui sera restitué après maintes péripéties, telles que démolition d'obstacles, victoire sur des animaux féroces, et, finalement, un grand tournoi livré par le shaman et ses esprits protecteurs à Muu et à ses filles, à l'aide de chapeaux magiques dont celles-ci sont incapables de supporter le poids. Vaincue, Muu laisse découvrir et libérer le *purba* de la malade ; l'accouchement a lieu, et le chant se termine par l'énoncé des précautions prises pour que Muu ne puisse s'échapper à la suite de ses visiteurs. Le combat n'a pas été engagé contre Muu elle-même, indispensable à la procréation, mais seulement contre ses abus ; une fois ceux-ci redressés, les relations deviennent amicales, et l'adieu de Muu au shaman équivaut presque à une invitation : « Ami *nele*, quand reviendras-tu me voir ? » (412).

Nous avons rendu jusqu'ici le terme *nele* par shaman qui peut sembler impropre, puisque la cure ne paraît pas exiger, de la part de l'officiant, une extase ou un passage à un état second. Pourtant la fumée de cacao a pour premier objet de « fortifier ses vêtements » et de le « fortifier » lui-même, de le « rendre brave pour affronter Muu » (65-66) ; et surtout, la classification Cuna, qui distingue entre plusieurs types de médecins, montre bien que la puissance du *nele* a des sources

sur-naturelles. Les médecins indigènes se divisent en *nele*, *inatuledi* et *absogedi*. Ces dernières fonctions se réfèrent à une connaissance des chants et des remèdes acquise par l'étude, et vérifiée par des examens ; tandis que le talent du *nele* est considéré comme inné, et consiste dans une voyance qui découvre immédiatement la cause de la maladie, c'est-à-dire le lieu d'enlèvement des forces vitales, spéciales ou générales, par les mauvais esprits. Car le *nele* peut mobiliser ceux-ci pour en faire ses protecteurs ou ses assistants¹. Il s'agit donc bien d'un shaman, même si son intervention à l'accouchement n'offre pas tous les caractères qui accompagnent habituellement cette fonction. Et les *nuchu*, esprits protecteurs qui viennent s'incarner, à l'appel du shaman, dans les figurines qu'il a sculptées, reçoivent de lui, avec l'invisibilité et la voyance, des *niga*, « vitalité », « résistance »², qui font d'eux des *nelegan* (plur. de *nele*), c'est-à-dire « pour le service des hommes », des « êtres à l'image des hommes » (235-237), mais doués de pouvoirs exceptionnels.

Tel que nous l'avons sommairement résumé, le chant semble être d'un modèle assez banal : le malade souffre parce qu'il a perdu son double spirituel, ou plus exactement un des doubles particuliers dont l'ensemble constitue sa force vitale (nous reviendrons sur ce point) ; le shaman, assisté de ses esprits protecteurs, entreprend un voyage dans le monde sur-naturel pour arracher le double à l'esprit malin qui l'a capturé, et, en le restituant à son propriétaire, assure la guérison. L'intérêt exceptionnel de notre texte ne réside pas dans ce cadre formel, mais dans la découverte — qui ressort, sans doute, immédiatement de la lecture, mais dont MM. Holmer et Wassen méritent néanmoins tout l'hommage — que *Mu-Igala*, c'est-à-dire « la route de Muu », et le séjour de Muu, ne sont pas, pour la pensée indigène, un itinéraire et un séjour

1) E. NORDENSKIÖLD, *An historical and ethnological survey of the Čuna Indians*, « cited... by Henry WASSEN (*Comparative Ethnographical Studies*, 10), Göteborg, 1938, pp. 80 sq.

2) ID., pp. 360 sq. ; HOLMER et WASSEN, pp. 78-79.

mythiques, mais représentent littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte, qu'explorent le shaman et les *nuchu*, et au plus profond desquels ils livrent leur victorieux combat.

Cette interprétation se fonde d'abord sur une analyse de la notion de *purba*. Le *purba* est un principe spirituel différent du *niga* que nous avons défini plus haut. A l'inverse du premier, le second ne peut être ravi à son possesseur ; et seuls les humains et les animaux en sont dotés. Une plante, une pierre, ont un *purba*, mais pas de *niga* ; il en est de même du cadavre, et, chez l'enfant, le *niga* ne se développe qu'avec l'âge. Il semble donc qu'on pourrait, sans trop d'inexactitude, rendre *niga* par « force vitale », et *purba* par « double » ou « âme », étant entendu que ces mots n'impliquent pas une distinction entre l'animé et l'inanimé (tout est animé pour les Cuna), mais correspondent plutôt à la notion platonicienne d'« idée » ou d'« archétype », dont chaque être ou objet est la réalisation sensible.

