

follets allumés par les mouvements libidinaux, les pulsions et les phantasmes de l'inconscient archétypique, non pas seulement celui que JUNG a projeté dans la généalogie même des rêves de l'humanité, mais celui que FREUD a vraiment découvert au fond de l'âme humaine, au niveau de son incorporation dans la sphère eschatologique de ses désirs originels qui est aussi celle de ses fins...

31

## II. – LE STÉRÉOTYPE MAGICO-ANIMISTE LE SHAMAN ET LA TRANSE THAUMATURGIQUE

Comme l'a souligné Géza ROHEIM (1930), l'organisation de la vie sociale paraît orientée vers la guérison des maux de l'humanité. Et, effectivement, de la magie, de l'animisme, du totémisme qui structurent les formes – toutes les formes, mais plus particulièrement les formes élémentaires ou archaïques – de la société, rien ne peut être dit qui n'énonce l'idéal qui unit, qui relie les sociétés pour en faire la cause et l'effet d'une solidarité immanente dont la lutte contre le mal et la maladie constitue la finalité primordiale. De plus, nous devons souligner par avance une autre forme universelle de la pensée et de l'action magico-animiste, c'est sa perpétuelle référence au rêve pour autant que, manifestation de l'inconscient, elle emprunte à ses processus primaires ses modalités de production et ses procédés de connaissance. Tout est rêve en effet dans une conception du monde qui se situe soit *en deçà*, soit *au-delà* de la réalité « objective » qu'elle récuse ou dénie. Et c'est bien dans l'atmosphère de ce rêve perpétuel semblable à celui de l'enfance, que naissent, vivent et meurent les formes mythiques et imaginaires de cette manière d'être au monde magique où seuls flottent les phantasmes dans leur pénombre symbolique. L'univers archaïque est crépusculaire, et c'est dans la lumière, à peine à son aurore ou déjà éteinte, que se déroulent la liturgie, les rites, les cérémonies, les miracles, les simulacres de cette fantasmagorie.

Essayons d'en restituer ici l'esthétique, la dramatique, la théâtralité, mais aussi peut-être la poésie, qui apparaissent sur la scène de la transe thaumaturgique du shaman, dans l'acte tragi-comique de sa merveilleuse thaumaturgie.

Le *Shaman* et le *Shamanisme*<sup>3</sup> sont des types idéaux, des entités exemplaires de l'anthropologie magico-animiste qui investit l'homme et ses institutions d'un pouvoir surnaturel « tiré de son commerce avec les esprits ». Personnage sacré et secret, le Shaman accomplit dans son groupe et à son service des miracles, distribue scandaleusement la justice de la grâce et de la punition et concentre dans ses dons prodigieux la toute-puissance d'un Bien et d'un Mal laissés à son absolue disposition. C'est de la steppe de l'Asie centrale du Tibet ou plus septentrionale de la Sibérie et de la Mandchourie – plus particulièrement, dit-on, au carrefour

---

3. Nous écrivons *Shaman* et *Shamanisme* et non Chaman et Chamanisme comme l'écrivent quelques auteurs français, selon l'écriture la plus généralement adoptée en sociologie internationale.

indo-aryen des langues turques, mongoles et toungouses (R. von NEBESKY-WOJKOWITZ ; V. DIOSZEGI, H. HOFFMANN, K. JETTMAR, etc.) – que s'est élevée l'image en quelque sorte sauvage et tellurique de cette fonction fabuleuse qu'assume la transe shamanistique. Même si c'est à l'ombre des grandes religions (Manichéisme, Bouddhisme), nous assure H. HOFFMANN, que ces « bardes » dans le bruit sec des roulements de tambour profèrent leurs oracles ou président aux rites et cérémoniaux du « voyage des esprits », c'est toujours au service d'impératifs religieux propres à l'espace géographique et culturel de ces peuples de chasseurs qu'ils accomplissent leur mission. Tel est en effet le vieux shamanisme (le « *tibetischen Altertum* ») qui se serait enraciné initialement et spécifiquement plus au nord (Mongolie) dans les ethnies altaïques des Toungouzes (Lamoutes, Orotches, Goldes, etc.). C'est à cette image essentiellement archétypique que l'on pense quand on parle aux Shamans. À ces Shamans mongolo-sibériens qui sont apparus dans l'histoire occidentale par les récits des Cosaques de Pierre-le-Grand et dont la dénomination aurait une étymologie turco-mongole (BANZARON) et non pas sanscrite (RÉMUSAT, MAX MULLER, etc.). Quoi qu'il en soit de ces controverses et recherches (cf. les travaux que nous venons de citer, l'ouvrage de Marcelle BOUTEILLER, le livre de M. ELIADE, le chapitre IX de *L'Anthropologie structurale* de Cl. LÉVI-STRAUSS, etc.), l'essentiel du sens véhiculé par ces mots (Shaman, Shamanisme) devenus à leur tour magiques est de désigner et d'illustrer l'image du grand Magicien Sorcier Guérisseur.

