

**Ilario ROSSI, Corps et Chamanisme. Essai sur le pluralisme
médicale, 1997, Paris, Armand Colin.**

Françoise Morin

Médiations chamaniques. Sexe et genre
Volume 22, Number 2, 1998

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015544ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/015544ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

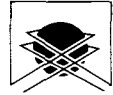
ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Morin, F. (1998). Review of [Ilario ROSSI, Corps et Chamanisme. Essai sur le pluralisme médicale, 1997, Paris, Armand Colin.] *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2), 211–213. <https://doi.org/10.7202/015544ar>



Ilario Rossi, *Corps et Chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. 1997, Paris, Armand Colin.

La mondialisation met en rapport de plus en plus étroit l'Occident et les cultures considérées pendant longtemps par les anthropologues comme « lointaines ». L'effacement des distances géographiques et la rapide transformation des sociétés et des cultures amènent un certain nombre d'anthropologues à redéfinir la pratique de leur discipline et à mettre en relation le local et le global. C'est le dessein d'Ilario Rossi dans son livre *Corps et Chamanisme*. L'orientation réflexive qu'il adopte pour rendre compte de son expérience de terrain avec les Huichol, au Mexique, l'amène à étudier l'altérité chamanique et à questionner en retour les fondements de la rationalité médicale occidentale. L'auteur veut par là se démarquer des nombreux travaux anthropologiques existant sur les Huichol qui les enferment « dans un cadre constitué, défini par un rapport de forces sous-jacent entre sujet enquêteur et objet enquêté, dictant souvent les modalités de l'observation et de la description des événements ». Il refuse de tenir pour acquis que « la culture d'autrui procède d'un ordre préétabli, qui se reproduit, produit des faits empiriques, et se prête donc à l'observation et à l'analyse ». Le concept d'« ethnique », qui transforme un groupe, une communauté en objet de spécialiste, légitime, selon Ilario Rossi, une telle démarche. Tout en soulignant l'ambivalence de ce concept, l'auteur ne semble pas connaître les travaux qui, depuis une trentaine d'années, l'ont déconstruit. En 1967, lors d'une conférence à Bergen, Fredrick Barth et d'autres chercheurs scandinaves ont critiqué l'approche statique et objectiviste du groupe ethnique et ont proposé une démarche dynamique et interactionnelle pour mieux l'appréhender. Le livre qui publia en 1969 les travaux de cette conférence, *Ethnic Groups and Boundaries*, a servi de référence à des centaines de recherches parce qu'il constitue un véritable renversement de perspective en montrant que c'est l'organisation sociale qui donne sens à la culture et non pas le contraire.

Après s'être interrogé sur un certain nombre de présupposés de la pratique anthropologique, Ilario Rossi pense qu'il faut réviser les instruments et les méthodes de terrain et que l'anthropologue ne doit plus se présenter comme « détenteur de vérité » mais comme coacteur de la réalité. Sa démarche repose moins sur l'observation de ce que font les Huichol que sur la participation à ce qu'ils sont. Il aurait été intéressant que l'auteur explicite par des anecdotes et des faits cette nouvelle « façon de faire » qui reste dans son livre très abstraite. Il faut lire en fin d'ouvrage la note 26 pour apprendre que tous ses informateurs furent des hommes et que douze d'entre eux étaient des chamanes. L'essai qu'il nous propose repose donc, comme il le souligne lui-même, sur une enquête lacunaire puisque les témoignages sont marqués par un regard androcentrique. Qui sont ces douze chamanes de San Andrés Cohamiata, l'une des cinq principales communautés huichol de la Sierra où l'auteur a travaillé ? Un minimum d'information sur leur inscription dans cette communauté aurait permis de mieux saisir l'importance du chamanisme dans cette société, depuis longtemps en contact avec le monde extérieur.

Après nous avoir sensibilisés à la conception de l'espace et du temps des Huichol ou plutôt des Wixaritari comme ils se nomment eux-mêmes, l'auteur s'attache à nous montrer l'importance qu'ils donnent à la notion de centre, que ce soit le centre du monde ou celui de la personne. Chacun recherche à sa manière son centre intérieur (*hixüapata*), selon ses motivations et son cheminement personnel. Et lors du cycle rituel, chacun doit accorder son propre *hixüapata* à celui de la communauté (*tahixüapa*). C'est grâce à cette articulation entre individu et collectivité que l'on peut assurer l'harmonie du groupe face au centre des divinités (*huàhixua*). L'autre concept clef de la pensée symbolique des Wixaritari est celui d'*iyàari*, souvent mal traduit par les anthropologues. Ilario Rossi leur reproche d'avoir réduit ce concept à des références philosophiques occidentales telles que l'« âme », le « cœur » ou l'« esprit » sans s'interroger « sur les fondements sémantiques pluriels auxquels il renvoie : vitalité, chaleur, sentiments, émotions, pensée, mémoire ». Ces différentes significations reposent toutefois, dans l'optique des Wixaritari, sur une logique unitaire et cohérente. L'« *iyàari* » est localisé dans le corps, à la hauteur du diaphragme, et est considéré « comme l'équivalent du centre de l'espace/temps qui a vu naître le soleil et le feu sur terre ». En d'autres termes, l'« *iyàari* » est « à l'homme ce que le soleil est au cosmos, et le feu à la terre » et signifierait selon l'auteur « l'essence du souffle donné par le feu au corps humain ». Il est reconnu par différents auteurs que l'« *iyàari* » est formé de trois composantes qui donnent une identité corporelle aux Wixaritari et qui sont le *tucari*, le *cupuri* et le *nierica*. C'est selon l'auteur par le biais de ces trois éléments que l'*iyàari* « met les êtres humains en correspondance avec leur milieu et assure la réactivation de la mémoire symbolique ». Le *tucari* correspond au potentiel de vie acquis à la naissance ; il se présenterait comme un fil suspendu verticalement au dessus de la tête et serait l'équivalent de la notion occidentale de « destin ». Le *cupuri* qui se situe au sommet de la tête traduirait l'idée d'âme ou de principe vital et serait indissociable de l'« *iyàari* ». Enfin le *nierica* désignerait les effets de l'ivresse psychotrope. L'absorption de *peyotl* fait en effet partie des pratiques chamaniques wixaritari, ce qui les mène à un ailleurs « balisé par la mythologie ». Le corps atteint alors une apogée. Sa métamorphose induite par l'action du *peyotl* lui permet de comprendre « les liaisons existant dans l'univers, les lois cachées de la nature et de l'être humain, la fusion entre l'esprit immanent des ancêtres et celui, latent, des hommes ».