Or, la malade de notre chant a perdu plus que son *purba* ; le texte indigène lui prête de la fièvre, « chaud vêtement de la maladie » (1, et *passim*), et une perte ou un affaiblissement de la vue, « égarée... endormie sur le sentier de Muu Puklip » (97) ; et surtout, déclare-t-elle au shaman qui l'interroge, « Muu Puklip est venue à moi, et elle veut garder mon *nigapurba* pour toujours » (98). Holmer propose de traduire *niga* par force physique, et *purba(lele)* par âme ou essence, d'où : « l'âme de sa vie »¹. On s'avancerait peut être trop en suggérant que le *niga*, attribut de l'être vivant, résulte de l'existence, chez celui-ci, non pas d'un, mais de plusieurs *purba* fonctionnellement unis. Pourtant, chaque partie du corps a son *purba* particulier, et le *niga* semble bien être, sur le plan spirituel, l'équivalent de la notion d'organisme : de même que la vie résulte de l'accord des organes, la « force vitale » ne serait pas autre chose que le concours harmonieux de tous les *purba*, dont chacun préside au fonctionnement d'un organe particulier.

1) *L. c.*, p. 38, n. 44.

En effet, le shaman ne récupère pas seulement le *nigapurbalele* : sa découverte est immédiatement suivie de celle, placée sur le même plan, d'autres *purba* qui sont ceux du cœur, des os, des dents, des cheveux, des ongles, des pieds (401-408 et 435-442). On pourrait s'étonner de ne pas voir paraître, dans cette liste, le *purba* qui gouverne les organes les plus affectés : ceux de la génération. Comme l'ont souligné les éditeurs de notre texte, c'est que le *purba* de l'utérus n'est pas considéré comme la victime, mais le responsable, du désordre pathologique. Muu et ses filles, les *muugan*, sont — Nordenskiöld l'avait déjà indiqué — les forces qui président au développement du fœtus et qui lui confèrent ses *kurngin*, ou capacités¹. Or, le texte ne fait aucune référence à ces attributions positives. Muu y paraît comme un fauteur de désordre, une « âme » spéciale qui a capturé et paralysé les autres « âmes » spéciales, et détruit ainsi le concours qui garantissait l'intégrité du « corps principal » (*cuervo jefe* en espagnol, 430, 435) et d'où il tirait son *niga*. Mais en même temps, Muu doit rester en place : car l'expédition libératrice des *purba* risque de provoquer l'évasion de Muu par le chemin resté provisoirement ouvert. D'où les précautions dont le détail remplit la dernière partie du chant. Le shaman mobilise les Seigneurs des animaux féroces pour garder le chemin, les pistes sont brouillées, on tend des filets d'or et d'argent, et, pendant quatre jours, les *nelegan* veillent et frappent leurs bâtons (505-535). Muu n'est donc pas une force foncièrement mauvaise, c'est une force dévoyée. L'accouchement difficile s'explique comme un détournement, par l'« âme » de l'utérus, de toutes les autres « âmes » des différentes parties du corps. Celles-ci une fois libérées, l'autre peut et doit reprendre la collaboration. Soulignons, dès à présent, la précision avec laquelle l'idéologie indigène épouse le contenu affectif du trouble physiologique, tel qu'il peut apparaître, de manière informulée, à la conscience de la malade.

1) E. NORDENSKIÖLD, *l. c.*, pp. 364 sq.

Pour atteindre Muu, le shaman et ses assistants doivent suivre une route, « le chemin de Muu », que les multiples allusions du texte permettent d'identifier de la même manière. Quand le shaman, accroupi sous le hamac de la malade, a fini de sculpter les *nuchu*, ceux-ci se dressent « à l'entrée du chemin » (72, 83), et le shaman les exhorte en ces termes :

La malade gît dans son hamac, devant vous ;
 son blanc tissu est allongé, son blanc tissu remue doucement.
 Le faible corps de la malade est étendu ;
 quand ils éclairent le chemin de Muu, celui-ci ruisselle, comme de sang ;
 le ruissellement s'écoule sous le hamac, comme du sang, tout rouge ;
 le blanc tissu interne descend jusqu'au fond de la terre ;
 au milieu du blanc tissu de la femme, un être humain descend (84-90).

Les traducteurs donnent le sens des deux dernières phrases comme douteux ; mais ils renvoient, en même temps, à un autre texte indigène publié par Nordenskiöld, qui ne laisse subsister aucune équivoque sur l'identification du « blanc tissu interne » avec la vulve :

sibugua molul arkaali
 blanca tela abriendo
sibugua molul akinnali
 blanca tela extendiendo

sibugua molul abalase tulapurua ekuanaki
 blanca tela centro feto caer haciendo¹

L'obscur « chemin de Muu », tout ensanglanté par l'accouchement difficile, et que les *nuchu* doivent reconnaître à la lueur de leurs vêtements et chapeaux magiques, est donc, incontestablement, le vagin de la malade. Et le « séjour de Muu », la « source trouble » où elle a sa maison, correspond bien à l'utérus, puisque l'informateur indigène commente le nom de cette demeure *Amukkapiryawila*, par *omegan purba amurrequedi*, « la trouble menstruation des femmes », appelée

1) NORDENSKIÖLD, *l. c.*, pp. 607-608 ; HOLMER et WASSEN, *l. c.*, p. 38, n. 35-39.

aussi « la profonde, sombre source » (250-251) et « la sombre place intérieure » (32)¹.

