JACQUES LEMOINE & MAURICE EISENBRUCH

L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamanes hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine

Le pouvoir de guérir par simple dissolution ou dénouement du mal, sans qu'intervienne la médecine traditionnelle par les plantes, est une quête ancienne de l'humanité qu'on retrouve sous des formes différentes dans de nombreuses cultures. Dans les deux sociétés que nous avons choisi de comparer, qui n'ont aucun contact historique entre elles et ne partagent aucun héritage culturel, ce pouvoir est exercé, chez les Hmong du Laos et de la Thaïlande, par des chamanes, chez les Khmers du Cambodge, par des maîtres-guérisseurs. Les uns et les autres se prévalent d'un savoir ésotérique dérivé de la Chine pour les premiers, de l'Inde pour les seconds. Ce traitement de la guérison — du point de vue du guérisseur comme du patient —, considéré comme un phénomène holistique dans ces cultures, offre un champ d'observation unique.

Malgré la distance considérable qui sépare les cultures des Hmong, agriculteurs montagnards itinérants sans écriture, et des Khmers, riziculteurs sédentaires de plaine, les premiers, animistes vivant en société tribale, les seconds, bouddhistes hindouisés — avec des résurgences animistes importantes —, héritiers d'une des plus anciennes structures étatiques de la péninsule indochinoise, il nous est apparu, au cours d'un travail collectif sur les techniques de communication avec l'invisible[1], que le mode de communication entre le chamane hmong ou le guérisseur khmer et le malade relevait dans les deux cas de modèles homologues. C'est cette homologie et ce qu'elle implique pour l'intelligence des mécanismes par lesquels le chamane ou le guérisseur établit son pouvoir de guérir, identifie la maladie de son patient et finalement le guérit par l'efficacité symbolique de son intervention, que nous présentons ici.

1. Au sein des opérations de recherche « Étude comparative des techniques de communication avec l'invisible » et de l'O.R. « La construction de pouvoir du guérison » qui lui a succédé au Centre d'anthropologie de la Chine du Sud et de la Péninsule indochinoise, Paris, CNRS.

L'Homme 144, oct.-déc. 1997, pp. 69-103.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Les modes de guérison traditionnels ont retenu l'attention non seulement des anthropologues (Atkinson 1987, 1992 ; Golomb 1986 ; Heinze 1984 ; Winkelman 1990) mais aussi d'autres chercheurs, dans des domaines d'application tels que l'anthropologie médicale, la psychologie cognitive (Prince 1982 ; Joralemon 1984 ; Noll 1985, 1986), les recherches sur les états de conscience altérée (B. & W. Bongartz 1987 ; Katz 1982 ; de Rios 1989), la psychothérapie et la psychanalyse (Day & Davidson 1976 ; Rappaport & Dent 1979 ; Nathan 1981 ; L.B. Boyer, R.M. Boyer & G.A. De Vos 1982 ; L.B. Boyer 1983 ; Tobin & Friedman 1983), la pédiatrie (Baker 1992 ; Oppitz 1993) ; l'ethnopsychiatrie et la santé publique en général (Kleinman & Sung 1979 ; Cramer 1980 ; Johnson 1981 ; Kleinman & Gale 1982 ; Beiser 1986 ; Nishimura 1987). C'est pourquoi il est nécessaire de comprendre comment chaque praticien a obtenu son pouvoir de guérir.

L'activité chamanique a davantage suscité l'intérêt des chercheurs mais le champ du pouvoir de guérison va bien au-delà et inclut toute une gamme de guérisseurs traditionnels. E. Bourguignon (1989) a mis en garde contre l'usage du terme chamanisme à propos de n'importe quel spécialiste de la transe rituelle et le critère de la transe comme caractérisant le chamane seulement. En même temps, comme Noll (1983, 1984) l'a définitivement démontré, nous n'avons nul besoin de nous préoccuper de la psychopathologie du chamane ou du guérisseur (voir, par exemple, ce qu'en dit Ducey 1976) pour constater que le pouvoir de guérison n'est pas forcément le signe d'un état pathologique mais bien plutôt celui d'une saine adaptation. Carol Laderman (1988, 1991) a insisté sur le fait que, si on compare la guérison chamanique avec la psychothérapie occidentale, la distinction principale, du point de vue des psychiatres, est que les malades du chamane obtiennent la rémission de leurs maux sans même avoir un aperçu de ce qui s'est passé au cours d'une action magique dont ils ne décèlent pas la rationalité[2]. Par ailleurs, les anthropologues ont établi l'existence d'une logique sous-jacente à la séance chamanique. Les enquêtes sur le rituel chamanique malais *Main Peteri* font apparaître, sous-tendant la séance, une théorie indigène non moins rationnelle que les théories occidentales.

Enfin, l'art du guérisseur traditionnel et celui du chamane, loin d'être des reliques du passé, peuvent faire aujourd'hui partie intégrante de cultures soumises à des changements sociaux rapides (Akighir 1982 ; Eisenbruch 1994). Desjarlais (1989) a analysé le procédé de transformation curative induit chez leurs patients par les chamanes népalais au cours de leurs vols magiques : la géographie de guérison (c'est-à-dire la manipulation d'images paysagères physiques et métaphoriques). Il affirme que le chamane manipule des images pour symboliser ce que ressent le patient et transformer en même temps l'expérience que celui-ci a de sa propre réalité. À cet égard, Noll (1985) a montré depuis longtemps l'importance des images mentales dans le traitement chamanique de

2. Lemoine (1987) avait fait les même remarques à propos du chamane hmong qui présente toujours la cause de la maladie comme une agression extérieure et déculpabilise totalement le malade.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

la maladie. Dans cet article, nous développons l'idée que l'espace de guérison englobe la sphère du pouvoir de guérison et la sphère de souffrance du malade dans une relation dyadique guérisseur-patient.

Le chamane hmong et son malade

Le chamane hmong approche la maladie par la transe. C'est la transe qui lui permet de passer dans la partie invisible du monde phénoménal où sont tapies les causes de la maladie. Mais ce n'est pas un voyant. Le voile qu'il met sur son visage et devant les yeux au moment de partir en transe signifie qu'il est désormais aveugle non seulement à la réalité ordinaire, mais aussi à l'invisible. Ce qui change, c'est qu'il est désormais guidé et informé pas à pas par ses esprits auxiliaires, *nèng*. Et comme tout aveugle, il se met instantanément à l'écoute. Ce qu'il entend, par dessus les battements de gong, les cliquetis de son épée-miroir (dont la poignée est un large anneau enfilé alternativement de rondelles et d'anneaux de fer) et le tintement régulier de son grelot, c'est le son de sa propre voix qui débite sur un rythme haletant un chant récitatif, toujours le même, décrivant successivement l'appel au rassemblement des esprits auxiliaires, l'examen du malade — c'est-à-dire des douze âmes porteuses de vie qui contrôlent son être biologique — et de son environnement immédiat où peut se trouver la source du mal, enfin la recherche des âmes disparues sur les chemins de l'au-delà, à la suite de quoi il retourne auprès de son malade avec un diagnostic. Si l'état du malade s'améliore après la séance de diagnostic, *oua nèng shai*, le chamane revient accomplir la cure, *oua nèng khou*, sorte de mise en scène dans le monde visible des exploits de ses esprits dans l'invisible et rencontre des deux mondes. Le malade guéri, quoiqu'encore convalescent, est présent dans l'action, les animaux sacrifiés sont immolés en temps réel et les âmes que leur mort libère sont immédiatement utilisées par le chamane. Si, au contraire, le diagnostic du chamane n'est suivi d'aucune amélioration, c'est qu'il s'est trompé ou que ses esprits n'ont pu dominer la situation. Il ne reste plus à la famille qu'à faire appel à un autre chamane.

Le chamane hmong et son pouvoir de guérison

Chez les Hmong, le pouvoir d'un chamane commence avec la possession d'esprits auxiliaires. Ceux-ci sont inséparables de la transe. C'est leur présence qui la provoque. Ils représentent une force d'intervention à la fois complète et extrêmement fonctionnelle qui incorpore deux séries d'esprits appelés séparément : d'abord les esprits hmong invoqués et décrits en langue vernaculaire, puis les esprits chinois invoqués en sino-hmong, variété de mandarin incompréhensible au non-initié. Au cours de l'appel, le chamane les décrit brièvement de sorte qu'ils apparaissent non seulement selon un ordre d'entrée en scène défini,

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mais comme un dispositif stratégique dévoilant la totalité du pouvoir d'intervention chamanique. En suivant l'ordre d'entrée en scène, les esprits hmong comprennent d'abord :

— l'esprit-maître ancestral, chef de la troupe des *nèng*, en réalité un ascendant direct, père ou grand-père du chamane, celui-là même qui a provoqué la maladie, signe de la vocation, c'est-à-dire de l'élection d'un nouveau chamane par une troupe d'esprits auxiliaires ;

— à sa suite, des esprits féminins, tenant balai de fer et balai d'argent pour nettoyer l'autel où le chamane convoque sa troupe ;

— tandis qu'un esprit araignée tend le fil où vont se poser une partie des *nèng* et que le couple primordial, Demoiselle Ndjoua et Monsieur Nang, lance, assistés de maîtres-forgerons chinois, « le pont de cuivre et de fer » où passeront les troupes anonymes de Chinois et d'aborigènes qui viendront appuyer le commando des esprits spécialisés.

Ce fil et ce pont mettent l'autel, lieu de rassemblement, en prise directe avec la grotte du Grand Yi, le premier chamane, d'où tous les esprits auxiliaires sont issus. Ils serviront aux mêmes esprits de piste d'envol lorsque le chamane les conviera à se lancer à la poursuite des âmes en fuite. Mais d'abord, pour en finir avec la mise en place symbolique des accessoires du chamane, celui-ci convoque le banc flexible, son « cheval-dragon », son Pégase « de vent et de nuée », sur lequel il a pris place pour la transe, puis son « couple de dragons vénérables », symbolisés sur son autel par un bol d'eau dit « étang de dragon ». Le dragon, associé à l'arc-en-ciel, est en effet capable d'« entourer le ciel », d'« encercler la terre » pour retenir une âme particulièrement volatile, l'âme Ombre-qui-dépasse. Par une association de pensée habituelle dans le monde chinois, on fait de lui l'emblème du pouvoir impérial ; c'est pourquoi le chamane invoque tout de suite après « l'Empereur et l'Impératrice de Chine à la force redoutable s'élevant jusqu'au ciel, à la force puissante atteignant tout sur terre » pour qu'ils « retiennent l'âme Poulet, barrent la route à l'âme Ombre-qui-dépasse ».

L'autel est dès lors symboliquement institué. Dans la réalité ordinaire, lorsque le chamane opère dans la maison de son malade, il se compose d'une simple planche posée sur un support pour former table, sur laquelle on dispose le bol d'eau « étang de dragon », un panier rempli de maïs où sont plantés cinq bâtons d'encens — le « maïs pour les chevaux » de la cavalerie, l'encens à humer pour les esprits auxiliaires — et un peu plus loin, un bol de riz décortiqué où sont fichés un œuf et un bâton d'encens pour les deux esprits, l'esprit de la transe et l'esprit clairvoyant, qui ne se séparent jamais du chamane, le premier assurant son contact avec l'invisible, le second lui faisant le récit de l'action autour de lui. Le chamane appelle donc dans l'ordre :

— ses soldats et cavaliers qui sont dans la grotte du Grand Yi,

— l'esprit de son fils aîné portant le sabre d'exorcisme, l'esprit de sa fille aînée portant le gong et les cymbales,

— les myriades d'aborigènes et de guerriers chinois de ses maîtres,

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

— le couple « esprit de la transe et esprit clairvoyant » qui le guide et le renseigne, portant le miroir à distinguer le yin du yang, les hommes des esprits, les bons esprits des mauvais.

Les *nèng* qui suivent ont chacun une spécialité propre. Il y a d'abord les terrifiants soldats « qui mangent brûlant et boivent bouillant [...] qui se répandent par toute la terre pour manger les démons de l'épilepsie et avaler d'une bouchée les diables souris » (qui trottent dans la tête des hommes). Puis, l'esprit Pang, la fille du dragon-tonnerre, Mademoiselle Nuage Noir, « assombrissant le ciel, assombrissant la terre [...] portant le van de fer pour abriter l'autel [...] pour cacher les âmes [...] tenant le parapluie chamanique pour protéger le pont des *nèng* ». Viennent ensuite « la dame qui coupe la réincarnation de ses ciseaux de cuivre et de fer », « la dame au cœur candide portant la balance pour peser la vie », ce qui permet de constater le retour d'une âme. À quelque distance, suivent la Dame qui noue la vie et le Monsieur qui attache l'énergie « aussi ferme que la falaise, aussi solide qu'une barre de granit », et plus loin encore, les esprits de la gourde magique qui « sifflent en tournant autour du malade et vaporisent l'élixir [qui s'y trouve] pour ressusciter l'âme Ombre-qui-dépasse », la fille et le fils du chamane qui appellent et font revenir les âmes Poulet, les soldats vigoureux qui font rouler rochers et troncs d'arbre pour obstruer la tombe grande ouverte qui attend déjà le malade, après l'avoir remplacé par une victime sacrifiée, la paire de soldats qui font rouler la pierre, le cuivre, le fer, pour écraser la maladie et la blessure, broyer la souffrance, la fille puissante et le garçon vigoureux « qui foulent au pied le ciel dans un bruit de pilon pour que le ciel soit clair, qui martèlent la terre de leur piétinement pour que la terre soit pure », enfin un deuxième couple originel : Demoiselle Ndjoua et Monsieur Ong, qui tissent le ciel et « croisent à la trame du ciel les neuf sortes de maladies [...] les huit sortes de souffrance [...] qui prennent dans leur toile les quarante huit émanations mauvaises et les purifient » (Lemoine 1987 : 70).