On comprend que, dès lors, la logique du sens ayant largement débordé le cadre historique et géographique, le Shaman et le Shamanisme soient devenus une sorte de prototype de thaumaturgie, de grand Magicien qui commande à la vie, à la mort, à la maladie. De telle sorte que les études sur le Shaman et le Shamanisme que tant de sociologues ont prodiguées depuis un siècle, décrivent les prodiges, la liturgie, les doses et les techniques magiques des Shamans qui exercent leur pouvoir de divination et de guérison dans les formes de sociétés les plus diverses. Mais pour le moment, c'est le radical commun de toutes ces formes de Shamanisme que nous allons décrire comme la forme la plus archaïque et la plus typique de la Magie – noire ou blanche – qui prend en charge les maux de l'humanité, grâce au pouvoir mirobolant de ses Shamans-Magiciens.

L'approche de l'homme victime du mal, dit malade pour exiger le secours prestigieux du Shaman tout-puissant, cette approche, avant celle du regard, est celle d'une vision pré-extatique, d'une divination qui, déjà, répond à un rappel muet du groupe ou de la plainte de celui qui, décharné, misérable, honteux et purulent, va être l'objet de la cérémonie thaumaturgique. L'appel qui rassemble ou oriente cette liturgie dans sa préface est comme une première participation de l'esprit du Shaman et de celui qui va prendre possession du possédé. Déjà il laisse son propre esprit aller à la rencontre des autres esprits auxiliaires, coadjuteurs ou protecteurs ; des signes apparaissent dans l'ombre des choses de la nature (le vent, les bruissements de la forêt, le croisement insolite d'un vol d'oiseaux avec une rangée d'arbres) ou dans les gestes, les attitudes, les paroles du milieu humain (le regard d'un vieillard posé sur un nouveau-né, l'odeur des

excréments ou des menstrues d'une femme, l'insolite hoquet d'un moribond, le salut trois fois répété qu'un garçon adresse au rocher des morts, la mastication d'une racine de bouleau, la déchirure d'un vêtement rouge, les cris ou les chants ou encore les pleurs ou les murmures de ceux qui reviennent du fleuve). Comme un bruissement qui s'élève du monde magique des esprits, des ancêtres, des animaux ou des arbres sacrés, les signes se dévoilent en s'ordonnant dans l'esprit tout-puissant du Shaman aux images de rêve prémonitoires, à la vision de plus en plus prophétique des objets, des scènes, des souvenirs ou des émotions qui forment le premier tissu onirique de cette initiale incantation. Celle-ci naît avec les mouvements rituels des premiers stades de la technique extatique, c'est-à-dire dans l'attention, dans le rêve dirigé, vers ce qui doit apparaître et a à se nommer, étant d'abord rebelle à sa découverte et farouchement occulte dans l'ombre impénétrable des secrets de la nuit. Des présages et parfois déjà des fragments d'oracles, des paroles sacrées, des exercices qui dessinent dans les gestes, les mouvements, la mimique, l'énoncé balbutiant d'un discours qui se prépare dans l'antéphase du cérémonial où le verbe va et doit éclater dans le feu d'artifice rituel.

Ainsi préparé par la finalité même de l'exorcisme quand les péripéties se trament dès que se distribuent les cartes de cette partie dont il dispose l'ordonnance, le Shaman entre en jeu, c'est-à-dire en transe. La transe qui est essentiellement, selon les vieux rites tibéto-sibériens ou sibériens, la migration de l'esprit, sa désincarnation, Elle est, en effet, comme un vol hors des apparences profanes de la vaine et triviale réalité, une prodigieuse lévitation, un merveilleux voyage, une ascension de l'âme qui s'élève dans la verticalité du monde surnaturel et parcourt l'infinie horizontalité des espaces sacrés. C'est bien vers cette miraculeuse émigration que s'élance maintenant l'esprit du Shaman. Plutôt d'ailleurs que de bondir à la poursuite de l'esprit maléfique qu'il entend chasser, il préfère s'abandonner à la pesanteur magique d'une antimatière où règnent les esprits jusqu'à se perdre dans ses profondeurs abyssales, comme pour mieux se retrouver, pour mieux tomber dans la miraculeuse chute de l'extase. Et c'est par le balancement lent et profond, à la mesure même du rythme d'une solennelle et sûre pénétration dans les couches subliminales de la communication mystique, de la participation fusionnelle, que le Shaman doucement bercé par son rêve naissant endort le démon de sa vigilance pour se livrer aux forces magnétiques et telluriques qui animent le sommeil de l'esprit lorsque, se fermant aux formes des objets, il s'ouvre à la lumière de ce grand soleil qui respandit dans le royaume des ténèbres, de ces ombres lumineuses que sont les esprits. Par là le « grand Sirner » entre dans le *ravissement*<sup>4</sup>, dans la voie charismatique de la rencontre avec les esprits bienfaisants pour chasser le mauvais