Notre texte offre donc un caractère original, qui lui mérite une place spéciale parmi les cures shamanistiques habituellement décrites. Celles-ci relèvent de trois types, qui ne sont d'ailleurs pas mutuellement exclusifs : soit que l'organe ou le membre malades soient physiquement mis en cause par une manipulation, ou succion, qui a pour objet d'extraire la cause de la maladie, généralement une épine, un cristal, une plume, qu'on fait apparaître au moment opportun (Amérique tropicale, Australie, Alaska) ; soit que, comme chez les Araucans, la cure se centre autour d'un combat simulé, livré dans la hutte, puis à ciel ouvert, contre les esprits nuisibles ; soit enfin, par exemple, chez les Navaho, que l'officiant prononce des incantations et prescrive des opérations (installation du malade sur les différentes parties d'une peinture tracée sur le sol avec des sables et des pollens colorés) dont on ne perçoit pas la relation directe avec le trouble spécial qu'il s'agit de guérir. Or, dans tous ces cas, la méthode thérapeutique (dont on sait qu'elle est souvent efficace) est d'interprétation difficile : quand elle s'attaque directement à la partie malsaine, elle est trop grossièrement concrète (en général, pure supercherie) pour qu'on lui reconnaisse une valeur intrinsèque ; et quand elle consiste dans la répétition d'un rituel souvent fort abstrait, on n'arrive pas à comprendre son incidence sur la maladie. Il est commode de se débarrasser de ces difficultés en déclarant qu'il s'agit de cures psychologiques. Mais ce terme restera vide de sens tant qu'on ne définira pas la façon dont des représentations psychologiques déterminées sont invoquées pour combattre des troubles physiologiques, également bien définis. Or, le texte que nous avons analysé apporte une contribution exceptionnelle à la solution du problème. Il constitue une médication purement psycho-

1) La traduction de *ti ipya* par « tourbillon » paraît forcée. Pour les indigènes sud-américains, comme d'ailleurs dans les langues ibériques (cf. portugais *olho d'agua*), un « œil d'eau », c'est une source.

logique, puisque le shaman ne touche pas au corps de la malade et ne lui administre pas de remède ; mais, en même temps, il met directement et explicitement en cause l'état pathologique et son siège : nous dirions volontiers que le chant constitue une *manipulation psychologique* de l'organe malade, et que c'est de cette manipulation que la guérison est attendue.

* * *

Commençons par établir la réalité et les caractères de cette manipulation ; nous rechercherons ensuite quels peuvent être son but et son efficacité. On est d'abord frappé de constater que le chant, dont le sujet est une lutte dramatique entre esprits secourables et esprits malfaisants pour la reconquête d'une « âme », consacre une place très restreinte à l'action proprement dite : sur dix-huit pages de texte, le tournoi en occupe moins d'une, et l'entrevue avec Muu Puklip, tout juste deux. Au contraire, les préliminaires sont très développés, et la description des préparatifs, de l'équipement des *nuchu*, de l'itinéraire et des sites, est traitée avec une grande richesse de détails. Tel est le cas, au début, pour la visite de la sage-femme au shaman : la conversation de la malade avec la première, puis de celle-ci avec le second, est reproduite deux fois, puisque chaque interlocuteur répète exactement la phrase de l'autre avant de lui répondre :

La malade dit à la sage-femme : « En vérité, je suis vêtue du chaud vêtement de la maladie » ;

la sage-femme répond à la malade : « Tu es, en vérité, vêtue du chaud vêtement de la maladie, ainsi t'ai-je aussi entendue » (1-2).

On peut faire valoir¹ que ce procédé stylistique est courant chez les Cuna et qu'il s'explique par la nécessité, pour des peuples limités à la tradition orale, de fixer exactement par la mémoire ce qui a été dit. Et cependant, il s'applique ici, non seulement aux paroles, mais aux démarches :

1) HOLMER et WASSEN, *l. c.*, pp. 65-66.

La sage-femme fait un tour dans la hutte ;
la sage-femme cherche des perles ;
la sage-femme fait un tour ;
la sage-femme met un pied devant l'autre ;
la sage-femme touche le sol de son pied ;
la sage-femme met l'autre pied en avant ;
la sage-femme ouvre la porte de sa hutte ; la porte de sa hutte craque ;
la sage-femme sort... (7-14).

Cette description minutieuse d'une sortie se répète à l'arrivée chez le shaman, au retour chez la malade, au départ du shaman, et à l'arrivée de ce dernier ; et parfois, la même description est répétée à deux reprises dans les mêmes termes (37-39 et 45-47 reproduisent 33-35). La cure commence donc par un historique des événements qui l'ont précédée, et certains aspects, qui pourraient sembler secondaires (« entrées » et « sorties ») sont traités avec un grand luxe de détails, comme s'ils étaient, dirait-on, filmés « au ralenti ». Cette technique se retrouve dans l'ensemble du texte, mais elle n'est nulle part, aussi systématiquement appliquée qu'au début, et pour décrire des incidents d'intérêt rétrospectif.