Ces esprits spécialisés sont mêlés à tout un bestiaire d'esprits animaux, lorsque la fonction dominante a suscité la morphologie la plus appropriée : les ourses, Dame Nts'é et Dame Nts'ong, « qui tirent un pilier de calcaire pour faire tenir l'âme debout » ; la paire d'éléphants de mer et de terre « qui arrachent des rochers et des souches pour barrer le chemin de la mort » ; la paire d'aigles ou de vautours aux ailes déployées qui poussent les soldats aux rassemblements ; la paire d'éperviers « qui s'élancent dans le ciel noir [...] volent d'un trait vers les nuages jaunes » pour se saisir de l'âme enlevée par un démon, le couple de loups tigrés qui « parcourent le ciel et la terre pour traquer les âmes et les ombres » ; le couple de sphex qui font dormir l'âme Ombre-qui-dépasse pour la ramener au logis sans dommage ni traumatisme ; le couple de tigres rayés « qui sifflent dans la forêt, une feuille sur la bouche [...] pour attirer la petite diablesse Ntzong[3], qui incitent les hommes à retourner chez eux et les esprits à rejoindre

3. La *Pou Ntzong* est une compagne du tigre qui le guide vers ses proies ; elle parvient, sous les traits d'une petite fille très poilue, à se glisser dans les villages pour y repérer des victimes et parfois les posséder.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

le monde des esprits... » ; le couple de canards rayés « qui nagent sur le marais, qui repêchent l'âme retenue au fond de l'eau et la ramènent en ce monde » ; le couple de loutres pour plonger dans la mer, le couple de piverts à la langue préhensile « pour retirer les fièvres de l'âme bambou » (*ibid.* : 71).

À la fin de cet appel des esprits auxiliaires hmong, et comme pour servir de transition à l'appel des esprits auxiliaires chinois, le chamane bat le rappel des cohortes de troupes anonymes qui lui viennent de ses maîtres instructeurs[4] avec l'aide de « sa fille à la voix cristalline et [de son fils] à la voix ardente, portant leur flûte pour entraîner à leur suite les quatre-vingt-dix mille fantassins et les quatre-vingt-dix mille officiers du Grand Maître Thor [ou tout autre nom de clan] ». Mais les forgerons qui ont fourni les accessoires essentiels du chamane : son épée-miroir, son sabre d'exorcisme et son gong, sont aussi source de pouvoir, donc d'esprits auxiliaires. Et c'est sur cette dernière troupe que se termine la première partie de l'appel : « J'appelle les quatre-vingt-dix mille soldats et les quatre-vingt-dix mille sergents du maître [forgeron] Siong le deuxième, qu'ils prennent fifres et hautbois pour entraîner soldats et cavaliers en foule ! Que les soldats accourent sur les fils de cuivre, que les cavaliers se pressent sur le pont de fer... » (*ibid.* : 72).

Les esprits auxiliaires chinois, relégués dans une deuxième série énoncée en sino-hmong, pourraient représenter une réduplication des esprits hmong. Il n'en est rien cependant. Ils constituent une liste originale, et ce sont plutôt les parties de la liste hmong consacrées aux soldats qui paraissent empruntées. En effet, les soldats ici sont des cohortes d'ancêtres. Chinois, bien sûr, car même dans la nomenclature de la parenté hmong, les ascendants à partir de la troisième génération se nomment « ancêtres chinois », ce que les Hmong glosent par « du temps où ils vivaient encore en Chine ». Toutefois dans le contexte, il y a doute : ces ancêtres siègent aussi sur la tribune de l'autel en rangées superposées comme les « ancêtres » en religion adorés par des voisins des Hmong, les Yao, qui, eux, les représentent véritablement dans des tableaux synoptiques, entourés de leurs escortes de fantassins et de cavaliers. De même que les Yao ont parmi leurs ascendants directs un « ancêtre qui provoque la transe », ici le chamane invoque l'« esprit de la transe » de tous les maîtres qu'il a pu avoir[5]. Enfin, dans cette série, il invite tous les empereurs et impératrices de Chine sur quatre-vingt-huit générations, ainsi que les seigneurs gardiens des directions, Tonnerre l'Aîné et Tonnerre le Cadet, à la tête de leurs troupes célestes et terrestres respectives, enfin ses maîtres forgerons et tous les instruments de la forge : le soufflet, la goupille à l'orée du creuset, l'enclume, la pelle à charbon, le foret, le per-

4. La transmission de cet enseignement ésotérique se fait de maître à disciple, le maître étant soit le chamane qui a le premier découvert la vocation à travers la maladie inguérissable qui l'annonce, soit un autre chamane chevronné, la seule règle étant l'interdiction de transmettre ce savoir de père en fils, ce qui reviendrait à le confiner dans une lignée généalogique, monopole contraire à l'esprit communautaire de la tradition chamanique. Il en résulte certains mots clés : le Premier Maître est le premier dont on se souvient dans la lignée initiatique, le Grand Maître est le second, etc.
5. Au sujet des emprunts hmong à une tradition chinoise qui se retrouve chez les taoïstes yao, voir Lemoine 1987 et 1992.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

çoir et la tenaille, qui ont pour fonction principale « d'étouffer disputes et procès ». La série se poursuit par un hommage aux moitiés divinatoires que le chamane utilisera pour dialoguer avec les esprits, à la gouge et à l'emporte-pièce qui servent à fabriquer les liasses et les colliers de sapèques, monnaie d'offrande en papier de riz ou de bambou que les Hmong fabriquent eux-mêmes pour les besoins de leurs diverses transactions avec ceux de l'au-delà. Enfin, elle se termine en associant aux esprits auxiliaires les dieux domestiques d'origine chinoise qui sont respectivement honorés, le Quatrième Mandarin et le dieu des Richesses, à gauche de l'autel des *nèng*, le dieu des Plantes médicinales, à droite du même autel.

L'espace rituel et la sphère symbolique

L'accumulation de pouvoir que représente la simple énumération de ses deux répertoires d'esprits auxiliaires place le chamane, à l'issue de l'appel, au centre d'un dispositif symbolique impressionnant. L'appel se fait dans l'espace relativement restreint de la maison. Le chamane opère soit chez lui devant son autel permanent, une étagère à trois niveaux, soit devant un autel de fortune s'il est en visite chez son malade. Dans tous les cas, l'emplacement de l'autel est le même : à proximité du mur amont de la maison, en face de la porte principale qui ouvre sur la pente. Si la maison où le malade se trouve est celle d'un autre chamane, l'autel de fortune est dressé devant l'autel permanent de la maison. Pendant toute la transe le chamane se balance sur un banc flexible, son cheval, mimant de tout son corps une course endiablée, accompagnée par les cliquetis de son épée-miroir et les tintements rythmiques de son grelot, qui évoquent à s'y méprendre les clochettes et les grelots des petits chevaux hmong trottant sur les pistes de crête. Son assistant bat du gong pour le rappel des esprits auxiliaires, se tient prêt à soutenir et guider le chamane quand celui-ci saute à terre, puis, en arrière, debout sur son banc, ou bien lorsqu'il entreprend en sautant à pieds joints de frapper les murs de la maison avec son sabre d'exorcisme. En effet, le long voile qu'il a placé devant ses yeux au moment d'entrer en transe l'empêche de voir ses pieds. L'espace rituel strict est donc circonscrit entre le banc, l'assistant qui se tient derrière et l'autel où le chamane reçoit ses esprits. C'est le seul endroit où il ne serait pas convenable de passer quand le chamane officie. Cependant cet espace se prolonge en l'air par le fil ou, si celui-ci est déployé, par le pont des *nèng*[6]. L'un et l'autre établissent un va-et-vient entre l'autel et la porte principale qui sert alternativement de perchoir et de piste d'envol aux esprits auxiliaires. Étant donné le nombre des esprits appelés par le chamane, on a peine à croire qu'ils puissent tous tenir dans la maison et cela suggère que cet espace rituel n'est que le modèle intérieur de la véritable sphère

6. Lorsque le chamane opère dans la maison d'autrui, l'installation de son fil et de son pont est évoquée dans l'appel des *nèng*, ce qui implique leur présence invisible à chaque séance.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

symbolique que le chamane construit autour de sa personne. Les limites de cet espace sont données par la portée fonctionnelle des esprits. Elles circonscrivent une sphère immense atteignant en haut le ciel, en bas le fond de la mer, et sur le plan horizontal, les extrémités de la terre.

La disposition stratégique des esprits en défenseurs et attaquants renforce la puissance d'intervention du chamane et la nécessaire polyvalence de sa troupe. Elle signifie qu'il n'existe aucun endroit dans le monde phénoménal où il ne puisse intervenir faute de moyens. Si l'efficacité symbolique du chamane hmong ne devrait plus faire de doute maintenant, il reste encore à démontrer comment elle s'exerce dans le diagnostic et la guérison de la maladie.

Le malade hmong et ses mécanismes vitaux

Dans la niche écologique particulière aux Hmong, quand ils vivaient encore au Laos, parmi les principales maladies qui infestaient leur vie quotidienne, on peut citer le paludisme à l'état endémique, en particulier le type *falsiparum* aux atteintes foudroyantes, les gastro-entérites intestinales d'origine bactérienne, assez rares, les cancers, l'épilepsie vraie ou d'origine hystérique, les rhumes, bronchites et broncho-pneumonies, les otites et les conjonctivites, les cystites et l'inflammation des reins, les morts subites inexpliquées pendant le sommeil (Lemoine 1982), enfin la lèpre, et des douleurs de toutes sortes, traumatiques ou imaginaires.

Le chamane hmong ne s'intéresse à la maladie que lorsqu'elle paraît d'emblée provoquée par des causes surnaturelles ou qu'elle est demeurée insensible à toute médication par les plantes. Il n'est pas seulement un exorciste et ne se contente pas de chasser le mal et d'assainir l'environnement du malade. Il va au cœur du problème et procède à un examen systématique des fonctions vitales de son malade, fonctions qu'il conçoit en termes psychosomatiques. Elles sont assurées par douze âmes, toutes essentielles à la vie. Ces âmes se divisent en deux catégories : les premières, sédentaires, résident sur le corps en permanence ; quand elles donnent des signes de fatigue ou de nécrose, le chamane doit restaurer leur santé ; les secondes, instables, peuvent quitter le corps à tout moment, absence qui entraîne une maladie plus ou moins grave, voire la mort ; le chamane doit les chercher et les ramener dans le corps de son malade. Cette analyse de la personne vivante en douze âmes est propre aux chamanes et ne correspond pas aux conceptions courantes chez les Hmong, à l'exception d'une seule : la *pli*, qui est l'âme vitale par excellence. Après la mort elle se réincarne, non sans être revenue deux fois dans sa famille, la première fois, treize jours après le décès, pour une brève visite appelée *seu*, la deuxième fois, entre six mois et deux ans après la mort, pour un rite de relâchement de l'âme à l'issue duquel elle part se réincarner définitivement. De cette notion d'âme qui s'exprime à travers les rites de deuil, les chamanes ne retiennent que l'idée de la réincarnation en introduisant une nuance essentielle : cette âme peut quitter le

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

corps de l'homme encore vivant et se réincarner presque aussitôt, provoquant ainsi la mort subite. S'ils parviennent à la ramener avant que la réincarnation soit définitive, la mort n'était qu'apparente et le corps revient à la vie. Mais cette âme vitale, concept par trop limité, n'explique que le passage de la vie à la mort, elle ne rend pas compte des divers états morbides rencontrés.

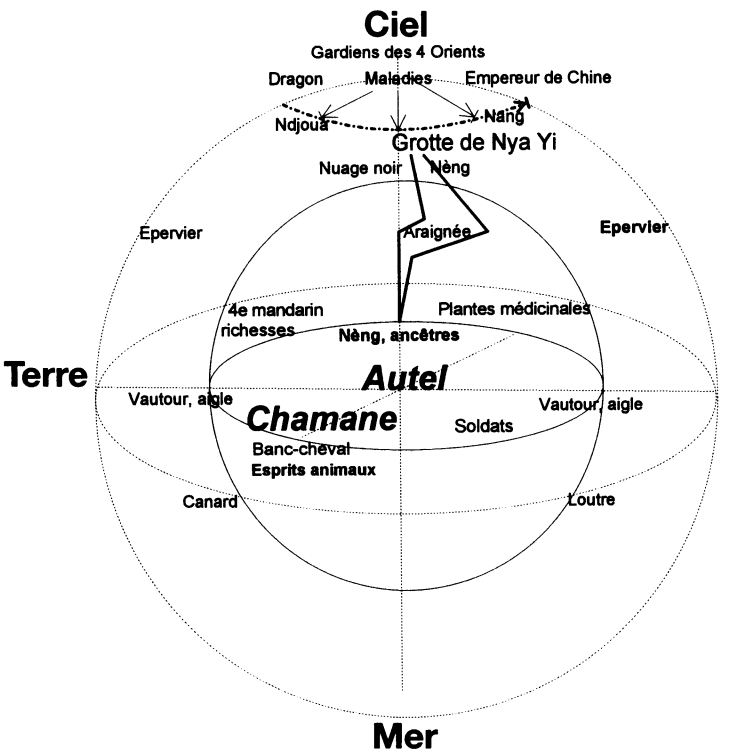

Fig. 1. La sphère symbolique du pouvoir chamanique chez les Hmong.
La sphère intérieure représente l'espace rituel à l'intérieur de la maison, la sphère extérieure circonscrit la véritable sphère de pouvoir, à l'échelle du monde sensible.