---

4. *L'Ergriffenheit* disent les Allemands, en opposant cet état de grâce à la *Besessenheit* ou état de possession (cf. ZUTT, 1972, et particulièrement les contributions de W. R. MÜHLMAN et de Helmut HOFFMANN à ce *Symposium de Homburg*, mai 1968).

esprit. L'extase est comme la préface silencieuse à l'action exorciste. Elle rassemble autour de son silence et de sa méditation tous ceux qui entrent dans le cercle magique dont le malade occupe le centre. Ils y entrent avec les murmures, les bruissements, les gestes, les mélopées, les paroles qui engagent leur participation aux premiers sons du tambour. Ce tambour que le Shaman lui-même a fabriqué dans le bois de bouleau. C'est lui qui va rassembler et conduire par ses salves et le rythme de ses battements le cérémonial maintenant engagé. C'est lui aussi qui par la rapidité progressive et l'intensité redoublée de ses roulements va donner le signal d'ouvrir le rideau sur la scène de l'action, et, au son de sa batterie endiablée couvrant la grêle cadence des sifflets et des grelots, l'entraîner jusqu'à son dernier accomplissement. La transe collective s'oriente au fur et à mesure qu'au travers des mots et déjà des cris et des chants alternés, des incantations et des gémissements, des pleurs et des rires convulsifs, des adjurations et des injures, des injonctions et des prières, progresse la quête du mauvais esprit, et enfin la figure du mal dans et par les formules magiques de paroles sacramentelles, de récits divinatoires, de propitiations, évocations légendaires, héroïques ou funèbres, d'ancêtres et d'événements évanescents. La manifestation, l'épiphanie du Mal personnifié et enfin nommé, se situe dans l'axe de cette recherche trépidante, de cette danse de mort où doit succomber l'esprit du mal. De ce mal d'abord approché et domestiqué par les attouchements et les manipulations du corps du malade, puis saisi dans sa surnaturalité symbolique par les imprécations, supplications, menaces et prophéties qui gonflent un discours tout à la fois multiple, métaphorique et ésotérique. Le mystère se déchire dans les accents tonitruants et la mosaïque bariolée, haute en couleur, de ce carnaval tragi-comique. Le halètement, la frénésie, les contorsions, le tintamarre, les gesticulations forcenées, les grimaces et les acrobaties, rythmés par le tonnerre grandissant des roulements du tambour, atteignent leur paroxysme d'emphase, d'hyperbole et de caricaturale exaltation. Tout alors devient magique, participe à la catégorie du sacré : les oripeaux, les dérisoires ornements, les objets-fétiches, talismans, gris-gris, amulettes, les branches desséchées, des touffes de cheveux, des cailloux, une aile de papillon, les pattes d'une oie, les crottes d'une chèvre, tout le bazar « surréaliste » de cette pacotille d'ingrédients, d'objets, de parties ou liquides organiques arrachés par son morcellement au corps divisé et redistribué à l'infini dans le temps et l'espace, tout ce bric-à-brac infantile de cette explosive liturgie accumule les signes sacramentels portés à leur plus extrême puissance par l'exaltation collective parvenue à son comble. C'est alors qu'apparaissent les rites archétypiques des tabous et des mythes.

L'orgie mystico-magique reproduit les chutes, les fuites, la naissance et la mort, le massacre, les victoires, les vols et les dégradations des héros du clan perçus et perceptibles seulement dans la fantasmagorie de leurs exploits légendaires, terrifiants ou merveilleux. Mais c'est plus spécialement le sacrifice totémique qui

insère ses images sanglantes, répugnantes ou grotesques sur la scène de ce massacre symbolique. Le sacrifice d'un animal réalise le plus souvent les horribles tortures et la consommation terminale, la terrible descente à l'enfer de la plus commotionnante réalité, celle du Mal, du Sang, de la Souffrance et de la Mort.

La guérison miraculeuse ne s'accomplit que dans et par cet orgasme<sup>5</sup> qui, au comble d'une frénésie inépuisable, aboutit à l'expulsion ou à l'évaporation du mauvais esprit, c'est-à-dire au salut et plutôt à la renaissance du malade, le Shaman dont la succion d'abord réelle, puis symbolique – par l'appareil magique même de son exorcisme – enfin parvient à extraire le mal dont il crache les symboles sanguinolents (ver de terre trituré, queue de lézard, scorpion écrasé, etc.), le Shaman, jamais fatigué et rendu insensible au spectacle même qu'il engendre comme aux prodigieuses émotions qu'il suscite, triomphe enfin quand est prescrite par le groupe lui-même la fin de cette transe thaumaturgique, de cette danse de Mort, de cette danse de Feu.