Tout se passe comme si l'officiant essayait d'amener une malade, dont l'attention au réel est sans doute diminuée, et la sensibilité exacerbée, par la souffrance, à revivre, de façon très précise et très intense, une situation initiale, et à en apercevoir mentalement les moindres détails. En effet, cette situation introduit une série d'événements dont le corps, et les organes internes de la malade, constitueront le théâtre supposé. On va donc passer de la réalité la plus banale au mythe, de l'univers physique à l'univers physiologique, du monde extérieur au corps intérieur. Et le mythe se déroulant dans le corps intérieur devra conserver la même vivacité, le même caractère d'expérience vécue, dont, à la faveur de l'état pathologique et par une technique obsédante appropriée, le shaman aura imposé les conditions.

Les dix pages qui suivent offrent, dans un rythme haletant, une oscillation de plus en plus rapide entre les thèmes mythiques et les thèmes physiologiques, comme s'il s'agissait d'abo-

lir, dans l'esprit de la malade, la distinction qui les sépare, et de rendre impossible la différenciation de leurs attributs respectifs. A des images de la femme gisante dans son hamac ou dans la position obstétricale indigène, genoux écartés et tournée vers l'est, gémissante, perdant son sang, la vulve dilatée et mouvante (84-92, 123-24, 134-135, 152, 158, 173, 177-178, 202-204), succèdent les appels nominaux aux esprits : ceux des boissons alcooliques, ceux du vent, des eaux, et des bois, et même — témoignage précieux de la plasticité du mythe — celui « du paquebot argenté de l'homme blanc » (187). Les thèmes se rejoignent : comme la malade, les *nuchu* dégouttent, ruissellent de sang ; et les douleurs de la malade prennent des proportions cosmiques : « son blanc tissu interne s'étend jusqu'au sein de la terre... jusqu'au sein de la terre, ses exsudations forment une flaque, tout comme du sang, tout rouge » (89, 92). En même temps, chaque esprit, quand il apparaît, fait l'objet d'une description attentive, et l'équipement magique qu'il reçoit du shaman est longuement détaillé : perles noires, perles couleur de feu, perles sombres, perles rondes, os de jaguar, os arrondis, os de la gorge et beaucoup d'autres os, colliers d'argent, os de tatou, os de l'oiseau *kerkettoli*, os de pic-vert, os à faire des flûtes, perles d'argent (104-118) ; puis la mobilisation générale reprend, comme si ces garanties étaient encore insuffisantes, et que toutes les forces, connues ou inconnues de la malade, devaient être rassemblées pour l'invasion (119-229).

Mais on est si peu lâché dans le royaume du mythe que la pénétration du vagin, pour mythique qu'elle soit, est proposée à la malade en termes concrets et connus. A deux reprises, d'ailleurs, « muu » désigne directement l'utérus, et non le principe spirituel qui en gouverne l'activité (« le muu de la malade », 204, 453)¹. Ici, ce sont les *nelegan* qui, pour s'introduire sur le chemin de Muu, assument l'apparence et affectent la manœuvre du pénis en érection :

¹) HOLMER et WASSER, p. 45, n. 219 ; p. 57, n. 539.

Les chapeaux des *nelegan* brillent, les chapeaux des *nelegan* blanchissent ;
 les *nelegan* deviennent plats et bas (?), tout comme des bouts, tout droits ;
 les *nelegan* commencent à être terrifiants (?), les *nelegan* deviennent tous terrifiants (?);
 pour le salut du *nigapurbalele* de la malade (230-233).

Et plus bas :

Les *nelegan* vont se balançant vers le haut du hamac, ils vont vers le haut, comme *nusupane* (239)¹.

La technique du récit vise donc à restituer une expérience réelle, où le mythe se borne à substituer les protagonistes. Ceux-ci pénètrent dans l'orifice naturel, et on peut imaginer qu'après toute cette préparation psychologique, la malade les sent effectivement pénétrer. Non seulement elle les sent, mais ils « éclairent » — pour eux-mêmes, sans doute, et pour trouver leur voie, mais aussi pour elle, pour lui rendre « clair » et accessible à la pensée consciente le siège de sensations ineffables et douloureuses — le chemin qu'ils se disposent à parcourir :

Les *nelegan* placent une bonne vision dans la malade, les *nelegan* ouvrent des yeux lumineux dans la malade... (238).

Et cette « vision éclairante », pour paraphraser une formule du texte, leur permet de détailler un itinéraire compliqué, véritable anatomie mythique, correspondant moins à la structure réelle des organes génitaux qu'à une sorte de géographie affective, identifiant chaque point de résistance et chaque élancement :

Les *nelegan* se mettent en route, les *nelegan* marchent en file le long du sentier de Muu, aussi loin que la Basse Montagne ;
 les n., etc., aussi loin que la Courte Montagne ;
 les n., etc., aussi loin que la Longue Montagne ;

1) Les points d'interrogation sont ceux du traducteur : *nusupane*, de *nusu*, « ver », communément employé pour « pénis » (cf. HOLMER et WASSER, p. 47, n. 280 ; p. 57, n. 540 ; et p. 82).

les n., etc., aussi loin que Yala Pokuna Yala (non traduit) ;
 les n., etc., aussi loin que Yala Akkwatallekun Yala (id.) ;
 les n., etc., aussi loin que Yala Ilamisuikun Yala (id.) ;
 les n., etc., jusqu'au centre de la Plate Montagne ;
 les *nelegan* se mettent en route, les *nelegan* marchent en file le long
 du sentier de Muu (241-248).