C'est l'expérience empirique des chamanes qui leur a permis de dégager onze autres états de l'âme, chacun représentant un complexe psychophysiologique vital. Ils les nomment *ndjou*, générique pour âme car chaque état correspond à un aspect crucial de l'existence qu'ils ne peuvent exprimer que sous une forme métaphorique. En allant de l'aspect le plus général au plus particulier, on trouve, parmi les âmes sédentaires, l'âme Exigeante-de-vie-jusqu'à-la-vieillesse *(ndjou long tseu long lao)* qui s'apparente à l'élan vital et qui équivaut au destin. Si ce dernier est épuisé, le chamane s'efforce d'obtenir une prolongation et protège son malade de ce déficit immunitaire en lui faisant porter dans le dos des

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

charmes en tissu cousus à même sa veste. Plus spécifique, l'âme Bambou *(ndjou siong ndjou ndong)* réside dans la colonne vertébrale dont elle assure la vigueur. C'est par elle qu'on tient debout. Parfois des vers s'y introduisent, elle penche et tend à se coucher. Le corps devient faible, d'autant plus qu'elle est aussi le support d'une autre âme, l'âme Souffle *(ndjou pang foua sieu)*, âme des viscères qui règle la respiration et la circulation du sang. Quand l'âme Bambou faiblit, l'âme Souffle se détache. Il est facile de constater la mauvaise santé en examinant l'âme Soleil-et-Lune *(ndjou ngao nou ndjao hli)*. Elle se trouve sur le front quand on rayonne de bonne santé et se déplace vers l'occiput quand la santé décline. La santé, c'est aussi l'appétit, et l'espérance de vie apparaît dans ce système comme l'âme des Années-de-riz-qui-restent *(ndjou krao na krao siong)*. Si la réserve alimentaire qui symbolise l'appétit de vivre est épuisée, il faut acheter des vivres dans l'au-delà pour permettre à l'espérance de vie du malade de continuer à s'alimenter. La vitalité va de pair avec la fécondité, c'est pourquoi l'alter ego inséparable de l'âme vitale, *ndjou pli*, est l'âme Source-des-concombres-et-des-courges *(ndjou mang tli mang tao)*. Cette métaphore évoque les sexes masculins et féminins d'une progéniture nombreuse. Quand cette âme est affaiblie, les esprits auxiliaires la traitent par un bain d'eau lustrale.

En dehors de ces âmes végétatives, aux commandes du corps, les chamanes hmong reconnaissent cinq âmes instables qui sont autant de variations sur la volatilité fondamentale de l'âme vitale, telle qu'elle s'exprime à travers divers états psychiques. L'état le plus casanier est représenté par l'âme Poulet *(ndjou kra ndjou nong)*. Quand elle part, ce n'est que pour les abords immédiats de la maison ou du jardin et elle ne s'absente guère plus de deux ou trois jours ; elle revient toujours d'elle-même. Elle ne nous quitte définitivement qu'à la mort. En revanche, l'âme Cigale *(nbao kang kror ndzeu)* aime aller chanter avec ses congénères dans la forêt. Elle se réincarne après la mort et parfois même du vivant de la personne qu'elle habite. Son absence explique nos « passages à vide » ; si elle se prolonge, elle provoque l'anorexie, et finalement la mort. Le chamane doit retrouver cette âme dans sa nouvelle demeure, habituellement le ventre d'une femme enceinte, et « couper court à la réincarnation » avec l'aide de son esprit spécialisé, ce qui peut, dans certains cas, entraîner la mort du foetus. L'âme Renne *(niou tiang niou koo)*[7] est une âme domestique plutôt tranquille, mais elle est souvent la victime de la cupidité de la divinité gardienne de la porte de devant, ou du Quatrième Mandarin, qui n'hésitent pas à la vendre à des esprits sauvages qui passent par là. Mais il arrive aussi que, dégoûtée de l'existence humaine, elle se sauve d'elle-même. Elle partage l'expression de ce que la psychologie désigne comme l'« humeur » avec la plus volatile des âmes instables de l'homme, l'âme Ombre-qui-dépasse *(ndjou tloua ndjou hla)*. On peut voir celle-ci se déplacer sans cesse autour de la personne et disparaître subitement ou encore se manifester dans l'éclat du regard. On sait qu'elle est

7. Pour les Hmong, le renne est un animal mythique qu'ils dépeignent comme une vache avec des bois de cervidé.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

partie quand l'œil s'éteint. Dans sa fuite, elle entraîne l'âme Bœuf-qui-détale *(niou tjang niou plou)*, parangon de l'émotivité, et la réciproque est vraie. En effet, il est bien rare que l'une déserte sans entraîner l'autre.

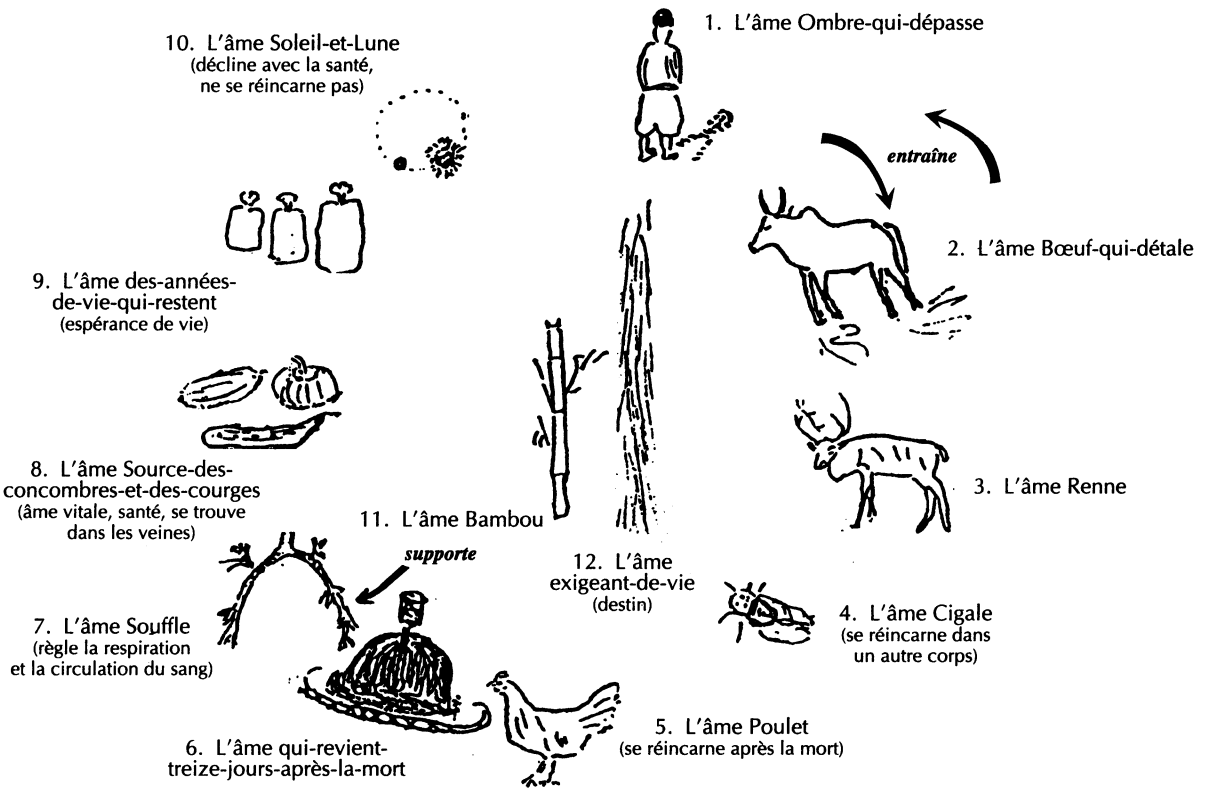

Fig. 2. La constellation du moi, ou de l'image du corps, en âmes végétatives et neuropsychiques.

Si l'on ajoute à ce tableau l'âme vitale elle-même, *ndjou pli*, qui polarise les pulsions de vie et de mort, on se trouve face à un système de mesure de la santé qui permet d'approcher au plus près la nature de la maladie. Celle-ci se révèle en fait, à travers les diverses atteintes symboliques et singulièrement dans la métaphore des âmes en fuite, comme une désagrégation de l'image du corps, autrement dit, comme ce qu'il est convenu d'appeler — en psychopathologie — une psychose[8]. Le diagnostic est donc le résultat d'un examen systématique des

8. Du moins chez des auteurs comme Pankow, mais ce n'est pas une nécessité structurale comme le démontre Maleval, et elle est tout aussi caractéristique de différentes formes de névrose (PANKOW 1969 ; MALEVAL 1981).

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

âmes végétatives et des humeurs susceptibles d'entraîner une névrose ou une psychose, les esprits auxiliaires du chamane apportant des soins aux premières avant de se lancer avec lui à la poursuite des autres quand il s'avère qu'elles ont pris la fuite. Mais cet examen se fait en état de transe, c'est-à-dire que ce sont les esprits qui opèrent pour le chamane pendant que celui-ci récite le répertoire complet des lieux et des âmes objet d'enquête. La progression de l'examen dans l'espace décrit une courbe ascendante entre la maison du malade et le point de non retour, où l'âme vitale, après avoir été baignée dans un étang d'eau douce par Ngo A, la mère de l'humanité, perd toute mémoire de sa vie antérieure avant d'aller se réincarner. Si l'on veut bien oublier un instant le contexte mythologique qui jalonne le voyage du chamane et de ses esprits dans l'au-delà, on s'aperçoit qu'il fonctionne comme une équation linéaire à deux inconnues, la première étant l'âme (ou les âmes) en fuite (ou en difficulté), la seconde étant simultanément les lieux où on peut la retrouver et les êtres surnaturels à circonvenir pour pouvoir la ramener (Lemoine 1992).

Métaphore et mytho-pathologie hmong

Réduite à sa plus simple expression, la métaphore chamanique chez les Hmong propose deux explications de la maladie : 1) l'agression des fonctions végétatives par un agent extérieur, 2) l'instabilité partielle ou totale de la psyché, aggravée ou non par l'intervention des nuisances et des puissances de la surnature. On voit bien que dans un cas comme dans l'autre la poursuite de la métaphore chamanique entraîne un développement mythologique qui habille, pour ainsi dire, le discours étiologique sur la maladie. Par exemple, pour identifier les agresseurs, qui sont des esprits sauvages *(tlang kr'ou)*, les chamanes hmong disposent de toute une nomenclature démonologique associée à des symptômes. On y trouve les démons de l'épilepsie dont la taille varie avec l'intensité de l'attaque, le chamane leur oppose ses *nèng* « qui peuvent manger brûlant et boire bouillant » ; les « diables mange-cru » qui vampirisent les jeunes enfants ; les diables à neuf têtes qui provoquent la mort subite en marchant sur quelqu'un ; les démons-souris qui tourmentent les hommes et s'emparent de leur âme vitale ; les diables incubes ou succubes qui provoquent les fausses couches chez les femmes, les terreurs nocturnes chez les hommes ; les démons du sol qui vampirisent les hommes ; le chien du Ciel ; la compagne du tigre ; le tueur rouge qui s'acharne sur les nourrissons, etc., auxquels s'ajoutent cauchemars, prémonitions et maléfices.

Quant aux âmes instables, une fois qu'elles ont dépassé l'environnement immédiat, elles suivent un chemin qui conduit à la mort et à la réincarnation. Elles parcourent donc la mythologie de l'au-delà, passant d'abord par le bureau de triage de l'Empereur de Jade, puis par les greffiers de la vie, le pur qui donne la vie et le pur qui la nourrit, puis elles rencontrent le champ de fleurs acides de Ndzeu Nyong, le « Méchant Cru » qui est la divinité indigène de la mort, le

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

grand pourvoyeur de maladies qu'il lâche du ciel sur les communautés des hommes. Elles s'y abattent en filaments serrés à moins que le chamane n'appelle à la rescousse, parmi ses auxiliaires, Mademoiselle Ndjoua et Monsieur Nang, pour les croiser à la trame qu'ils tissent du ciel. Ndzeu Nyong est un grand dévoreur d'âmes Renne et d'âmes Bœuf-qui-détale, qu'il tient en réserve dans son enclos. C'est là que le chamane les retrouve parfois et négocie leur liberté. Si elles ont pu passer le champ de Ndzeu Nyong sans se faire prendre, elles sont peut-être encore à brouter les repousses du versant brûlé qui le sépare de la Cour du Maître du Ciel inférieur, puis, si elles sont déjà passées, il les poursuit successivement jusqu'à la Cour du Maître du Ciel inférieur et au delà chez le Grand Seigneur Roi Dragon. S'il ne les voit ni à un endroit ni à un autre, c'est peut-être qu'elles ont été sacrifiées et mangées. Pour s'en assurer, il envoie ses esprits Dragon et Aigle pour vérifier s'il n'y a pas d'ossements alentours, car de toute façon ces âmes ne sauraient aller plus loin. Quand ils en ont trouvé, il suffira de remettre le squelette en bon ordre et de vaporiser dessus le remède d'immortalité, les âmes bovines et cervidées retrouveront alors leur chair.

Il ne reste plus en lice que l'âme Ombre-qui-dépasse et l'âme vitale fondamentale, *pli*. Le chamane et ses troupes essaient de les rattraper avant le Grand Tranchoir, passage obligatoire au fond d'une gorge encaissée où elles peuvent être retenues prisonnières si elles ne présentent pas des papiers en règle délivrés par le bureau de l'Empereur de Jade qui les autorise à aller se réincarner. Si elles ont pu passer, le chamane les poursuit jusqu'au marché de Yangzhou, où selon les traditions chinoises du Fujian on peut encore s'acheter un « corps de remplacement »[9], et au delà, jusqu'au Pont voûté sans garde-fou, qui sépare ce monde de l'autre. Si l'âme vitale a pu le franchir, elle est maintenant auprès de Ngo A, la mère de l'humanité. Selon que celle-ci a ou non lavé cette âme de toute mémoire de sa vie passée, le chamane qui franchit le pont, seul et après avoir changé sa monture pour une civière, « cheval des morts », peut encore la ramener, sinon, c'est l'échec pour le chamane et la fin pour son malade.

Cette mythologie de la maladie ne recoupe en rien la topographie de l'au-delà telle qu'elle apparaît dans le chemin que prennent les morts véritables (Lemoine 1972, 1982) et avoue de nombreux emprunts chinois, ne seraient-ce que ces échos de la métaphore bureaucratique[10] que sont le tribunal de l'Empereur de Jade, les bureaux des deux purs, la Cour du Maître du Ciel inférieur, Le Grand Seigneur Roi-dragon, le Pont voûté, sans oublier le marché de Yangzhou. C'est un fait avéré que le chamanisme des Hmong doit beaucoup à une source chinoise encore obscure mais dont l'existence est certaine. Il faut noter toutefois que les figures divines ou diaboliques rencontrées par les âmes en difficulté ne bénéficient que du minimum d'explication permettant de les intégrer à la métaphore chamanique. Elles ne constituent pas vraiment un pan-

9. Toutefois, la tradition hmong de référence ici n'a aucune explication pour ce lieu qui paraît avoir perdu tout sens et, qui plus est, toute fonction dans la poursuite.
10. Qui, à l'instar des Chinois et des Yao, implique un jugement des morts et l'explication de la maladie par la sanction surnaturelle des péchés du malade (SCHIPPER & NEUBURGER 1989).