C'est effectivement au Feu, au mythe de son ardente puissance de purification, à l'incandescence dévorante de son pouvoir de destruction, c'est au Feu qui consomme ses aliments jusqu'à ce qu'ils se consomment en cendres, au Feu destructeur et générateur, au Feu de la toute-puissance prométhéenne, c'est au Feu que le Shaman dans et par son incombustibilité absolue, commande quand, pour délivrer du mal, son propre génie le métamorphose en flamme sacrée.

La dramaturgie exorciste que nous venons de décrire nous renvoie à un spectacle, un « scénario » dont nous avons essayé de recomposer les émotions, les couleurs, le rythme lancinant et grandissant, le rituel tragi-comique. Ce drame théâtral de haute couleur traverse des courants émotionnels intenses, d'attitudes passionnelles et jeux enfantins, de paroxysmes de violence, de scènes. Ce tableau d'une grande « hystérie » collective se prête tout naturellement à la description anecdotique. Que ce soit dans les bas-reliefs antiques, les récits poétiques, les textes légendaires ou sacrés, ces danses de la possession, toutes ces configurations de l'ivresse magique partagée et multipliée par la participation collective de l'âme du groupe, ces rites, sont reproduits à l'infini. Mais comme ils s'imposent par leur structure même comme une sorte d'archétype auquel les variétés ethnoculturelles n'ajoutent que des variations pour ainsi dire « folkloriques », on peut se demander si pour la comprendre, comme nous essayons de le faire ici, la magie noire ou blanche des grands exercices de cette démoniaque comédie doit faire l'objet seulement d'observations, de descriptions, de récits de cette mascarade, où s'accumulent les détails burlesques ou pittoresques destinés à illustrer un spectacle enfantin ou les jeux du cirque.

5. Il paraît assez remarquable que l'excitation sexuelle, même si elle apparaît souvent dans les configurations érotiques de ces rites n'y soit présente que par son absence et sa disparition radicalement prescrite par la valeur du tabou qui la frappe, comme elle ne transparait, dans le rêve, que travestie...

Il est certainement plus intéressant de faire comme tant d'anthropologues modernes (depuis TAYLOR, FRAZER et DURKHEIM jusqu'à LÉVI-STRAUSS) une analyse plus profonde et proprement structurale du mythe représenté et vécu dans cette grande cérémonie de la guérison imaginaire.

Il ne fait de doute, bien sûr et d'abord, que la grande transe shamanique, festival de l'art poétique de la magie, est comme un rêve. Et seulement comme un rêve puisqu'elle met en jeu les forces dites surnaturelles par les protagonistes et magiques ou culturelles par les observateurs, à l'exclusion des forces naturelles qui constituent la réalité objective à laquelle – ne perdons pas le fil des réflexions qui font l'objet de ce chapitre – la pathologie participe, mais dans un sens bien différent, à la participation magico-animique au « *mana* »... Dire par conséquent que la cérémonie shamanique envisagée ici dans sa *stéréotypie* fondamentale est de l'ordre de l'imaginaire, c'est tout simplement la reconnaître pour ce qu'elle est : une manifestation du noyau archaïque éidétique de la « nature » humaine, au niveau où précisément cette nature cesse d'être corporelle pour se réfléchir dans l'ordre symbolique et constituer le premier développement psychique de chaque homme ou de toute l'humanité. De telle sorte que nous devons souligner ici l'apparition de ce qui fera le leitmotiv de cet ouvrage : la divergence fondamentale de la voie centripète de la connaissance du sacré et de la voie centrifuge de la connaissance objective. À cet égard, l'expérience magico-animique de la « possession » et de la « dépossession » qui est l'apanage du Shaman est à l'antipode de l'expérience du savoir scientifique. Elle consacre le mal moral et surnaturel en excluant la maladie physique et naturelle. Par là même elle substitue la mythologie à la pathologie, telle que celle-ci va être au cours des siècles si difficilement mais si solidement établie par les progrès du savoir médical. Rien de plus significatif et de plus profond que ce que Cl. LÉVI-STRAUSS a écrit (*Anthropologie structurale*, chap. IX) sur le sorcier et sa Magie. La cérémonie shamanique est une technique magique solennelle où entrent en jeu l'expérience du Shaman lui-même porteur et représentant des forces de l'esprit, l'expérience du malade et l'expérience des *socii* qui participent à la cure. « Ces éléments, écrit LÉVI-STRAUSS (p. 197) sont indissociables. Mais on voit qu'ils s'organisent autour de deux pôles formés l'un par l'expérience intime du Shaman, l'autre par le consensus collectif ». Ce qui constitue le noyau phénoménologique de la manière d'être au monde de la magie culminant dans cette liturgie thaumaturgique, c'est en effet que le malade n'existe que dans la négation de la maladie. Autrement dit, que pris entre le discours magique du Shaman et les croyances magiques de groupe, il n'est qu'une sorte de lieu géométrique et abstrait de la rencontre des esprits dans ce champ opérationnel absolument et entièrement magique. Il s'agit dans cette « opération » non pas de guérir une maladie ou un malade, mais d'échanger les valeurs du bien et du mal qui circulent dans le groupe animé par les esprits bénéfiques et maléfiqes.