Le tableau du monde utérin, tout peuplé de monstres fantastiques et d'animaux féroces, est justifiable de la même interprétation, directement confirmée, d'ailleurs, par l'informateur indigène : ce sont, dit-il, « les animaux qui accroissent les maux de la femme en travail », c'est-à-dire les douleurs elles-mêmes, personnifiées. Et ici encore, le chant semble avoir pour but principal de les décrire à la malade et de les lui nommer, de les lui présenter sous une forme qui puisse être appréhendée par la pensée consciente ou inconsciente : Oncle Alligator, qui se meut çà et là, avec ses yeux protubérants, son corps sinueux et tacheté, en s'accroupissant et agitant la queue ; Oncle Alligator Tiikwalele, au corps luisant, qui remue ses luisantes nageoires, dont les nageoires envahissent la place, repoussent tout, entraînent tout ; Nele Ki(k)kirpanalele, la Pieuvre, dont les tentacules gluantes sortent et rentrent alternativement ; et bien d'autres encore : Celui-dont-le-chapeau-est-mou, Celui-dont-le-chapeau-est-rouge, Celui-dont-le-chapeau-est-multicolore, etc. ; et les animaux gardiens : le Tigre-noir, l'Animal-rouge, l'Animal-bicolore, l'Animal-couleur-de-poussière ; chacun attaché par une chaîne de fer, langue pendante, langue sortante, bavant, écumant, la queue flamboyante, les dents menaçantes et déchirant tout, « tout comme du sang, tout rouge » (253-298).

Pour pénétrer dans cet enfer à la Jérôme Bosch et joindre sa propriétaire, les *nelegan* ont d'autres obstacles à vaincre, ceux-là matériels : fibres, cordes flottantes, fils tendus, rideaux successifs : couleur d'arc-en-ciel, dorés, argentés, rouges, noirs, bruns, bleus, blancs, vermiformes, « comme des cravates », jaunes, tordus, épais (305-330) ; et dans ce but, le shaman appelle des renforts : Seigneurs-des-animaux-foreurs-

de-bois, qui devront « couper, rassembler, enrrouler, réduire » les fils, dans lesquels Holmer et Wassen reconnaissent les parois muqueuses de l'utérus¹.

L'invasion suit la chute de ces derniers obstacles, et c'est ici que se place le tournoi des chapeaux, dont la discussion nous entraînerait trop loin du but immédiat de cet article. Après la libération du *nigapurbalele* vient la descente, aussi périlleuse que l'ascension : car le but de toute l'entreprise est de provoquer l'accouchement, c'est-à-dire, précisément, une descente difficile. Le shaman recense son monde et encourage sa troupe ; mais il lui faut encore convoquer des renforts : les « ouvreurs de route », Seigneur-des-animaux-fouisseurs, tels que le tatou. On exhorte le *niga* à se diriger vers l'orifice :

Ton corps git devant toi, dans le hamac ;
son blanc tissu est étendu ;
son blanc tissu interne se meut doucement ;
ta malade git devant toi, croyant qu'elle a perdu la vue.
Dans son corps, ils replacent son *nigapurbalele*... (430-435).

L'épisode qui suit est obscur : on dirait que la malade n'est pas encore guérie. Le shaman part dans la montagne avec les gens du village pour recueillir des plantes médicinales, et il répète son offensive sous une nouvelle forme : c'est lui, cette fois, qui, imitant le pénis, pénètre dans « l'ouverture de muu » et s'y meut « comme *nusupane*... nettoyant et séchant complètement la place intérieure » (453-454). Pourtant, l'emploi d'astringents suggérerait que l'accouchement a eu lieu. Enfin, avant le récit des précautions prises pour prévenir l'évasion de Muu, et que nous avons déjà décrites, on trouve un appel à un peuple d'archers. Comme ils ont pour mission de soulever un nuage de poussière « pour obscurcir le chemin de Muu » (464), et de monter la garde sur tous les chemins de Muu, détours et raccourcis (468), leur intervention relève sans doute, elle aussi, de la conclusion.

Peut-être l'épisode antérieur se réfère-t-il à une deuxième

1) *L. c.*, p. 85.

technique de cure, avec manipulation des organes et administration de remèdes ; peut-être fait-il, au contraire, pendant, sous une forme également métaphorique, au premier voyage, plus complètement développé dans notre version. Il y aurait ainsi deux offensives lancées au secours de la malade : étayées, l'une, d'une mythologie psycho-physiologique, l'autre, d'une mythologie psycho-sociale indiquée par l'appel aux habitants du village, mais qui serait restée à l'état d'esquisse. Quoi qu'il en soit, il faut noter que le chant se termine après l'accouchement, comme il avait débuté avant la cure : les événements antérieurs et postérieurs sont soigneusement rapportés. Il s'agit, en effet, de construire un ensemble systématique. Ce n'est pas seulement contre les velléités élusives de Muu que la cure doit être, par des procédés minutieux, « verrouillée » : son efficacité serait compromise, si, avant même qu'on puisse attendre ses résultats, elle ne présentait pas à la malade un dénouement, c'est-à-dire une situation où tous les protagonistes ont retrouvé leur place, et sont rentrés dans un ordre sur lequel ne plane plus de menace.