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

théon mais une succession de puissances surnaturelles dont les fonctions symboliques jalonnent un parcours fixe comme autant de points de repères pour l'équation chamanique.

La relation chamane/malade

Que fait donc le chamane hmong pour guérir son malade ? Après avoir construit son pouvoir symbolique, il résout avec succès ou non l'équation chamanique, exercice de divination dont le but est la recherche d'un diagnostic congruent. En y parvenant, il rompt l'isolement de son malade et reconstitue ses défenses physiologiques et sa vitalité, telle qu'il la voit dans ses différentes formes psychiques. Il s'agit donc bien d'une entreprise de revitalisation qui oppose à la maladie l'énergie du moi retrouvé. Ce qu'il a tenté de résorber par la métaphore des âmes en fuite, c'est le sentiment de dissociation introduit par la maladie. Rendant ses âmes au malade, il lui restitue l'intégrité de son moi, c'est-à-dire d'un corps dont il a restauré l'image. Pour y parvenir, il a dû transformer par la transe l'image de son propre corps, de façon à en faire le centre d'une formidable sphère de pouvoir symbolique capable à ses yeux de combattre toute atteinte surnaturelle et de pallier toute défaillance psychique ou physique de son malade. Tout se passe comme si la sphère de pouvoir absorbait la sphère de souffrance, soutenant les fonctions physiologiques défaillantes tout en redressant le « moral ». En dépit de la transe du chamane et de grandes divergences techniques, nous croyons devoir retrouver ici les mêmes opérations fondamentales qui caractérisent les entreprises des guérisseurs ordinaires, comme dans le cas des maîtres guérisseurs khmers que nous allons maintenant exposer.

La sphère de souffrance du malade khmer

Le guérisseur khmer, comme le chamane hmong, procède à une analyse psychophysiologique de son malade pour identifier la cause de la maladie. Il y a toutefois une différence, car le guérisseur khmer, s'il admet des atteintes surnaturelles — introduction de corps étrangers, possession —, n'en considère pas moins la physiologie de son malade selon l'image pseudo-anatomique, en réalité symbolique, qu'il s'en fait.

Comme M. Eisenbruch (1992a, 1997) l'a montré dans son étude de l'espace rituel utilisé par le guérisseur traditionnel, pour comprendre l'interaction entre le patient et son guérisseur dans une cérémonie de guérison, le corps du patient peut être considéré comme représentant une série d'univers. Les univers dont il est question ici comportent non seulement celui des humains qui vivent sur le même plan que le patient, mais aussi ceux des divinités d'en haut et des démons d'en bas, qui font tous partie de l'espace social du patient ; sa relation à chacun d'entre eux est perturbée lorsqu'il tombe malade et a recours aux rituels de guérison. Les

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

maladies venant du monde des humains comprennent les troubles de l'esprit et du corps, ou les perturbations causées par une intervention humaine, sorcellerie, par exemple. Les désordres des deux autres univers sont plus difficiles à attribuer soit au monde supérieur, soit au monde inférieur, car il existe une certaine ambiguïté en ce qui concerne notamment les ancêtres : ceux-ci sont habituellement considérés comme appartenant au monde d'en haut, mais, dans certains cas, ils vivent dans le monde d'en bas en compagnie des esprits maléfiques.

Dans cette vision du monde (*cf.* fig. 3), certaines catégories de désordres mentaux *ckuət* se développent à cause d'un mouvement de forces provenant des mondes inférieurs des esprits, ou intervenant dans des quadrants défavorables du monde des humains. Le corps du patient est une métaphore du cosmos, la tête représentant le monde supérieur des divinités et l'anus le monde inférieur des esprits inducteurs de maladies. Un axe vertical relie le monde des humains, le monde des divinités et le monde inférieur des démons. À chaque niveau, les divinités ou les esprits se regroupent aux huit points cardinaux, influençant alors le comportement des individus selon les différents quadrants du village où ils peuvent se trouver.

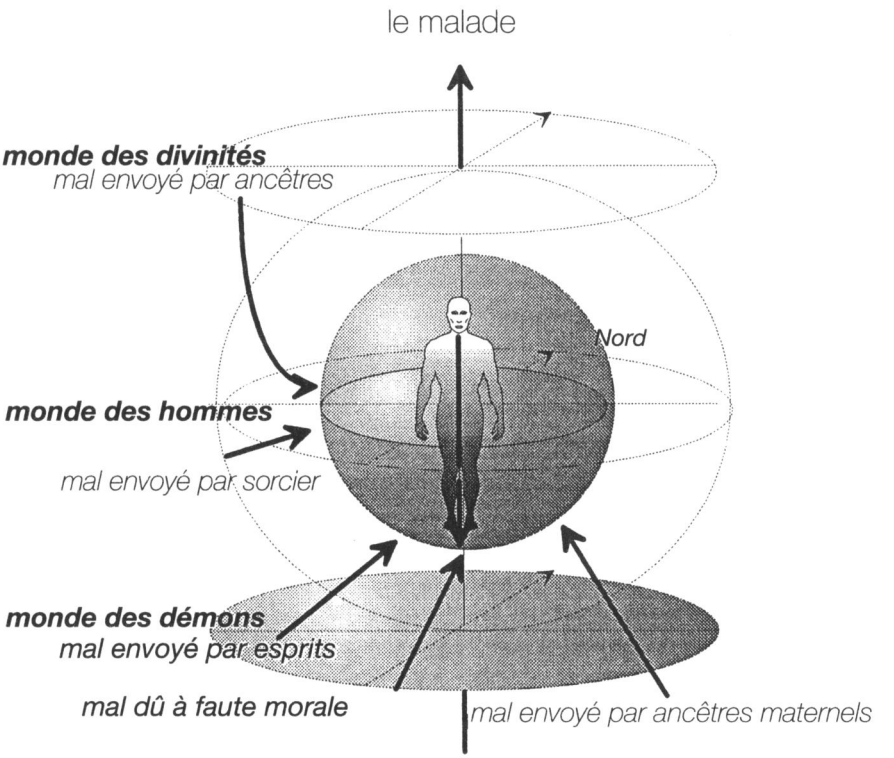

Fig. 3. Interactions de trois monde dans la constitution de la maladie chez les Khmers (EISENBRUCH 1992a).

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Quand les divinités attaquent quelqu'un, elles induisent un *ckuət* de forme aiguë en son début, déclenché par quelque chose entre la victime et une autre personne. Mais la maladie peut s'arrêter après l'intervention du guérisseur, par elle-même elle ne possède aucune autonomie. Les esprits ancestraux personnels de l'individu, les *cuə cambuə*, peuvent créer un état de *ckuət* lorsqu'ils l'envahissent ou lorsqu'ils lui retirent leur protection contre les esprits des niveaux inférieurs. Cela est souvent provoqué par une erreur de conduite dont le patient peut être conscient. Si, par exemple, une jeune fille célibataire se permet un écart sexuel, elle aura commis une violation du code moral, mais toute sa famille également, y compris ses ancêtres. En représailles, ses *cuə cambuə* la rendent, elle ou son père, *ckuət*. Le guérisseur diagnostique que les esprits ancestraux sont en cause, et quoique le *ckuat* puisse être éliminé au cours du traitement, il peut être transmis par les esprits ancestraux à la génération suivante. Le *ckuət* comme sanction ancestrale sert à maintenir le code moral de la société.

Les enfants, au Cambodge, peuvent présenter soudainement des états critiques qui ressemblent à l'épilepsie en Occident. Les populations rurales et les guérisseurs identifient la plupart d'entre eux sous le terme de *skan*. Il en existe douze sortes, et chacun est causé par une créature qui attaque l'enfant en entrant par la tête, les bras, le tronc, ou les jambes ; si, par exemple, le *skan* est causé par les coups de bec d'un oiseau de proie sur la tête de l'enfant, celui-ci développera des maux de tête et les symptômes qui s'y associent.

Les patients sont vulnérables aux maladies venant du monde des humains. La « folie du cochon » apparaît comme une maladie soudaine et évolutive avec des signes semblables eux aussi à ceux de l'épilepsie. Le guérisseur établit la preuve qu'il s'agit d'une attaque de sorcellerie à partir de l'histoire du patient et de ses observations ; un tel diagnostic présente un tableau organique clair. Certains guérisseurs attribuent la pathologie cérébrale à une mauvaise action dans une vie antérieure, ou considèrent soit qu'elle a été héritée des parents, soit qu'elle provient d'une maladie infantile non résolue dite *skan*. Il n'y a pas de guérison définitive, et le traitement vise plutôt l'atténuation des symptômes et la prévention de complications secondaires.

Une autre maladie insidieuse pouvant affecter le patient est le *ckuət* provoqué par le fait de trop penser, appelé « dérangement des canaux dans la tête ». C'est une maladie chronique que le guérisseur attribue à des canaux brûlés et endommagés dans le cerveau. Quand les divers éléments du corps ne fonctionnent pas correctement, ils affectent les trois structures du cerveau (semblables à des rochers), en remontant depuis leur source dans le cœur à travers les canaux pour se loger dans ces parties du cerveau ; il y a aussi des points du cerveau qui ont été brûlés pour avoir trop pensé. La personne devient *piikaa* « déficiente » (du sanskrit *vikala*). Il s'agit d'un dérangement de l'élément sanguin ou aqueux et le patient devient confus par suite de perturbations de la conscience.

Les femmes sont censées observer un code de conduite pendant la grossesse et après l'accouchement quand elles doivent dormir sur un lit placé à proximité d'un feu. Si elles ne le respectent pas, leur corps est envahi par les ancêtres ou les

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

esprits. Elles souffrent d'un dérangement dit « du lit de feu ». Ce *ckuət* est causé par la présence résiduelle d'un sang immature et mauvais demeuré dans la mère : après la naissance, le placenta, le cordon ombilical et le sang devraient descendre et le corps de la parturiente sécher ; si cela ne se produit pas, la femme peut devenir « dérangée » et elle agit alors d'une façon excentrique.

Les *ckuət* qui caractérisent la catégorie de folie connue sous le nom de « dérangement dus à des maléfices » résultent des actions commises, qu'il s'agisse des agissements du patient dans cette vie ou dans une autre, ou de ceux d'une tierce personne, tel un sorcier. Cette maladie semble modelée par le mode d'entrée de l'esprit ou de la substance étrangère dans le corps, et par les effets qu'ont les esprits sur des organes particuliers. Le *ckuət* provoqué par un *snae* (philtre d'amour) semble être celui que le guérisseur rencontre le plus fréquemment. Quand une personne malveillante engage un sorcier pour infliger du mal à un rival ou à une personne, habituellement une femme qui a repoussé ses avances, le sorcier induit une maladie appelée « ensorcellement ». Les symptômes du patient suggèrent souvent une atteinte physique effrayante comme des fractures ou la présence de dangereux corps étrangers projetés dans le corps du patient.

Les moines et les guérisseurs deviennent *ckuət* (fous) lorsqu'ils violent leur code de conduite et se transforment à leur tour en patients. Contrairement à ce qui se passe lorsqu'un laïc est en contravention avec son code de conduite et devient *ckuət*, le guérisseur développe une forme maligne de *ckuət* connue sous le nom de mauvais guérisseur, *koh kruu* (littéralement, faux *kruu*), et ne guérit pas. Dans ce processus, le propre gourou du guérisseur a retiré son disciple égaré de la chaîne intergénérationnelle, ce qui protège le système social d'une corruption par ceux-là mêmes qui sont chargés de le préserver. Les moines qui dévient dans leurs pensées sur le dharma, par exemple en essayant de méditer prématurément à des niveaux supérieurs, souffrent de la « folie du dharma », qui rappelle le *ckuət* dû à une hyper-activité intellectuelle : des modifications biologiques dans des parties du cerveau et du corps, causées par de mauvaises pensées. Les facultés mentales du moine changent et présentent une grande instabilité.

Certains esprits habitent des quadrants particuliers aux alentours du village et dans la forêt, en provenance généralement des mondes inférieurs ; ils causent une maladie où les patients montrent des troubles du comportement et des modifications physiques caractéristiques, comme les yeux rouges lorsqu'ils sont atteints par un esprit tutélaire, *neak taa,* ou les yeux bleus lorsqu'il s'agit d'une diablesse, *priey*. Certaines personnes sont la proie d'esprits qui exercent une influence plus importante — les *neak taa*, par exemple, qui sont les esprits tutélaires du village ou de la pagode, mais qui sont parfois aussi les protecteurs de la nation tout entière.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

La sphère du guérisseur

Passons maintenant des origines de la maladie dans les trois mondes à l'utilisation possible de cette mytho-pathologie dans le traitement de la maladie. Le patient et le guérisseur, sont situés dans le monde des humains, avec le monde des divinités au-dessus et le monde des démons en dessous.

Le guérisseur détient son pouvoir de guérison du monde au-dessus de sa tête, représenté par un disque, divisé en moitiés droite et gauche, et englobant le bouddhisme orthodoxe, le Tantra, le Véda et l'Ayurveda. Une importante voie de guérison, par l'expulsion du mal, est représentée comme sortant de la bouche du guérisseur et entrant dans la tête du patient. Une seconde, impliquant protection et défense, agit cernant d'anneaux le corps du patient.