D'où une troisième caractéristique existentielle de l'exercice omnipotent du Mage. Le grand Officiant, le Shaman, est tout à la fois ou tour à tour l'incarnation du Bien et du Mal. Il est, en tant que personnage tout-puissant, au-dessus de la contradiction, L'affirmation de son pouvoir dépasse en effet les termes de la négation réciproque du Bien et du Mal. Tantôt dans l'extase charismatique de son ravissement il devient l'ange du salut, tantôt possédé lui-même par la force du mauvais esprit il peut le retirer de l'Autre, ou au contraire le lui imposer. Il est, en effet, de l'essence du Shaman de pouvoir guérir du mal comme de pouvoir l'infliger. Cette double fonction communique à l'ensemble du rituel magique (Magie noire et Magie blanche) une sorte d'ambiguïté qui s'étend au sujet qui est l'objet de l'exorcisme et aux participants qui prolongent, provoquent et multiplient l'action du Shaman. Le sujet somme toute occasionnel, indifférent et en quelque sorte transparent de cette grande expérience de magie est lui-même et en même temps objet d'idolâtrie et de commisération et objet de terreur et d'aversion, somme toute un « tabou ». L'évolution du rituel magique porte la marque de cette contradiction dans les conduites et les paroles de sacrilège ou de blasphème qui alternent avec les incantations et les sortilèges. Quant au groupe lui-même il est, lui aussi, constamment divisé ou ambivalent entre des rôles contradictoires, celui de l'alliance sacrée qui prescrit d'emprunter les masques du divin et bon Shaman, et celui du combat contre le démon qui rend bénéfiques les vociférations et menaces contre l'esprit ennemi. Le tumulte de ces chants, de ces danses, de ces orgiaques convulsions est fait de la contradiction interne impliquée dans le partage magique du monde des esprits.

Enfin – et comme pour mieux saisir le sens et la nécessité de la transition avec les « formes élémentaires » de la vie religieuse – disons que c'est le mythe qui, souverainement, s'introduit dans les paroles, les gestes et les contorsions des acteurs de cette « grand'messe » magique. C'est en effet par là que s'énoncent les fables et les légendes des cosmogonies, des fabuleuses naissances, des éternels retours, des chutes dans l'enfer et des combats triomphants contre la Mort, ou encore des Héros et des Dieux dont les histoires « anhistoriques » de transformations monstrueuses, de sacrilèges, de meurtres et d'incestes remplissent du fracas de leurs passions l'espace de leur éternité et le temps de leurs métamorphoses. Ce sont ces « mythes » qui apparaissent et véhiculent le sens des rites de remémoration, de reproduction, de transgression ou de migrations qui sont comme les « voyages » des esprits captés dans la transe thaumaturgique qui leur emprunte ses dimensions cosmiques, celles-là mêmes qui confèrent à toutes ces « cures » une même valeur, celle d'une poétique de ces grandes partitions d'orchestre (comme dit encore Cl. LÉVI-STRAUSS) composées, chantées et jouées comme un grand mystère, sinon comme un grand opéra.

— Le *Shaman* apparaît donc hiératique dans l'exercice de ses dons de vision,

de prophétie, de toute-puissance et de salut dans la liturgie – stéréotypée – que nous venons de décrire dans l'image composite que nous avons tirée d'un grand nombre de descriptions et de récits, Mais le Shaman qui est-il ? On dit – nous disons – au masculin *le* Shaman. Mais le sorcier-shaman peut être aussi une sorcière (cf. M. BOUTELLER, pp. 37-42). Il existe même des clans où la fonction de Shaman est exclusivement réservée au sexe féminin. Disons à ce sujet aussi que parmi les singularités qui, nous allons le voir, caractérisent l'être ou le devenir shaman, figurent l'homosexualité, la double ou contre nature homme-femme constituant une sorte de surnature propice aux dons shamaniques. Quel que soit son sexe, comment devient-il (ou elle) par sa vocation ou son élection, postulant initié, consacré, le Mage et le Prêtre de cette religion ? Le miracle qu'il représente et que, dans la « cure » exorciste, il accomplit, ce miracle est immanent au monde des valeurs magiques qui constituent les formes élémentaires de la vie religieuse. Le Shaman est lui-même et, avec lui ses dons et son art de guérir, comme l'indice, le *mot-clé* de la syntaxe magique qui forme le tissu des croyances de la tribu, l'ordre moral et légal de son statut, de sa conception animiste du monde. Le Shaman naît de ce monde qui, à son tour, naît de lui, dans une fatale réverbération qui rive à leur rêve « les sociétés primitives » dominées par la phraséologie de leur mythologie, comme l'enfant l'est par l'ordre symbolique de ses premiers balbutiements. Société primitive et in-fans étant en effet voués à ne proférer, comme le Shaman, que les mots dont la puissance, l'ensorcellement, le charme incantatoire et le prestigieux prodige, forment les choses en les sacralsant.