Si la santé est conçue par les Wixaritari « comme le résultat du respect du savoir et des actions de la mémoire symbolique du groupe », la maladie est vécue comme une rupture de la cohésion et de l'identité que produit l'« *iyàari* ». Elle « apparaît, aux yeux du groupe, comme le symptôme d'un rapport compromis avec le monde, le résultat d'un non-respect de la parole ancestrale ». Et donc le langage des soins prodigués par le chamane vise à régénérer l'« *iyàari* ».

Ilario Rossi se sert de cette conception wixaritari du corps, de la maladie et de sa thérapie pour mener à bien son projet d'anthropologie réflexive et questionner la médecine scientifique. Ayant montré que les Amérindiens ne séparent pas corps et psyché, individu et collectivité et qu'ils ont une conscience aiguë de l'unité de l'écosystème et de la société, l'auteur critique la médecine scientifique qui réduit le corps à sa dimension biologique en niant ses composantes individuelle et sociale. Il remarque que la vision holistique du corps chamanique séduit les médecines hétérodoxes qui sont depuis quelques années très prisées en Occident. Celles-ci récusent une médecine scientifique qui ne s'intéresse plus à l'homme mais à la maladie. Elles se réfèrent par contre à une pluralité de « dire » et de « faire » face au corps dont le chamanisme fait partie et elles participent à une nouvelle conscience sanitaire d'une population qui revendique des rapports personnalisés entre soignant et soigné.

C'est sur ce pluralisme médical que l'auteur termine son livre en proposant, via le détour anthropologique, une nouvelle conception de la santé.

Françoise Morin
Département de sociologie
Université de Toulouse-le Mirail
5, allées Antonio-Marchado
31058 Toulouse Cedex
France

Gérald BERTHOUD et Giovanni BUSINO (dir.), *Mauss : hier et aujourd'hui. Revue européenne des sciences sociales* (XXXIV, 105), Genève/Paris, Librairie Droz, 1996, 287 p.

Ce numéro thématique porte sur le « retour à Mauss » sujet qui fait fureur chez certains méthodologues et épistémologues depuis quelque quinze ans dans le monde francophone. Il est le fruit d'un colloque, tenu en 1995, qui a réuni une bonne partie des spécialistes de ce renouveau d'intérêt pour l'œuvre d'un des membres les plus éminents de l'École française de sociologie. Tous les noms connus, ou presque, de ce groupe de réhabilitation y sont présents. L'ouvrage est introduit par un excellent résumé, signé Berthoud, des opinions et jugements qui ont été portés sur Mauss. Allant du dithyrambe à la dénigration sournoise, ces jugements sont des plus ambivalents, et Berthoud brosse un tableau succinct de la carrière de Mauss comme introduction au volume. Cette introduction est suivie d'un court texte de Balandier qui montre comment l'héritage de Mauss a pu être interprété de manière variée, voire opposée, par les chercheurs qui se sont réclamés de lui. Ce thème, en fait, parcourt presque toutes les contributions.

Ce colloque s'étant tenu après la parution de la biographie de Mauss par Fournier, les organisateurs ont eu la bonne idée de lui demander un texte sur son expérience de biographe. L'auteur, devenu une référence obligée citée dans presque tous les textes du colloque, a réagi avec humour en titrant sa contribution « Si je devais réécrire la biographie de Marcel Mauss ». Cette pièce monumentale, LE Fournier, est discutée dans un commentaire d'un autre spécialiste de l'École française de sociologie, Stephen Lukes. Une courte contribution informative sur les rapports de Mauss avec le judaïsme (par Lindenberg) en introduit une autre sur les démêlés de Mauss et Durkheim au sujet de la religion, du sacré et du *mana* (par Martelli). Une autre, de Di Donato, se penche sur l'évolution de la pensée de Mauss à propos de la *Völkerpsychologie*. Busino, à partir du Fournier, ainsi qu'il est désormais cité, réexamine la contribution de Mauss aux débats de l'époque sur le bolchévisme et la révolution russe. Les conclusions de Mauss anticipaient de plus de soixante-dix ans celles des historiens modernes, comme Furet, pour ne nommer que le plus illustre. Mais le plus important est de voir comment, de manière très persuasive, précise et surtout concise, Mauss court-circuite par anticipation les développements labyrinthiques qui ont servi de justifications aux « compagnons de route » du communisme...

Karsenti nous convie à un examen critique de la voie cahotique qui mène du symbolisme, tel que l'entend Durkheim, au symbolisme interprété — ou plutôt accouché au forceps — par Mauss, à travers mille articles et repentirs. C'est tout le problème du statut d'un concept utilisé librement par un penseur génial et celui d'un historien qui cherche à mettre de l'ordre dans un apparent fatras qui le reste tout en en étant pas un. On comprend la gêne