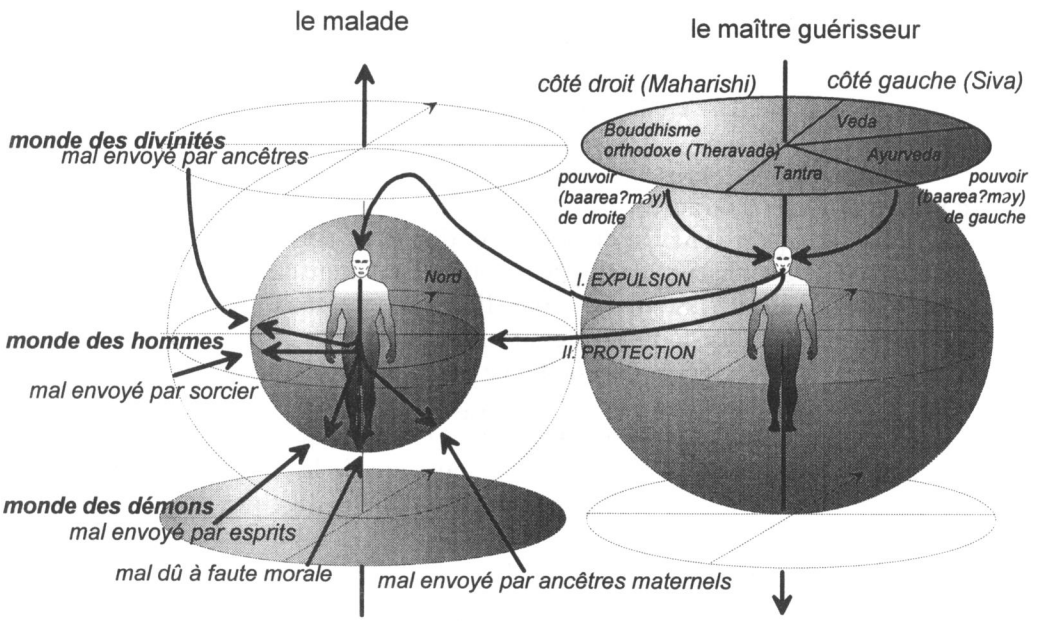

Fig. 4. Communication et intervention de la sphère du pouvoir sur la sphère du souffrance chez les Khmers. Sur ce diagramme, à gauche, le malade en proie à sa maladie apparaît dans un axe vertical qui traverse les trois mondes dont procèdent les divers types de maladie suivant les flèches pour pénétrer dans son corps ; à droite, le guérisseur met en œuvre son pouvoir de guérison. Au-dessus de lui, sur un disque, se trouvent les systèmes conceptuels (bouddhiste, védique, etc.) dont il tire ses instruments de guérison en deux sortes de pouvoir *(baarea ?məy)* bouddhiste ou non bouddhiste. Les flèches qui sortent de sa bouche, formules d'expulsion ou de protection, se dirigent vers le patient et repoussent sa maladie, renforcent sa résistance à des agressions futures (anneaux autour de la taille). Le malade guéri deviendra temporairement un disciple astreint aux mêmes règles que son maître (EISENBRUCH 1992a).

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Les sources du pouvoir de guérison

Les guérisseur se réfèrent à des enseignements bouddhistes, pour la plupart issus de l'Abidharma, et exécutent des rituels au cours desquels ils représentent les éléments du corps selon les schémas de la cosmologie bouddhiste. Ils associent ces enseignements à des rituels de guérison ayurvédiques, utilisés pour corriger les perturbations physiques.

Rituel de guérison khmer

L'intervention du guérisseur pour traiter le *ckuət* englobe ce qu'on appellerait en médecine occidentale la prévention, le diagnostic et le traitement, et le guérisseur va « traiter » une maladie et en même temps protéger le patient contre une éventuelle rechute. Les rituels de guérison sont presque toujours pratiqués à la maison du guérisseur. L'autel consiste en une série de « gradins » à l'image de l'univers. Différentes images du Bouddha et d'autres divinités hindoues comme Brahma, Siva, Ganesa, qui aident le guérisseur à rassembler ses forces et maintenir son état de concentration, sont disposées sur ces degrés. Les étapes d'une guérison rituelle doivent se succéder selon un certain ordre. Quel que soit l'acte rituel individuel — court et simple ou prolongé et complexe —, il doit y avoir une entrée dans l'espace sacré de guérison, au cours de laquelle le guérisseur obtient de ses maîtres la permission de commencer. La plupart des rites débutent lorsque le guérisseur se place face à son autel, s'incline et fait des offrandes à ses maîtres, ainsi qu'à différentes associations de divinités. Il allume cinq bâtonnets d'encens en l'honneur des cinq Bouddhas et de leurs mérites, de tous ses maîtres et des autres divinités dont il invoque les pouvoirs de guérison. Il offre également un récipient contenant cinq chandelles, cinq bâtonnets d'encens, cinq noix d'arec et cinq feuilles de bétel, destinés au Bouddha, à la Loi, à la Communauté monastique, à la mère et au père.

Certains *kruu* invoquent leur pouvoir de guérison, ou *baarea ?məy*, lorsqu'ils allument les bâtonnets d'encens. D'autres s'adonnent à une profonde préparation mentale selon les techniques de la *samaddhi* ou du *kammathan*. Le guérisseur s'assoit en position fœtale, se concentre sur sa respiration qui monte le long du dos puis du bout du nez jusqu'au sommet de la tête. Ainsi est-il « branché » pour transférer un pouvoir à ses objets rituels, dont aucun en lui-même n'a de pouvoir de guérison, de même que les substances pharmacologiques jusqu'à ce qu'elles aient été investies par le guérisseur d'une certaine puissance de guérison. Des guérisseurs tiennent dressée entre leurs paumes une sculpture en bois, comme celle du Brahma aux quatre faces ou du Mahàrishi de la forêt, pour personnifier la divinité leur transmettant ce pouvoir. Plus tard, au cours de l'opération, ils trempent cette statue dans l'eau lustrale pour que ses pouvoirs y soient transférés.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Le guérisseur confectionne des paires de cylindres ou de cônes à plusieurs étages, appelés *baaysəy*, et les place sur l'autel. La façon dont il s'adresse ensuite à eux suggère que certains *baaysəy,* quelquefois décorés de fleurs jaunes, représentent les étages de l'univers bouddhique, et que d'autres, décorés de fleurs rouges, représentent les cieux, dont certains *kruu* disent qu'ils sont reliés au linga utilisé dans le shivaïsme. Il existe aussi des cônes spéciaux *(krong pielii* et *sla coom),* contenant des offrandes de noix d'arec dans un morceau de tronc de bananier soigneusement sculpté et placé sur l'autel, pour inviter les divinités de chaque point cardinal autour du guérisseur et du patient.

Dans le recours aux yantra, *yoan*, diagrammes symboliques dessinés sur du tissu, gravés sur une feuille de métal ou tatoués à même la peau de l'individu, on distingue des traits communs dans le graphisme et dans la façon dont les guérisseurs les réalisent. Quoique la plupart du temps ceux-ci n'en aient pas besoin, ils peuvent éventuellement consulter leurs manuels, qui contiennent des diagrammes de chaque yantra et des mantra, *moen*, conjurations et formules magiques d'accompagnement. Ces indications n'ont aucun caractère de prescription, elles ne cataloguent pas les yantra d'après les maladies qu'ils soignent mais indiquent plutôt le mécanisme général par lequel ils opèrent. Les *kruu* achètent au marché du village le tissu ou les feuilles de métal nécessaires. Si le guérisseur grave une feuille de métal, il trace en général un dessin très simple, linéaire, avec quelques lettres pâli. Les dessins les plus complexes sont effectués sur des carrés de tissu jaune, blanc ou rouge ; la plupart des *kruu* utilisent indistinctement l'une ou l'autre couleur, mais certains réservent le jaune strictement à l'usage des yantra bouddhistes, et le rouge à celui des yantra brahmaniques. Quelquefois le guérisseur commence en dessinant méthodiquement les colonnes et les grilles, ou en soulignant la position des cercles, et continue en dessinant le thème central et le motif périphérique. D'autres fois, comme dans le traitement de la folie ou de la maladie d'amour, le guérisseur trace plusieurs dessins linéaires simples sur un seul morceau de tissu, mais d'habitude il dessinera un unique yantra complexe sur plusieurs tissus. Son dessin est différent selon qu'il s'adresse au pouvoir du Bouddha et de Mahàrishi, du côté droit (le motif consiste habituellement en un rectangle central avec les cinq incarnations du Bouddha et le Triple Joyau), ou bien aux pouvoirs des divinités brahmaniques, du côté gauche. Le guérisseur dessine des lettres pâli sur chaque yantra, les disposant avec soin, au moins dans le cas des yantra les plus élaborés, celles du centre signifiant la perturbation qui doit être corrigée, tandis que celles situées à la périphérie renforcent les mécanismes de défense et de protection contre l'ennemi, source de la maladie.

Pour de nombreuses maladies, les *kruu* confectionnent un *ksae :* une corde tressée d'un ou deux brins et retenant une série de yantra. Certains désignent cette corde comme un couple mâle et femelle. Le guérisseur prépare une pile de carrés de cuivre, de plomb ou d'étain et il en grave six ou douze paires sans s'arrêter. Il passe la corde autour de chaque carré et les sépare les uns des autres par un nœud. Il souffle et récite un court mantra à chaque nœud pour l'investir

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de pouvoir de guérison. Puis il enroule la corde autour de la taille du patient, ou autour du cou s'il s'agit d'un enfant. Il lui dit de laisser la corde en place assez longtemps, afin qu'elle agisse comme une barrière contre l'invasion des esprits porteurs de maladies. Ce faisant, le guérisseur protège le corps du patient des attaques extérieures de la même façon que le moine ou lui-même protègent une maison ou un village des dangers rôdant dans la forêt alentour en pratiquant le rituel *poət səymaa* de marquage de la périphérie avec une pierre ou une corde.

Il n'y a pas de règle précisant qui peut être présent pendant un rituel de guérison en dehors du guérisseur et du patient ; les membres de la famille assistent d'habitude au rituel et d'autres patients attendant de consulter le guérisseur peuvent aussi être là. Il ne semble pas que l'on puisse interdire à qui que ce soit d'être présent. Quelques patients restent ensuite chez le guérisseur pour le servir pendant une période allant jusqu'à un mois après certains traitements. La maison étant sur pilotis, ils dorment au-dessous et ne s'intéressent pas à ce qui se passe au-dessus de leur tête. Ces patients ont un rôle temporaire de disciple et ils adoptent, aussi longtemps qu'ils vivent avec le guérisseur, une partie de son code de conduite. S'ils le violent, c'est comme si le guérisseur lui-même était en infraction, et il devient alors sujet au dérangement *ckuət*.

L'exécution du rituel en public aide à la réintégration du patient dans un groupe social plus large. La communauté accepte environ deux tiers des malades lorsqu'ils ont suivi un traitement pour le *ckuət*, même s'ils se sont montrés excessivement destructeurs. Certains patients, toutefois, continuent d'être évités par la communauté à tout jamais.

Dans les rituels de guérison, le praticien définit ce qui est intact à l'intérieur du patient, ce qui peut être dangereux autour de lui, et ce qu'il advient lorsque les esprits ou d'autres forces violent les frontières de l'individu. La pertinence du diagnostic réside dans la détection de ce qui a franchi ces frontières et rendu malade le patient ; le traitement consiste à réinstaurer ces frontières. Le diagnostic se base sur les structures symboliques du corps du patient, particulièrement les *saasay*, canaux méridiens qui transportent différentes substances à travers l'organisme ; ils relient, par le cœur, les organes vitaux comme l'utérus et les structures abdominales à différents centres dans le cerveau d'où ils partent ensuite vers les bras et les jambes. Lorsqu'on soigne un patient par voie externe, son traitement suit un chemin qui descend le long des *saasay*, à partir du cerveau ; le guérisseur gratte la cire qu'il a amassée et l'étend comme une pommade autour du cou, des épaules, des poignets, des coudes, de la taille, du menton, des genoux et chevilles, et des ongles des mains et des pieds du patient. Le médicament est étalé en commençant par la racine des cheveux sur le front, puis en descendant le long du nez, des lèvres, enfin directement du milieu de la poitrine à l'estomac, en suivant le tracé supposé des *saasay*. Il appert que ces canaux sont à la fois solides et inamovibles, comme des tubes, et que des substances mobiles y coulent. Le guérisseur renforce son traitement en donnant à son patient une médication à avaler ou à inhaler en s'accroupissant sous une petite tente.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Certains rituels comportent un exorcisme du mal ; le guérisseur dialogue avec les esprits qui causent la maladie, noue un fil de coton autour du poignet et du coude du patient et, désignant l'avant-bras, demande à l'esprit de révéler son identité et sa localisation. Il menace de détruire l'esprit en appuyant en un certain point, ou en récitant des mantra, tout en marquant la peau du patient d'un dépôt blanc de noix d'arec là où l'esprit est supposé se trouver. L'esprit, terrorisé, supplie qu'on le relâche et promet de ne plus envahir personne d'autre au village. Certains esprits sont si stupides que lorsqu'ils ont été détectés ils restent là, à supplier, au lieu de se sauver. L'esprit déteste sortir par la partie la plus basse du corps du patient, surtout l'anus, car cela le rend impuissant. Et si le guérisseur insiste pour qu'il sorte par l'anus, il demande la permission de sortir par les jambes du malade.

La compréhension précise que le guérisseur a acquise de la pathogénèse va diriger son choix du traitement. Dans le *ckuət* de la maladie d'amour, par exemple, la victime développe cinq types de troubles relationnels, chacun déterminé par la voie d'administration du philtre d'amour, et le guérisseur modifie son rituel pour s'adapter à chaque intrusion. La maladie d'amour peut amener à un *ckuət* secondaire causé par la sorcellerie. Le guérisseur attaque la cause. Quand le cerveau est subjugué par des éléments corporels maternels ou paternels, le guérisseur tente de rétablir l'équilibre. Lorsque le corps est dominé par un esprit envahisseur, le guérisseur tente de l'expulser. Un esprit est brisé et recraché en dehors du corps, subjugué, dissous ou chassé. D'autres sont si difficiles à expulser qu'il faut user avec eux de multiples moyens.