Le don, la vocation, la formation, le rôle social du Shaman ont fait l'objet depuis le récit des Cosaques au temps de Pierre-le-Grand jusqu'aux études pré-historiques des socio-anthropologues modernes<sup>6</sup> d'innombrables descriptions et informations des voyageurs, explorateurs, historiciens et sociologues. Voici ce que l'on peut en retenir pour camper le personnage du Shaman dans son milieu culturel et sa fonction sociale.

Le Shaman peut tout d'abord être considéré ou se considérer lui-même comme tel par don surnaturel, sorte d'héritage spirituel ou divin. Soit qu'il ait hérité de ses dons de son Père ou de quelque défunt de sa proche parenté qui l'engendre et désormais devient son « protecteur » par l'image et l'idéal d'identification que consacre cette généalogie magico-animiste, soit qu'éclatent avec évidence des qualités de divination, des facultés de performances insolites ou des exploits prodigieux qu'il peut accomplir. C'est ainsi que les signes de cette révélation de la toute-puissance magique sont ceux d'un pouvoir infini et en nombre infini (songes prémonitoires, maîtrise des dangers, résister à la chute d'une falaise ou de la cime d'un arbre, à la morsure des serpents ou du feu, phénomènes de mort apparente

---

6. Cf. Bibliographie en fin de chapitre p. 83-86

ou de clairvoyance, etc.). Des comportements insolites (disparition dans les forêts, mutisme, jeûnes, etc.), d'étranges prouesses (comprendre des langues étrangères, découvrir les voleurs à l'aide d'un miroir, lévitation, etc.), des miracles, ses oracles, etc... le signalent comme un être singulier et mystérieux.

Souvent le candidat-Shaman ressent lui-même sa vocation comme une épreuve, une série de tests auxquels il doit satisfaire. C'est la « quête des pouvoirs », c'est-à-dire la suite des entraînements et exercices d'initiation destinés à cultiver ses dons, à développer son pouvoir magique. Les exercices spirituels les plus souvent requis sont : méditation, jeûne, visions extatiques, recherche de phénomènes paranormaux, de perception extra-sensorielle de communication et d'illuminations, expériences de prodigieuse mémoire, de langage ésotérique, pratiques divinatoires par les rêves ou le déchiffrement de signes dans la nature, les physiologies, les fonctions de produits organiques, animaux, etc. C'est dans la lignée d'une ascèse parfois douloureuse (ou masochiste) que s'ordonnent ces épreuves, et parfois ces flagellations mentales où le jeûne, l'usage de certaines substances toxiques (généralement végétales, feuilles, fleurs, graines), l'oraison, le silence et le détachement du monde extérieur jouent un grand rôle pour l'édification du personnage. À cet égard, les expériences mystiques de mortification trouvent une sorte de méthode exemplaire dans la recherche de la dessiccation, d'un dépouillement qui va jusqu'à détacher l'esprit de toute chair, jusqu'à l'os... On le voit, ces modalités de prise de pouvoir magique par le Shaman sont multiples. Si chez les Tibétains, Esquimaux, Mongoliens ou Sibériens (G. W. KSENOFONTOV, H. HOFFMANN, etc.) elles se rencontrent dans leur plus « authentique » pureté ou simplicité, il y a lieu de noter avec M. ELIADE leur remarquable « pattern » de constance : leur structure est toujours la même et leur symbolisme initiatique constant. C'est en effet dans une sorte de chemin de la Passion que se produit cette création initiatrice, cette naissance au monde de la toute-puissance magique. Ce pouvoir péniblement acquis ou miraculeusement octroyé fait du Shaman un être surnaturel, un magicien *capable d'entrer en transe*. Cette capacité, cette faculté définissent en effet son pouvoir charismatique. Celui-ci ne s'exerce que dans certaines conditions (retraite, commerce magique avec les esprits, offrandes, sacrifices, etc.) de préparation qui reproduisent les rites d'initiation. La transe et son rituel sont comme les attributs sacrés de son pouvoir. Il s'y abandonne, consent à y accéder ou en impose l'exercice que dans les occasions où, comme la grâce (sa surnaturalité charismatique), l'« efficace »<sup>7</sup> de son *extase* est requise par les exigences du service qu'il doit au groupe, au clan ou à la tribu.