* * *

La cure consisterait donc à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs : et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer. Que la mythologie du shaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. Les esprits protecteurs et les esprits mal-faisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte, ou, plus exactement, elle ne les a jamais mis en doute. Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le shaman va replacer dans un ensemble où tout se tient.

Mais la malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus. On nous accusera peut-être de paradoxe si nous répondons que la raison en est que les microbes existent, et que les monstres n'existent pas. Et cependant, la relation entre microbe et maladie est extérieure à l'esprit du patient, c'est une relation de cause à effet ; tandis que la relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient : c'est une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié. Le shaman fournit à sa malade un *langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement.

A cet égard, la cure shamanistique se place à moitié chemin entre notre médecine organique et des thérapeutiques psychologiques comme la psychanalyse. Son originalité provient de ce qu'elle applique, à un trouble organique, une méthode très voisine de ces dernières. Comment cela est-il possible ? Une comparaison plus serrée entre shamanisme et psychanalyse (et qui ne comporte, dans notre pensée, aucune intention désobligeante pour celle-ci) permettra de préciser ce point.

Dans les deux cas, on se propose d'amener à la conscience des conflits et des résistances restés jusqu'alors inconscients, soit en raison de leur refoulement par d'autres forces psychologiques, soit — dans le cas de l'accouchement — à cause de leur nature propre, qui n'est pas psychique, mais organique, ou même simplement mécanique. Dans les deux cas aussi, les

conflits et les résistances se dissolvent, non du fait de la connaissance, réelle ou supposée, que la malade en acquiert progressivement, mais parce que cette connaissance rend possible une expérience spécifique, au cours de laquelle les conflits se réalisent dans un ordre, et sur un plan, qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement. Cette expérience vécue reçoit, en psychanalyse, le nom d'*abréaction*. On sait qu'elle a pour condition l'intervention non provoquée de l'analyste, qui surgit dans les conflits du malade, par le double mécanisme du transfert, comme un protagoniste de chair et de sang, et vis-à-vis duquel ce dernier peut rétablir et expliciter une situation initiale restée informulée.

Tous ces caractères se retrouvent dans la cure shamanistique. Là aussi, il s'agit de susciter une expérience, et, dans la mesure où cette expérience s'organise, des mécanismes placés en dehors du contrôle du sujet se règlent spontanément pour aboutir à un fonctionnement ordonné. Le shaman a le même double rôle que le psychanalyste : un premier rôle — d'auditeur pour le psychanalyste, et d'orateur pour le shaman — établit une relation immédiate avec la conscience (et médiata avec l'inconscient) du malade. C'est le rôle de l'incantation proprement dite. Mais le shaman ne fait pas que proférer l'incantation : il en est le héros, puisque c'est lui qui pénètre dans les organes menacés à la tête du bataillon surnaturel des esprits, et qui libère l'âme captive. Dans ce sens, il s'incarne, comme le psychanalyste objet du transfert, pour devenir, grâce aux représentations induites dans l'esprit du malade, le protagoniste réel du conflit que celui-ci expérimente à mi-chemin entre le monde organique et le monde psychique. Le malade atteint de névrose liquide un mythe individuel en s'opposant à un psychanalyste réel ; l'accouchée indigène surmonte un désordre organique véritable en s'identifiant à un shaman mythiquement transposé.

Le parallélisme n'exclut donc pas des différences. On ne s'en étonnera pas, si l'on prête attention au caractère, psy-

chique dans un cas, et organique dans l'autre, du trouble qu'il s'agit de guérir. En fait, la cure shamanistique semble être un exact équivalent de la cure psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes. Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien. Pour préparer l'abréaction, qui devient alors une « adréaction », le psychanalyste écoute, tandis que le shaman parle. Plus encore : quand les transferts s'organisent, le malade fait parler le psychanalyste, en lui prêtant des sentiments et des intentions supposés ; au contraire, dans l'incantation, le shaman parle pour sa malade. Il l'interroge, et met dans sa bouche des répliques correspondant à l'interprétation de son état dont elle doit se pénétrer :

Ma vue s'est égarée, elle s'est endormie sur le chemin de Muu Puklip ;
c'est Muu Puklip qui est venue à moi. Elle veut prendre mon *nigapurbalele* ;
Muu Nauryaiti est venue à moi. Elle veut s'emparer de mon *nigapurbalele* pour toujours ;
etc. (97-101).