Si le guérisseur soupçonne que le patient a été atteint par des esprits ou une attaque de sorcier, il peut rendre son diagnostic et administrer son traitement à l'aide d'une feuille de bétel, pour détecter et éjecter la force attaquante. Cette feuille, roulée et donnée à manger au patient, a été préparée avec des ingrédients divers : tabac, chaux, écorce, sulfate de cuivre, que certains esprits ne peuvent tolérer, et ils sont vomis ou déféqués par le malade avec d'autres corps étrangers. Des projectiles lancés dans le corps du patient par un sorcier seront aussi détectés de cette façon. Ou bien le malade est sous l'influence d'un sorcier, ou bien sa maladie est ordinaire. Si le vomissement est jaune ou blanc, le patient souffre d'*atteinte par une diablesse*, si son mal est causé par un maléfice, il vomit des corps étrangers comme une épingle ou un fragment de charbon.

La folie *ckuət* causée par des perturbations dans l'équilibre du tissu cérébral, doit être traitée à travers une identité métaphorique. Au cours du rituel, le guérisseur doit remettre en ordre à la fois les *guna* ou vertus transmises par les ancêtres paternel et maternel et le Bouddha, et les *thiet* (du pâli *dhatu*) qui sont les principaux éléments du cerveau. Pour traiter le *ckuət cruuk* (littéralement, *ckuət* du cochon), les *kruu* brûlent la peau du malade en certains points du corps, au moyen d'une mèche de coton. Les porcs fouillent partout avec leur groin, et leur comportement ressemble à celui du patient atteint de cette folie. Brûler le nez du patient lorsqu'il se convulse peut lui permettre de reprendre conscience, mais le point où est appliquée la brûlure possède également une

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

signification symbolique. Les personnes atteintes ont leurs canaux endommagés parce que des points de jonction dans le cerveau ont été brûlés et que la connexion avec les poumons et le cœur en est affectée ; aussi le guérisseur brûle-t-il la pointe du nez où les canaux se rencontrent. Les *kruu* disent que cette brûlure menace la cause du *ckuət cruuk*, qui n'ose plus maltraiter le patient. Ils ont aussi recours à un rituel de guérison connu sous le nom de *ʔu ʔpa ʔkəc* ou « transformation et déviation ». Dans ce cas, le guérisseur transforme le cochon en une image du patient, et le patient devient métaphoriquement le cochon. Il utilise des pieds de porc comme ingrédient dans une médication, ou demande à la famille du patient de laver un porc et de conserver l'eau qui sera utilisée dans le rituel, ou bien il prend l'os du groin du porc avec la terre et le fumier collés à sa queue et les fait bouillir pour obtenir un médicament. À l'aide d'un bâtonnet d'encens, il implore le « maître » de la queue du cochon de bien vouloir venir dans la marmite. Puis il récite un mantra et porte la mixture à ébullition. Les *kruu* peuvent aussi récupérer la barre à laquelle le cochon, qui crie et se débat pour se libérer, est suspendu, prendre cette barre et la corde, et les utiliser comme ingrédients dans le médicament, de telle sorte que l'odeur du porc qui a imprégné la barre et la corde augmente le pouvoir thérapeutique du médicament.

Pour traiter la maladie infantile appelée *skan*, le guérisseur transforme l'identité de l'enfant, en en modelant une image avec de la terre qui est placée dans un panier contenant une offrande de nourriture aux esprits, puis une seconde image est modelée, représentant l'ancêtre maternelle portant l'enfant dans ses bras. Le guérisseur dit à la seconde image, en montrant la première : « Voici ton enfant. Maintenant, ne viens plus te battre pour reprendre cet enfant-là. Viens pour celui-ci. » Le guérisseur montre alors l'enfant malade et interroge sa mère : « Est-ce bien ton enfant ? » Comme elle acquiesce, il lui demande encore : « Et l'enfant dans le panier, avec les offrandes ? » Et elle dit alors : « Celui-là n'est pas mon enfant. »

Si un nouveau-né en danger de mort est amené au guérisseur, celui-ci peut examiner la poitrine de la mère et détecter un déséquilibre des mamelons. Il modifie alors le sein mal formé, brûle des bâtonnets d'encens en prétendant brûler le sein et, récitant des mantra, déclare que la structure du sein a été rectifiée. Dans un autre rituel, le guérisseur change rapidement le nom de l'enfant après l'accouchement (des parents inquiets dont l'histoire familiale est marquée de décès d'enfants confèrent ce nom avec une plus grande urgence que le nom officiel enregistré quelque temps après). Dans le rituel de transformation du sexe de l'enfant, le bébé, si c'est un garçon, a les oreilles percées et une boucle y est passée. Enfin un rituel dépossédant les parents de l'enfant et utilisé pour les deux sexes est appelé « transformation ou éloignement déguisé ». Dans ce cas, l'enfant est donné à un moine, qui le drape dans une robe jaune, puis le rend aux parents en disant : « Acceptez la garde de cet enfant, et prenez-en soin pour moi. » Les parents taillent dans la robe des vêtements pour l'enfant.

Le guérisseur commence habituellement son traitement par des rites qui doivent débarrasser le patient de sa maladie. Il les fait suivre de procédures de protec-

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tion pour éviter que le patient ne soit réinfecté. Il asperge éventuellement d'abord la tête, puis l'épaule droite, puis la gauche, tout en récitant des mantra. Pendant que le guérisseur entreprend de verser l'eau lustrale, le patient demeure assis les yeux fermés, la tête légèrement penchée, tenant des bâtons d'encens allumés. Pour protéger le patient d'une réinfection, il peut fabriquer une corde tressée protectrice à conserver autour de la taille ou du cou, ou préparer un yantra que le patient portera. Il peut dessiner un yantra et réciter un mantra. Le guérisseur exécute son rituel en tenant compte des points cardinaux, à des distances de plus en plus importantes du corps du patient. Les cordes tressées autour de la taille sont ce qui est le plus proche du patient. Le guérisseur entoure également la maison, ou le village, de nombreuses bornes qu'il relie entre elles au moyen d'une corde.

Les enfants souffrent d'une autre forme de *skan* causé par les ancêtres maternelles, les *mdaay daəm*, et appelé *skan mdaay daəm*. Les *kruu* les classent en fonction de l'année lunaire et du mois de naissance de l'enfant correspondant à des images métaphoriques expliquant la cause des symptômes de la maladie. Dans les trois sous-groupes de cette maladie infantile, les cheveux de la mère sont censés se déverser dans le corps de l'enfant en passant par le cerveau. La maladie commence dans le cerveau, et c'est pourquoi l'enfant a souvent des maux de tête ou d'autres symptômes en relation avec la tête, les yeux ou les oreilles. Lorsqu'il agite la main, c'est parce qu'il voit arriver son ancienne mère et qu'il essaie de la repousser. L'ancêtre maternelle vient ainsi à lui parce qu'en tant qu'ancienne mère de cet enfant dans une existence antérieure, elle éprouve un regret nostalgique de l'enfant mort dans une vie précédente.

Les mantra et les yantra sont les procédés les plus complexes dans les procédures rituelles des guérisseurs. Le guérisseur récite des mantra connus en khmer sous le nom de *kiethaa* (du sanskrit ou pâli *gatha*). Habituellement, il y a un verset d'ouverture repris d'une *paritta* (prière) bouddhique, suivi de versets s'adressant à des divinités brahmaniques ou dont l'intention grammaticale est de transformer les *paritta* en versets aux pouvoirs magiques. Le guérisseur a des centaines de mantra à sa disposition, dont il ne choisit qu'un ou deux, plus adaptés à une maladie particulière. Si le patient a les yeux jaunes, par exemple, c'est l' *?aap* (sorcière) qui a causé le *ckuət* ; si le patient a les yeux rouges, c'est le *neak taa* (génie tutélaire) qui est responsable ; si le patient a les yeux blancs, les *cuə buə* (ancêtres) sont en cause ; si le patient a les yeux opaques, la *priey* (diablesse) est désignée ; si les yeux du patient sont demeurés inchangés et si son comportement est toujours doux, le *ckuət* a été causé par une anomalie des *saasay* ; si le patient devient violent, C'est le signe d'un ensorcellement.

Champ sémantique et niveaux de langage

La plupart des formules récitées se présentent comme une combinaison de khmer vernaculaire, de pâli et de syllabes ésotériques. Quelquefois le langage semble comporter des éléments de thaï ou de vietnamien. On trouve aussi, à

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

l'occasion, des fragments d'autres langues qui semblent apparentées au sanskrit, ou dont la consonance évoque le bengali ou l'orissi. Ce pseudo-langage peut être encore mêlé de khmer, quand il n'est pas tout simplement une invention du guérisseur. Les mots sont souvent abrégés en lettres isolées : les guérisseurs disent que chaque lettre de l'alphabet représente l'un des trente-deux éléments perturbés du corps et qu'ils doivent les remettre en ordre pour guérir le patient. L'association de langage sacré et de khmer vernaculaire est gouvernée par des lois connues des guérisseurs. Elles prescrivent l'endroit où insérer des syllabes comme *baŋ*, *laŋ*, *kaŋ* et *aŋ*, et la fréquence des versets déclamés. Le guérisseur doit parfois réciter un mantra particulier jusqu'à cent huit fois.

Dans un mantra, le guérisseur invoque des divinités en relation avec le Bouddha, des personnages du Ramayana, et Mahàrishi, connu en khmer sous le nom de *ʔi ʔsəy*, qui proviennent de ce qu'il appelle le côté droit, ainsi que des divinités brahmaniques qui relèvent pour lui du côté gauche. Dans un certain contexte, par exemple, où le guérisseur récite le mantra OMA pour terrifier des esprits particuliers, ce mantra s'ouvre sur une affirmation védique : « Je suis Hanuman le menaçant. Je vais, ravageant et détruisant toute mort. Mrityu, le démon sans tête qui marche à midi et tente de tuer tout le monde, est au milieu de l'atmosphère. J'ai le pouvoir de briser les nuages, dans les dix-sept sphères, et de les vaporiser en minuscules particules de poussière. » Le guérisseur continue en demandant aux divinités *thevada* (sanskrit *devata*) de descendre du ciel et de venir le saluer, puis invoque l'ancien disque du pouvoir de Vishnu, enfin conclut en invoquant Isvara, le nom sanskrit d'un des avatars de Siva. Les mantra récités à partir de la « gauche » combattent les perturbations des éléments corporels. Comme le disait un guérisseur, « ils permettent à Brahma de jouer à cache-cache avec le cerveau dérangé du patient ».

Tracés sur du tissu, gravés sur de fines feuilles de plomb, d'argent ou d'or, ou bien tatoués sur la peau, les yantra portés par le patient le protègent, chacun, contre une forme particulière de *ckuət*. Le guérisseur inscrit des caractères khmers dans l'écriture *khom* qui transcrit les mots en pâli. Les lettres pâli représentant les éléments constitutifs du cerveau sont énumérées de la gauche vers la droite, en deux pyramides. Les douze premières lettres sont dérivées de la vertu *guna* de la mère, les vingt et une suivantes de la *guna* du père. D'autres lettres, extraites de l'Abidharma et signifiant le développement de l'embryon du septième jour au dixième mois, sont ajoutées. Les douze dernières lettres appartiennent également à la *guna* de la mère qui nourrit le foetus et lui donne forme. Pour protéger le patient, le guérisseur crée une frontière symbolique autour du cerveau. La grande lettre au milieu et en haut du yantra représente la frontière autour de celui-ci. Elle accompagne la *baarea ʔməy*, qui protège les espaces à l'intérieur du yantra, en dessous de la ligne entourant les pyramides, et rend ces dernières efficaces.

Les simulacres d'écriture dans certains yantra et le pseudo-langage de certains mantra suggèrent que le patient ne comprend rien aux symboles dessinés ou aux mots prononcés, comme la plupart des guérisseurs, même si ces derniers

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en savent long sur les règles permettant les permutations verbales et peuvent expliquer comment les transformations grammaticales les investissent de pouvoirs de guérison. N'importe quel rituel un peu complexe est ainsi exécuté dans une langue ésotérique dont l'éventail s'étend du plus concret au plus abstrait. Quand le guérisseur est confronté à un patient dont la maladie doit être traitée avec rapidité et de façon spécifique, son rituel utilise un langage concret. Le traitement rituel est alors compris par le patient et sa famille. Quand le guérisseur traite l'affection de son malade à la lumière des perturbations de l'univers, il se peut que personne ne comprenne vraiment ce qui est mis en œuvre, quoiqu'on puisse reconnaître les mécanismes de guérison.

Dans les rites d'aspersion pour chasser les esprits, le langage du guérisseur est alors direct et dramatique. Tout le monde y reconnaît une forme de purification ou d'exorcisme. Quand le guérisseur fait vomir par le patient les projectiles qui ont causé sa maladie, son rituel s'obscurcit, et son langage devient plus métaphorique et plus complexe : « Tu es [c'est-à-dire tu as] un esprit dans le cerveau, et je vais te [le] souffler dehors. » Dans les rituels qui impliquent une transformation et une substitution comme ceux où le cochon représente le patient, ou ceux dans lesquels l'identité de l'enfant est altérée, le langage du guérisseur devient symbolique. Dans ceux qui font référence au contenu d'un Jataka, l'énoncé est mythologique. Les yantra sont très éloignés du mal immédiat dont souffre le patient, et sont les plus abstraits et les plus théoriques de tous, représentant des diagrammes complexes de l'univers.