Un caractère essentiel du shamanisme est en effet la fonction qu'exerce le Shaman au service de la société culturelle dont il est l'émanation spirituelle, une

---

7. « Efficace » employé ici substantivement.

sorte d'incarnation du « mana ». Le Shaman a essentiellement une fonction sociale : il est appelé (non seulement désigné, mais réclaté) pour être le sauveur des situations limites : catastrophes, menaces, maladies – mais aussi, plus modestement, il doit dénouer les drames magiques que peuvent causer dans le groupe le soupçon, le vol, le sacrilège, les tentatives de meurtre ou de rapt. Le Shaman, en tant que « *medicineman* », est le plus souvent guérisseur. Sans doute est-il aussi « faiseur de pluie », ou associé aux dangers que représentent éventuellement et selon les conditions socio écologiques, les ours, les serpents ; est-il conjurateur des maux que ces animaux totémiques peuvent engendrer, mais sa principale fonction est de guérir. Soit qu'il use de procédés magiques (gestes, paroles, attouchements, suction) pour cicatriser les blessures, neutraliser les morsures de serpent, réduire les fractures, soit qu'il entre en transe et en tout cas dans la participation avec les esprits et spécialement celui qui est son propre protecteur, le Shaman est un thaumaturge, un mythe en action. Et cela aussi bien quand il se présente comme un prestidigitateur prodigieux ou comme un jongleur capable de stupéfiantes acrobaties, ou que jouant le rôle d'un Mage en communication avec les ancêtres ou des divinités, il soit la manifestation même de la puissance des esprits qui animent le groupe socio-culturel.

Cette interdépendance du Shaman et du monde des esprits dont les actions, les passions, les antagonismes circulent dans la structure magique des représentations collectives inconscientes, emprunte encore une physionomie particulière en se révélant dans le secret, dans l'hermétisme même des rapports magiques qu'ils soutiennent entre eux. Le Shaman, qu'il vive dans l'aire sinotibétaine ou dans l'aire indo-européenne ou dans quelqu'autre que ce soit, appartient à un cercle fermé, à une société secrète. Ses rites, ses techniques, son langage même sont fondamentalement *ésotériques*. Telle est la magie noire avec ses orgies de stupre et de sang, ses sabbats de sorcellerie meurtrière pouvant aller jusqu'aux sacrifices humains. La participation du Shaman à la société représente l'affiliation à cette société secrète que, dans sa structure latente, recèle toute société : les arcanes mystérieuses de ce qui pour être plus merveilleusement ou magiquement la propriété de la tribu est secret et doit demeurer interdit. Et c'est effectivement à ce niveau ténébreux que se lient les figures, les tropes métaphoriques d'un discours qui consacre dans et par son secret et qui doit, pour être sacré, rester non dit, maudit et interdit : les mots étant alors devenus les choses explosives dont les charge leur redoutable et absolu secret. C'est en effet un secret, le mystère même des relations qui unissent, partagent ou excluent les diverses parties du tissu social, l'indicible de la relation dialectique entre le mythe et le rituel (Cl. LÉVI-STRAUSS) qui, constituant l'essence sacrée du groupe, demeurent ensevelies et improbables jusque dans les formules mêmes d'un symbolisme qui les enveloppe, là où s'énonce le terrible pouvoir des mots.

Le personnage du Shaman, son rôle, la singularité de son existence, les excentricités et exploits de sa fonction sociale, les manifestations exceptionnelles de ses qualités et, pour tout dire, les « anomalies » de son caractère et de ses dons peuvent imposer l'idée qu'il est lui-même « malade ». Et c'est bien ainsi, en effet, que certains « anthropologues » l'ont considéré. Ceci doit retenir tout spécialement notre attention au moment même où nous tentons de capter le premier objet de la pathologie (bien avant de saisir l'apparition de l'objet de la psychiatrie). Car, bien sûr, dans ces structures socioculturelles dominées par les croyances magico-animiques, il n'est pas, il ne peut pas être question de considérer la magie comme une maladie, puisque c'est l'idée inverse qui impose l'évidence inverse : le mal [comme champ anthropologique] est l'effet de la magie. Ce n'est donc qu'« après coup » et à la conscience réflexive du savant médecin ou sociologue que peut se poser cette question : les Shamans sont-ils des malades, et plus particulièrement des malades atteints de troubles psychopathologiques ?

Convulsions, trances, rituels, excentricités de comportement, inversion sexuelle, tics, etc... tous les traits physiognomoniques du personnage « shaman », tout ce qui le désigne comme « hors du commun » ou comme génie le propose comme fou.