Et cependant, la ressemblance devient encore plus saisissante quand on compare la méthode du shaman avec certaines thérapeutiques d'apparition récente et qui se réclament de la psychanalyse. Déjà, M. Desoille avait souligné, dans ses travaux sur le rêve éveillé, que le trouble psycho-pathologique n'est accessible qu'au langage des symboles. Il parle donc à ses malades par symboles, mais ceux-ci sont encore des métaphores verbales. Dans un travail plus récent, et que nous ne connaissions pas au moment où nous commençons cet article, Mme Secheyaye va beaucoup plus loin¹, et il nous semble que

1) M. A. SECHÉHAYE, *La Réalisation symbolique* (Supplément n° 12 de la *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*), Berne, 1947.

les résultats sensationnels qu'elle a obtenus, dans le traitement d'un cas de schizophrénie considéré comme incurable, confirment pleinement les vues précédentes sur les rapports de la psychanalyse et du shamanisme. Car Mme Sechehaye s'est aperçue que le discours, aussi symbolique qu'il puisse être, se heurtait encore à la barrière du conscient, et qu'elle ne pouvait atteindre les complexes trop profondément enfouis que par des actes. Ainsi, pour résoudre un complexe de sevrage, la psychanalyste doit assumer une position maternelle, réalisée, non par une reproduction littérale de la conduite correspondante, mais, si l'on peut dire, à coups d'actes discontinus, dont chacun symbolise un élément fondamental de cette situation : par exemple, la mise en contact de la joue de la malade avec le sein de la psychanalyste. La charge symbolique de tels actes rend ceux-ci propres à constituer un langage : en vérité, le médecin dialogue avec son sujet, non par la parole, mais par des opérations concrètes, véritables rites qui traversent l'écran de la conscience sans rencontrer d'obstacle, pour apporter directement leur message à l'inconscient.

Nous retrouvons donc la notion de manipulation, qui nous avait paru essentielle à l'intelligence de la cure shamanistique, mais dont nous voyons que la définition traditionnelle doit être très élargie : car c'est tantôt une manipulation des idées, et tantôt une manipulation des organes, la condition commune restant qu'elle se fasse à l'aide de symboles, c'est-à-dire d'équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier. Les *gestes* de Mme Sechehaye retentissent sur l'*esprit* inconscient de sa schizophrène comme les *représentations* évoquées par le shaman déterminent une modification des *fonctions* organiques de la parturiente. Le travail est bloqué au début du chant, la délivrance prend place à la fin, et les progrès de l'accouchement se reflètent aux étapes successives du mythe : la première pénétration du vagin par les *nelegan* se fait en file indienne (241), et, comme c'est une ascension, à l'aide des prestigieux chapeaux qui ouvrent et éclairent le passage. Quand vient le retour (qui correspond à

la deuxième phase du mythe, mais à la première phase du processus physiologique, puisqu'il s'agit de faire descendre l'enfant), l'attention se déplace vers leurs pieds : on signale qu'ils ont des souliers (494-496). Au moment où ils envahissent la demeure de Muu, ils ne vont déjà plus en file, mais « quatre par quatre » (388) ; et pour ressortir à l'air libre, ils vont « tous de front » (248). Sans doute, cette transformation des détails du mythe a-t-elle pour but d'éveiller une réaction organique correspondante ; mais la malade ne pourrait se l'approprier sous forme d'expérience, si elle ne s'accompagnait d'un progrès réel de la dilatation. C'est l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations. Et mythe et opérations forment un couple où se retrouve toujours la dualité du malade et du médecin. Dans la cure de la schizophrénie, le médecin accomplit les opérations, et le malade produit son mythe ; dans la cure shamanistique, le médecin fournit le mythe, et le malade accomplit les opérations.

* * *

L'analogie entre les deux méthodes serait plus complète encore si l'on pouvait admettre, comme Freud semble l'avoir suggéré à deux reprises¹, que la description, en termes psychologiques, de la structure des psychoses et des névroses, doive disparaître un jour devant une conception physiologique, ou même bio-chimique. Cette éventualité pourrait être plus proche qu'il ne semble, puisque des recherches suédoises récentes² ont mis en évidence des différences chimiques, portant sur leur richesse respective en polynucléotides, entre les cellules nerveuses de l'individu normal et celles de l'aliéné. Dans cette hypothèse, ou dans toute autre du même type, la cure shamanistique et la cure psychanalytique deviendraient

1) Dans *Au delà du Principe du Plaisir* et dans les *Nouvelles Conférences*, p. 79 et p. 198, respectivement, des éditions anglaises. Cit. par E. KRIS, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, dans *Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell University Press, 1947, p. 244.

2) De Caspersson et Hyden, à l'Institut Karolinska de Stockholm.

rigoureusement semblables : il s'agirait chaque fois d'induire une transformation organique, consistant essentiellement en une réorganisation structurale, en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la structure serait, à l'étage du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation à l'étage du corps. L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette « propriété inductrice » que possèderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie. La métaphore poétique fournit un exemple familier de ce procédé inducteur ; mais son usage courant ne lui permet pas de dépasser le psychique. Nous constatons ainsi la valeur de l'intuition de Rimbaud qu'elle peut aussi servir à changer le monde.

La comparaison avec la psychanalyse nous a permis d'éclairer certains aspects de la cure shamanistique. Il n'est pas certain qu'inversement, l'étude du shamanisme ne soit pas appelée, un jour, à élucider des points restés obscurs de la théorie de Freud. Nous pensons particulièrement à la notion de mythe et à la notion d'inconscient.

On a vu que la seule différence entre les deux méthodes, qui survivrait à la découverte d'un substrat physiologique des névroses, concernerait l'origine du mythe, retrouvé, dans un cas, comme un trésor individuel, et reçu, dans l'autre, de la tradition collective. En fait, beaucoup de psychanalystes se refuseront à admettre que les constellations psychiques qui réapparaissent à la conscience du malade puissent constituer un mythe : ce sont, diront-ils, des événements réels, qu'il est parfois possible de dater et dont l'authenticité est vérifiable par une enquête auprès des parents ou des domestiques¹. Nous ne mettons pas les faits en doute. Ce qu'il convient de se

1) Marie BONAPARTE, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, dans *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 1, New-York, 1945.

demander, c'est si la valeur thérapeutique de la cure tient au caractère réel des situations remémorées, ou si le pouvoir traumatisant de ces situations ne provient pas du fait qu'au moment où elles se présentent, le sujet les expérimente immédiatement sous forme de mythe vécu. Nous entendons par là que le pouvoir traumatisant d'une situation quelconque ne peut pas résulter de ses caractères intrinsèques, mais de l'aptitude de certains événements, surgissant dans un contexte psychologique, historique et social approprié, à induire une cristallisation affective qui se fait dans le moule d'une structure pré-existante. Par rapport à l'événement ou à l'anecdote, ces structures — ou, plus exactement, ces lois de structure — sont vraiment intemporelles. Chez le psychopathe, toute la vie psychique et toutes les expériences ultérieures s'organisent en fonction d'une structure exclusive ou prédominante, sous l'action catalysante du mythe initial ; mais cette structure, et les autres qui, chez lui, sont reléguées à une place subordonnée, se retrouvent chez l'homme normal, primitif ou civilisé. L'ensemble de ces structures formerait ce que nous appelons l'inconscient. Nous verrions ainsi s'évanouir la dernière différence entre la théorie du shamanisme et celle de la psychanalyse. L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique qui fait, de chacun de nous, un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois.

Si cette conception est exacte, il faudra vraisemblablement rétablir, entre inconscient et subconscient, une distinction plus marquée que la psychologie contemporaine ne nous avait habitués à le faire. Car le subconscient, réservoir des souvenirs et des images collectionnés au cours de chaque vie¹, devient

1) Cette définition tant critiquée reprend un sens par la distinction radicale entre subconscient et inconscient.

un simple aspect de la mémoire ; en même temps qu'il affirme sa pérennité, il implique ses limitations, puisque le terme de subconscient se rapporte au fait que les souvenirs, bien que conservés, ne sont pas toujours disponibles. Au contraire, l'inconscient est toujours vide ; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales qui épuisent sa réalité à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait, ainsi, un discours. Comme ces lois sont les mêmes dans toutes les occasions où il exerce son activité, et pour tous les individus, le problème posé au paragraphe précédent peut aisément se résoudre. Le vocabulaire importe moins que la structure. Que le mythe soit recréé par le sujet ou emprunté à la tradition, il ne tire de ses sources, individuelle ou collective (entre lesquelles se produisent constamment des interpénétrations et des échanges) que le matériel d'images qu'il met en œuvre ; mais la structure reste la même, et c'est par elle que la fonction symbolique s'accomplit.

Ajoutons que ces structures ne sont pas seulement les mêmes pour tous, et pour toutes les matières auxquelles s'applique la fonction, mais qu'elles sont, aussi, peu nombreuses, et nous comprendrons pourquoi le monde du symbolisme est infiniment divers par son contenu, mais toujours limité par ses lois. Il y a beaucoup de langues, mais très peu de lois phonologiques, qui valent pour toutes les langues. Un recueil des contes et des mythes connus occuperait une masse imposante de volumes. Mais on peut les réduire à un petit nombre de types simples, mettant en œuvre, derrière la diversité des personnages, quelques fonctions élémentaires ; et les complexes, ces mythes individuels, se ramènent aussi à quelques types

simples, moules où vient se prendre la fluide multiplicité des cas.

Du fait que le shaman ne psychanalyse pas son malade, on peut donc conclure que la recherche du temps perdu, considérée par certains comme la clef de la thérapeutique psychanalytique, n'est qu'une modalité (dont la valeur et les résultats ne sont certes pas négligeables) d'une méthode plus fondamentale, qui doit se définir sans faire appel à l'origine individuelle ou collective du mythe. Car la *forme* mythique prime le *contenu* du récit. C'est, du moins, ce que l'analyse d'un texte indigène nous a paru enseigner. Mais, dans un autre sens, on sait bien que tout mythe est une recherche du temps perdu. Cette forme moderne de la technique shamanistique qu'est la psychanalyse tire donc ses caractères particuliers du fait que, dans la civilisation mécanique, il n'y a plus de place pour le temps mythique qu'en nous-mêmes. De cette constatation, la psychanalyse peut recueillir une confirmation de sa validité, en même temps que l'espoir d'approfondir ses bases théoriques, et de mieux comprendre le mécanisme de son efficacité, par une confrontation de ses méthodes et de ses buts avec ceux de ses grands prédécesseurs : les shamans et les sorciers.

Claude LÉVI-STRAUSS.