L'espace rituel

Les *kruu* voient le corps comme une représentation spatiale de l'univers, mais ils le considèrent aussi comme un diagramme chronologique de la personne dans cet univers, qui relie l'existence de l'individu à travers les époques, dans cette vie et les précédentes, aux cinq vies des cinq Bouddhas. Les axes sont difficiles à définir dans l'espace. Il y en a trois : axe unissant les pouvoirs de droite et de gauche, axes horizontal et vertical (*cf.* fig. 4). Sur les côtés « droit » et « gauche » les moines bouddhistes aussi bien que les *kruu* pratiquent des rituels sacrificiels de défense au cours desquels le guérisseur s'adresse aux divinités et aux esprits dans chacun des quadrants du village. Mais différentes catégories de noms sont conférées aux êtres en fonction de la droite ou de la gauche. Les *kruu* et les moines font leurs offrandes à ces huit, neuf, ou quelquefois dix directions différentes, et récitent des mantra pour chacune. Pour beaucoup de guérisseurs leurs pouvoirs appartiennent soit à la droite, soit à la gauche, et leurs rites de guérison sont à cheval sur les deux côtés. Quelques guérisseurs ont du mal à dire qu'ils se limitent à une tradition du côté droit ; la plupart des *kruu* déclarent que leurs rituels viennent de la gauche. Les termes utilisés rendent manifeste le côté droit ou gauche de leur travail : le terme pour magie *moən ?aakum* (*moən* signifie mantra *; ?aakum* désigne le Tantra), ainsi que *?athap* (mot sanskrit pour

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

l'Atharvaveda), de même que le bouddhisme pré-théravadin du Cambodge, qui était associé au Tantra Mahàyana. Les *kruu* ne déterminent pas la source de leur pouvoir de guérison comme si les pouvoirs provenant de la gauche ou de la droite s'opposaient. Ils décrivent leurs rituels comme une réparation de troubles provenant soit du corps, selon les conceptions de l'Ayurveda, soit d'une attaque extérieure par des esprits. Avant d'investir ou de transformer ses objets rituels, le guérisseur les renforce avec la *baarea ?məy*, démontrant ainsi le jeu de relations entre le monde de la droite, où la *baarea ?məy* est investie des mérites de tous les Bouddhas antérieurs, et le monde de la gauche où la *baarea ?məy* n'est simplement que le pouvoir védique et tantrique des divinités habitant les différents quadrants de chaque étage céleste. L'attention portée à l'astrologie révèle l'influence de l'univers tout entier, au delà du champ restreint de l'environnement immédiat : pratiquement tous les rituels changent en fonction du jour de la semaine et du cycle du mois au cours duquel le patient est devenu malade et de celui où il reçoit son traitement.

Nous possédons des témoignages linguistiques et épigraphiques de ce que les influences tantriques des rituels des *kruu* sont parvenues dans le Cambodge ancien et ont influencé les brahmanes. Si l'hypothèse de liens entre le tantrisme du Cambodge et celui de l'Inde était avérée, elle expliquerait au moins deux caractéristiques dans les rituels : il existe en effet une division des courants tantriques en droite, gauche, et milieu, qui pourrait correspondre à la division droite/gauche dans les rituels des guérisseurs khmers. Le second lien entre les rituels des *kruu* et le tantrisme ancien réside dans la façon dont les *kruu* présentent leurs offrandes dans les cinq directions. Les figures du rituel renforcent l'hypothèse que ces rituels tantriques, entremêlés de rituels védiques et d'usages locaux, influencés plus tard par le bouddhisme, étaient les précurseurs des pratiques actuelles des *kruu*. En supposant que les *kruu* et les moines adhèrent à deux systèmes différents se recoupant quelque peu, nous n'en avons pas résolu pour autant le problème des formules prononcées ou dessinées par les *kruu*, et quelquefois par les moines, à partir de lettres issues de versets védiques ou tantriques au lieu de formules bouddhistes, au point qu'il semble impossible de décoder les lettres utilisées dans le rituel par la connaissance de leurs origines dans l'Abidharma et d'autres textes bouddhistes. En tentant de discerner ce qui est soit bouddhiste soit védique et tantrique dans le rituel, plus on étudie, plus on découvre combien ces systèmes se chevauchent. Les mantra connaissent également une répartition entre ceux qui rendent hommage aux dieux hindous et ceux qui semblent évoquer un pouvoir magique de manipulation de l'univers. Des pratiques de méditation non orthodoxes ont survécu au Cambodge et sont transmises de maître à disciple. Les manuscrits sur latanier montrent aussi une base en pâli canonique enrichie de versets magiques choisis par les *kruu* (et les moines) pour leur pouvoir de guérison.

Certaines parties du rituel insistent sur l'axe vertical, d'autres sur l'axe horizontal, et il semble que les *kruu* recréent une relation d'harmonie entre les deux

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

axes. Les yantra, modelés en deux dimensions, désignent les arrangements horizontaux autour du *bindu*, ou point central représentant l'origine de la vie du patient dans le passé, tandis que le *baay səy*, confectionné en trois dimensions, signale les axes verticaux de ces faisceaux de plaques cosmiques horizontales. Cette représentation de l'univers au moyen d'objets rituels connaît sa meilleure illustration dans ces formes cylindriques, qui montrent bien le double système dans lequel les axes verticaux traversent simultanément le bouddhisme orthodoxe, le Véda et le Tantra. Ces objets mettent l'accent sur l'axe vertical, mais ils montrent aussi la position des différentes divinités dans chaque quadrant, comme le prouve l'orientation des offrandes dans chaque direction.

Sur l'axe horizontal, quand le guérisseur fabrique un objet rituel, il porte une grande attention à la direction dans laquelle il exécute telle ou telle partie. Le point de référence principal est le corps du patient que le guérisseur place en accord avec les points cardinaux comme il les conçoit. Pratiquement, chaque fois qu'il décide d'un lieu où appeler une divinité particulière, où conjurer les esprits qu'il expulse, où enterrer le placenta, son choix observe les points cardinaux. Et dans sa façon de fabriquer les objets, comme les offrandes en feuilles de bananier, le guérisseur privilégie également trois ou quatre points, à l'extrémité desquels il dépose la nourriture offerte.

Sur l'axe vertical, les rituels de guérison dévoilent les conceptions du guérisseur quant à la structure du corps du patient, la tête en étant le point le plus haut (notion habituelle dans un pays pratiquant le bouddhisme théravadin). Les rituels de guérison des *kruu* au Cambodge épousent le même système hiérarchique. Il est interdit de toucher la tête de quelqu'un, et comme cela se voit clairement lorsque l'on s'assied en face des moines et à un niveau plus bas ou dans la position du sommeil, les postures indiquent le degré de respect prescrit. On sent encore une référence à l'axe vertical dans le rituel de transformation utilisé pour traiter les personnes atteintes de *ckuət cruuk*, avec une progression qui va du groin du cochon à sa queue impure.

Chaque fois que le guérisseur pratique un rituel pour expulser un esprit d'un malade atteint de *ckuət*, il réinterprète le drame dans lequel la topographie du corps du patient représente l'axe moral du bien et du mal, du religieux et du profane, tout comme les univers cosmiques sont empilés les uns sur les autres le long d'un axe vertical, avec le mont Meru au sommet et les enfers en bas. Il existe de même un arrangement rituel à chaque niveau, l'espace sacré se trouvant au nord-est et la mort au sud-ouest. Les rituels comme l'éjection d'esprits par soufflement suivent de façon caractéristique cette représentation symbolique. Le guérisseur transfère le drame moral sur la tête du patient pour pouvoir chasser l'esprit selon une direction céphalo-caudale. Ce renversement évocateur est constamment présent dans le traitement de tous les *ckuət*. Il semble que ce soit l'anus, plutôt que les pieds, qui représente l'autre extrémité du corps.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

L'homologie entre pratiques du chamane hmong et du guérisseur khmer

En dépit d'un langage et d'une approche de la maladie différents, il n'est pas difficile de voir que le pouvoir de guérison du guérisseur khmer s'exerce de façon, sinon identique, au moins tout à fait homologue à la pratique du chamane hmong. Si nous appliquons le processus de guérison par le guérisseur khmer à la pratique chamanique, nous obtenons les modifications suivantes qui ne changent rien au rapport fondamental entre le guérisseur et son malade. Seules la perception de la maladie et la technique de restitution de l'image du corps peuvent paraître différentes.

Ainsi, en haut, à gauche, le malade hmong, enfermé dans sa sphère de souffrance, en proie aux atteintes démoniaques ou perverses détériorant son image de soi, a vu ses âmes vitales quitter son corps et s'enfuir sur les chemins de la mort et de la réincarnation. Le chamane, à droite, a mis en place son dispositif d'intervention. Il se constitue, d'un côté, de ses deux corps de troupes d'esprits auxiliaires spécialisés dans l'exorcisme des maladies et la poursuite des âmes en fuite, de l'autre, de son outil opératoire : la connaissance des chemins pris par chaque âme particulière dans l'invisible au-delà. La mise en action de cet outil complexe revient à résoudre une véritable équation chamanique (Lemoine 1992). Cette équation unilinéaire à deux inconnues (les âmes en fuite et les lieux où les esprits du chamane vont les rattraper) est la pièce cognitive essentielle de l'intervention chamanique ; elle est figurée dans le schéma au niveau des outils conceptuels d'analyse et d'intervention. Ils correspondent au cercle supérieur dans la représentation graphique que nous donnons de la sphère de pouvoir du chamane ou du guérisseur.

Il est bien évident que le traitement hmong ou khmer de la maladie ne peut dépasser les deux axes de pensée, le long desquels le guérisseur et son malade communiquent, que sont les « blessures symboliques » et l'image du moi. Aux premières, le guérisseur, comme le chamane, oppose ses techniques d'expulsion et de protection. Dans la restitution de la seconde, le chamane et le guérisseur divergent. Tandis que le premier s'occupe de la réintégration des âmes qu'il a retrouvées et sauvées (parfois même ressuscitées), rendant à son malade l'intégrité de sa personne, le second, dans un contexte de religion universelle, s'emploie à réinsérer le malade dans son corps social. Il en découle inévitablement que le malade hmong n'étant victime que d'agressions extérieures, le chamane opère sur un plan purement psychologique tandis que le guérisseur khmer introduit une dimension morale de la maladie, résultat d'une faute, et responsabilise le malade et ses proches, vivants ou disparus.

Tout cela est déjà déterminé par les outils conceptuels de référence pour l'un et pour l'autre. Dans les deux schémas, ils sont figurés dans le cercle supérieur qui domine la sphère de pouvoir des guérisseurs. Dans le cas du guérisseur khmer, on voit trois jeux d'outils conceptuels : système local, systèmes bouddhique et brahmanique. Toute information biographique sur les guérisseurs (de qui ont-ils appris ? quels sont les sujets traités par leurs manuels de guérison ? de quelles

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

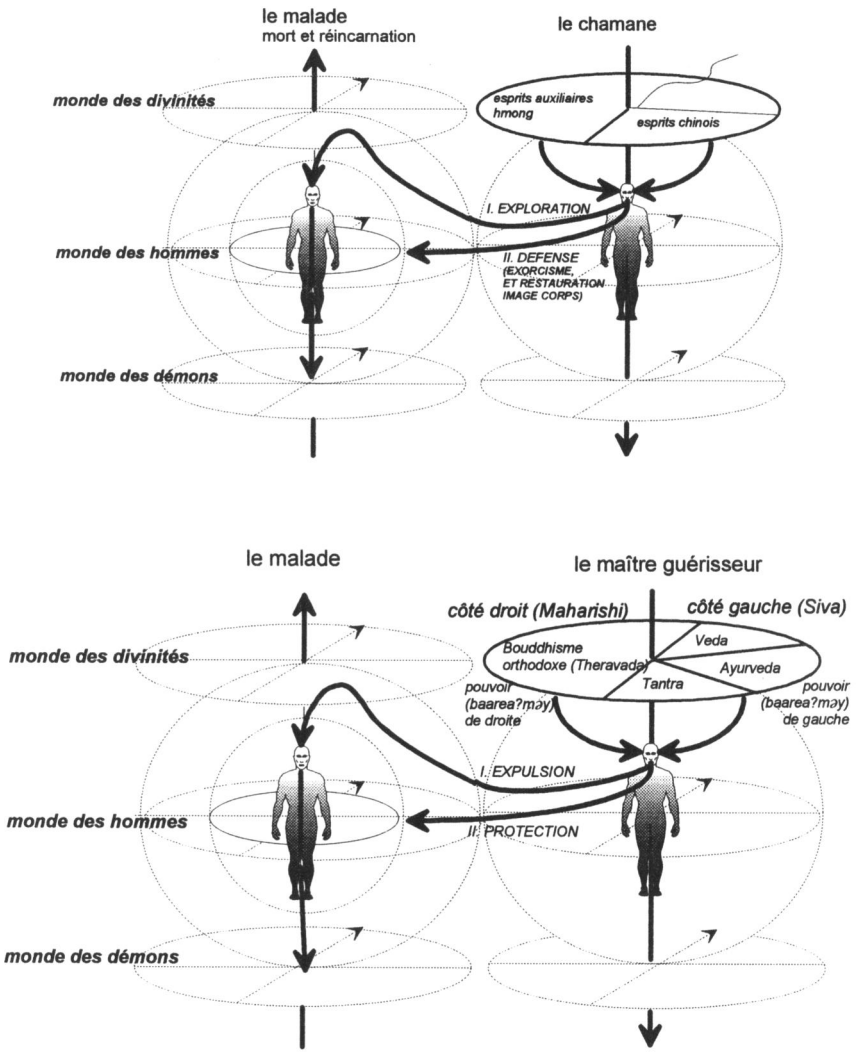

Fig. 5. Communication et intervention de la sphère de pouvoir du chamane hmong sur la sphère de souffrance de son malade (en haut) et homologie avec le traitement de la maladie par le guérisseur khmer (en bas). En haut, le chamane hmong utilise ses trois jeux d'outils conceptuels : les deux registres d'esprits auxiliaires, vernaculaires et chinois, et le maniement de l'équation chamanique, pour diagnostiquer la maladie, c'est-à-dire retrouver les âmes vitales de son malade, expulser les agents de maladie et reconstruire son image du corps. En bas, le guérisseur khmer puise dans les divers jeux d'outils conceptuels dont il dispose : tradition du bouddhisme théravadin, Véda, Tantra et Ayurvéda, pour, une fois la maladie identifiée, procéder à son expulsion et à la défense de son malade contre d'autres atteintes symboliques, par des formules et des diagrammes magiques et l'ingestion éventuelle de potions médicinales.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

façons ont-ils été exposés au pouvoir de guérison ? par quel système l'ont-ils été ?) dévoile le poids spécifique de chacun de ces trois jeux. Quel que soit le rituel de guérison, on voit que le guérisseur s'appuie en même temps sur les trois systèmes à la fois — si, par exemple, il prescrit comme médicament des substances botaniques (selon un procédé en apparence ayurvédique), il doit d'abord activer et transférer le pouvoir de guérison de son appareil conceptuel aux substances végétales qui sans cela seraient inertes et, pour ce faire, il recourt à un autre jeu d'outils thérapeutiques en récitant un mantra composite (un mélange d'abréviations et de sigles bouddhistes et védiques relativement obscurs, mêlés à des bribes de mots vernaculaires), tout en traçant un yantra également composite (dont les origines et les mécanismes pourraient provenir de l'Abidharma bouddhique). Chaque séquence rituelle peut être analysée ainsi, ce qui démontre qu'aucune partie de son outillage conceptuel n'opère isolément des autres et qui conforte l'idée, déjà évidente dans le système du chamane hmong, qu'il y a volonté d'accaparer la totalité du champ cognitif dans la construction du pouvoir de guérison.