D'anciens anthropologues, KRIVOSHAPIN (1861), BOGORAZ (1910), CZAPLICKA (1914) cités par M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, 1957, pp. 102-105, mais plus récemment encore A. L. KROEBER (1952), Ralph LINTON (1956), W. LA BARRE (1967) cités par G. DEVEREUX, 1970, pp.13-31, ont soutenu le caractère manifestement « psychopathologique » des Shamans. Ake OHLMARKS (1939) a même prétendu que le shamanisme arctique, c'est-à-dire d'après lui sa forme originale, serait une conséquence pathologique du froid excessif dont la transe hystérique, le « *meryak* » serait l'effet (hystérie arctique), confirmant ainsi les idées de G. A. WILKENS (1887) sur la nature pathologique du shamanisme indonésien. G. DEVEREUX (1970) a repris à son compte, après ou avant une discussion à vrai dire assez embarrassée (pp. 1 à 83), cette idée contre laquelle pourtant se sont élevés M. E. OPLER (1936), E. H. ACKERKNECHT (1941), M. ELIADE (1951), M. BOUTEILLER (1950), et plus récemment H. HOFFMANN (1968). Les récits d'observateurs les plus sérieux des formes survivantes de l'institution shamanique dans de nombreux groupes socio-culturels permettent, en effet, d'assurer qu'un grand nombre de ces Shamans, en dehors de leurs extases ou de l'exercice de leurs dons sacrés, se conduisent normalement.

Tout ce que nous venons d'exposer à la suite des observations, recherches et analyses des rapports de la fonction du Shaman et de la société archaïque ou magicoanimiste qu'il représente, rend vaine la thèse qui entend faire du Shaman un malade pour ainsi dire par définition.

Par définition, en effet, il ne l'est pas, tout au contraire; car il est membre d'un groupe culturel régi par une institution normative, et conforme à cette normativité. Que celle-ci se définisse précisément par une distribution des rôles et des fonctions

(traditionnelle ou verbale certes, mais en cela plus absolue encore que dans une légalité institutionnelle) attribuant des postes exceptionnels dans la structure sociale ou qu'elle laisse chaque individu par adhésion facultative et plus ou moins active aux croyances du groupe transgresser ou au contraire s'intégrer aux impératifs de représentations collectives, dans les deux cas le Shaman naît et se constitue dans et par la normativité du groupe, il le représente, il le signifie justement comme l'emblème même du totem, en s'instaurant comme valeur sacrée et tabou. Dans une telle structure socio-culturelle saturée de règles, d'interdits et de croyances « prélogiques », ou plus simplement magiques, il n'y a pas de place (ou il y a un minimum de place) pour la notion de maladie, en tant qu'elle désigne une pathologie naturelle. À cet égard il est remarquable – et à certains égards assez piquant<sup>8</sup> – d'observer que dans l'atmosphère surnaturelle que respirent les hommes vivant dans ce type de société « archaïque » (celle de la « horde primitive », des clans et des tribus « sauvages » ou « préhistoriques »), les sorciers, les guérisseurs, les shamans, tout à la fois participant du dieu et du prêtre, ne peuvent être considérés comme « malades » (par un jugement critique ou diagnostique porté du dehors de l'institution ou historiquement et logiquement après sa disparition) sans être assimilés du même coup aux patients qu'ils « guérissent ». Tant il est vrai que dans ce système de valeurs magiques il n'y a pas de place ni pour la « maladie naturelle » du Shaman, ni pour la maladie naturelle du patient, ou ce qui revient au même, tous les hommes qui composent la réalité du groupe ethnique ou culturel étant également justiciables d'un même statut moral, celui du mal et du maléfice et non pas de celui de maladie.

Reste évidemment que si dans le type de société archaïque il n'y a de place pour le concept de maladie appliqué naturellement à tel ou tel individu (Shaman ou patient objet de ses soins), l'évolution même de la culture, de la société et du savoir médical – dont nous tentons de saisir le développement en validant le concept de maladie naturelle – permet de poser la question de la maladie naturelle de l'un ou de l'autre, ou des deux ou d'aucun d'eux. Car la notion de maladie naturelle au contraire de la conception magique de la possession par les mauvais esprits, au lieu de réduire nécessairement tous les *socii* au même niveau du mal, de l'inexorable lutte morale du bien et du mal, en limitant les frontières naturelles de la maladie, permet et même prescrit de diagnostiquer ceux qui dans le groupe sont malades (naturellement malades) et ceux qui ne le sont pas.

---

8. Le piquant de la chose – de la « chose freudienne » sur laquelle nous reviendrons souvent et inlassablement dans la deuxième partie de cet ouvrage – le piquant est qu'effectivement la fonction du Shaman, sa « maladie », sa propre guérison, sa technique de guérison du patient nous renvoient dans les « temps modernes » à la fonction du mage-psychanalyste, à son analyse personnelle de malade inconscient, à son analyse libératrice qui seule, lui confère le pouvoir d'exorciser par l'exercice magique du verbe ... (On doit lire à cet égard les réflexions de Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, 1958, pp. 217-226.)