Dans le cas du chamane hmong, qui a, lui aussi, recours à une langue codée, ici un pseudo-chinois, c'est l'analyse de la maladie, l'efficacité des esprits matérialisée par la transe du chamane, et sa connaissance du monde invisible et des chemins de l'au-delà qui lui permettent de maîtriser la sphère de souffrance où son malade s'est enfermé. La magie des formules et des commandements fait le reste. Mais le rejet de la cure après la guérison indique bien que ce qui compte est le diagnostic juste, démonstration par excellence du pouvoir de guérison du chamane. Sa consolidation par la cure proprement dite n'est que la consécration de ce pouvoir, soulignée par une rétribution du chamane, qui intervient seulement à ce moment-là.

Conclusion : l'exercice du pouvoir de guérison

Quand on compare l'exercice du pouvoir de guérison par les chamanes hmong et les guérisseurs khmers on constate que, selon un processus largement homologue mais ordonné différemment, la relation fondamentale du chamane ou guérisseur au malade reste la même.

Chamane hmong : construction de la sphère de pouvoir du chamane —> définition de la sphère de souffrance où le malade est enfermé —> réduction de la seconde par la première —> énoncé du diagnostic suivi de la cure après que le malade a retrouvé sa santé.

Guérisseur khmer : construction de la sphère de souffrance —> mise en parallèle de la sphère de pouvoir du guérisseur —> réduction de la première par échange et intervention de la seconde —> réintégration dans l'espace social.

Quant à la mythopathologie des atteintes symboliques, puisant à un fond commun de croyances animistes dans les ancêtres, les esprits, la sorcellerie offensive, etc., elle est pratiquement interchangeable d'un système à l'autre. La

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

physiopathologie, par contre, les distingue, opposant la constellation des âmes végétatives, âmes instables et humeurs qui constituent les mécanismes vitaux du malade hmong à la pseudo-anatomie des canaux méridiens qui traversent le corps du malade khmer.

Mais la principale opposition réside dans l'inversion des moyens. À la transformation de l'image du corps du chamane hmong par laquelle il établit son pouvoir de guérison correspond la transformation de l'image du corps du malade par le guérisseur khmer, qui, dès lors, peut faire intervenir son savoir tout-puissant de la façon appropriée. Cela indiquerait-il que, quel que soit le système thérapeutique en cause, l'acte de guérison consiste fondamentalement dans la communication qui s'établit entre guérisseur et malade et la prise de possession par le premier de la sphère de souffrance où son malade est isolé, à la fois — chez les Hmong — par l'affirmation du pouvoir absolu du guérisseur après la transformation de sa propre image et par la remise en ordre de l'image du corps du malade, en conformité — si nécessaire comme chez les Khmers — avec la cosmologie et l'espace social ?

CNRS, Centre d'anthropologie de la Chine du Sud
et de la Péninsule indochinoise
27, rue Damesme, 75013 Paris

MOTS CLÉS : médecine traditionnelle — chamanisme — guérison — hmong — khmer

BIBLIOGRAPHIE

AKIGHIR, A.
1982 « Traditional and Modern Psychiatry : A Survey of Opinions and Beliefs amongst People in Plateau State, Nigeria », International Journal of Social Psychiatry 28 : 203-209.

ATKINSON, J.M.
1987 « The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual », American Anthropologist 89 : 342-355.
1992 « Shamanisms Today », Annual Review of Anthropology 21 : 307-330.

BAKER, J.P.
1992 « The Shamanic Dimensions of Childbirth », Pre and Peri Natal Psychology Journal 7 : 5-21.

BEISER, M.
1986 « The Grieving Witch : A Framework for Applying Principles of Cultural Psychiatry to Clinical Practice : Dr. Beiser Replies », *Canadian Journal of Psychiatry* 31 : 181

BONGARTZ, B., & W. BONGARTZ
1987 « " Nyangkap Semengat " (Die Seele fangen) : Trance bei den Schamanen der Iban in Nordborneo / « " Nyangkap Semengat " (To Catch the Soul) : The Use of Trance by the Iban-Shamans of Northern Borneo », *Experimentelle und Klinische Hypnose* 3 : 43-47.

BOURGUIGNON, E.
1989 « Trance and Shamanism : What's in a Name ? Special Issue : Shamanism and Altered States of Consciousness », *Journal of Psychoactive Drugs* 21 : 9-15.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

BOYER, L.B.

1983 « Approaching Cross-Cultural Psychotherapy », *Journal of Psychoanalytic Anthropology* 6 : 237-245.

BOYER, L.B., R.M. BOYER & G. A. DE VOS

1982 « An Apache Woman's Account of her Recent Acquisition of the Shamanistic Status », *Journal of Psychoanalytic Anthropology* 5 : 299-331.

CRAMER, M.

1980 « Psychopathology and Shamanism in Rural Mexico : A Case Study of Spirit Possession », *British Journal of Medical Psychology* 53 : 67-73.

DAY, R., & R. H. DAVIDSON

1976 « Magic and Healing : An Ethnopsychoanalytic Examination », *Psychoanalytic Study of Society* 7 : 231-291.

DE RIOS, M.D.

1989 « A Modern-Day Shamanistic Healer in the Peruvian Amazon : Pharmacopoeia and Trance. Special Issue : Shamanism and Altered States of Consciousness », *Journal of Psychoactive Drugs* 21 : 91-99.

DESJARLAIS, R.R.

1989 « Healing Through Images : The Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans », *Ethos* 17 : 289-307.

DUCEY, C.

1976 « The Life History and Creative Psychopathology of the Shaman : Ethnopsychoanalytic Perspectives », *Psychoanalytic Study of Society* 7 : 173-230.

EISENBRUCH, M.

1992a « The Ritual Space of Patients and Traditional Healers in Cambodia », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 79 : 283-316.

1992b « Toward a Culturally Sensitive DSM : Cultural Bereavement in Cambodian Refugees and the Traditional Healer as Taxonomist », *Journal of Nervous and Mental Disease* 180 : 8-10.

1994 « Mental Health and the Cambodian Traditional Healer for Refugees who Resettled, were Repatriated or Internally Displaced, and for those who Stayed at Home », *Collegium Antropologicum* 18 : 219-230.

1997 « The Cry for the Lost Placenta. Cultural Bereavement and Cultural Survival among Cambodians who Resettled, Were Repatriated, or who Stayed at Home », in Miranda VAN TILBURG & AD VINGERHOETS, eds., *Home in Where the Heart Is : The Psychological Aspects of Permanent and Temporary Geographical Moves*. Tilburg, Tilburg University Press.

GOLOMB, L.

1986 « Rivalry and Diversity among Thai Curer-Magicians », *Social Science and Medicine* 22 : 691-697.

HEINZE, R.I.

1984 « Healing in South and Southeast Asia », *PSI Research* 3 : 136-140.

JACQUES, C.

1993 *L'espace rituel et les guérisseurs traditionnels au Cambodge*. Paris, UNESCO. Sources de l'histoire du pays khmer.

JOHNSON, C.L.

1981 « Psychoanalysis, Shamanism and Cultural Phenomena », *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 9 : 311-318.

JORALEMON, D.

1984 « The Role of Hallucinogenic Drugs and Sensory Stimuli in Peruvian Ritual Healing », *Culture, Medicine and Psychiatry* 8 : 399-430.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

KATZ, R.

1982 « Accepting " Boiling Energy " : The Experience of ~ kia-Healing among the ~ Kung », *Ethos* 10 : 344-368.

KLEINMAN, A. & J.L. GALE

1982 « Patients Treated by Physicians and Folk Healers : A Comparative Outcome Study in Taiwan », *Culture, Medicine and Psychiatry* 6 : 405-423.

KLEINMAN, A. & L.H. SUNG

1979 « Why Do Indigenous Practitioners Successfully Heal ? », *Social Science and Medicine* 13B : 7-26.

LADERMAN, C.

1988 « Wayward Winds : Malay Archetypes, and Theory of Personality in the Context of Shamanism », *Social Science and Medicine* 27 : 799-810.

1991 « Malay Medicine, Malay Person. Special Issue : Recent Trends in Ethnomedicine », *Medical Anthropology* 13 : 83-97.

LEMOINE, J.

1972 « L'initiation du mort chez les Hmong », *L'Homme* XII (1), (2), (3). Réédité en un volume : Bangkok, Pandora, 1982.

1982 « La malédiction des Hmong en exil : les rêves qui tuent », *Actuel* 38 : 106-191

1987 *Entre la maladie et la mort : le chamane hmong sur les chemins de l'au-delà.* Bangkok, Pandora.

1992 « Techniques de l'action directe : variations miao-yao dans l'intervention chamanique », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 79 : 149-181.

MALEVAL, J.-C.

1981 *Folies hystériques et psychoses dissociatives.* Paris, Payot.

NATHAN, T.

1981 « Le psychanalyste, magicien timide mais savant (réflexion d'un psychanalyste sur la place de la magie dans sa pratique). / The Psychoanalyst, a Shy but Knowledgeable Magician : Reflections of a Psychoanalyst on the Extent of Magic in his Practice », *Perspectives psychiatriques* 19 : 385-396.

NISHIMURA, K.

1987 « Shamanism and Medical Cures », Trans. by M. V. Brock, M. Moran and Y. Ishikawa, *Current Anthropology* 28 : Suppl. S59-S64.

NOLL, R.

1983 « Shamanism and Schizophrenia : A State-Specific Approach to the " Schizophrenia Metaphor " of Shamanic States », *American Ethnologist* 10 : 443-459.

1984 « The Context of Schizophrenia and Shamanism : Reply », *American Ethnologist* 11 : 192

1985 « Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon : The Role of Visions in Shamanism », *Current Anthropology* 26 : 443-461.

1986 « More on Mental Imagery and Shamanism : Reply », *Current Anthropology* 27 : 154.

OPPITZ, M.

1993 « Wie heilt der Heiler ? Schamanische Praxis im Himalaya. / How Does the Healer Heal ? Shamanic Practice in the Himalayas », *Psychotherapie Psychosomatik Medizinische Psychologie* 43 : 387-395.

PANKOW, G.

1969 *L'Homme et sa psychose.* Paris, Aubier-Montaigne.

PRINCE, R.

1982 « Shamans and Endorphins : Hypothesis for a Synthesis », *Ethos* 10 : 409-423.

RAPPAPORT, H. & P.L. DENT

1979 « An Analysis of Contemporary East African Folk Psychotherapy », *British Journal of Medical Psychology* 52 : 49-54.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

SCHIPPER, K. & R. NEUBURGER

1989 « Psychiatrie chinoise et métaphore bureaucratique », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 12 : 20-40.

TOBIN, J.J. & J. FRIEDMAN

1983 « Spirits, Shamans, and Nightmare Death : Survivor Stress in a Hmong Refugee », *American Journal of Orthopsychiatry* 53 : 439-448.

WINKELMAN, M.J.

1990 « Shamans and Other " Magico-Religious " Healers : A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformations », *Ethos* 18 : 308-352.

RÉSUMÉ

Jacques LEMOINE & Maurice EISENBRUCH, *L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamanes hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine.* — Le pouvoir de guérir par simple dissolution du mal est une quête ancienne de l'humanité. Chez les Hmong du Laos et de la Thaïlande, ce pouvoir est exercé par des chamanes, chez les Khmers du Cambodge par des maîtres-guérisseurs. Considéré comme un phénomène holistique dans ces cultures, ce traitement de la guérison offre un champ d'observation unique. La principale opposition réside dans l'inversion des moyens. À la transformation de l'image du corps du chamane hmong par laquelle il établit son pouvoir de guérison correspond la transformation de l'image du corps du malade par le guérisseur khmer. Cela indiquerait-il que, quel que soit le système thérapeutique en cause, l'acte de guérison consiste fondamentalement dans la communication qui s'instaure entre médecin et malade et la prise de possession par le premier de la sphère de souffrance où le second est isolé ?

ABSTRACT

Jacques LEMOINE & Maurice EISENBRUCH, *The Practice of the Power of Healing by the Hmong Shamans and the Cambodian Traditional Healers of Indochina.* — The power to heal by simple dissolution of the pain is an ancient quest of humanity. Among the Hmong of Laos and Thailand, this power is exerted by the shamans, among the Khmer of Cambodia, by the traditional healers. These two cultural groups consider healing and recovery, whether from the point of view of the healer or the patient, as a holistic phenomenon and offer us a unique vantage point onto healing. The main contrast between the two systems resides in the inversion of means : in the case of the Hmong, through the transformation of the Hmong shaman's body image, by which he establishes his power of healing ; in the case of the Khmer healer, through the transformation of the patient's body image. This is perhaps an indication that, whatever is the therapeutic system in cause, healing consists fundamentally in the communication that is established between the healer and the patient, and by the healer taking over the sphere of suffering that envelops and separates the patient.

This content downloaded from 130.194.20.173 on Sun, 14 Jul 2019 09:06:25 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms