

**Zeitschrift:** Ethnologica Helvetica  
**Herausgeber:** Schweizerische Ethnologische Gesellschaft  
**Band:** 17-18 (1993)  
  
**Artikel:** Passer la maladie : perméabilité du corps et thérapeutiques de transfert dans la France traditionnelle  
**Autor:** Loux, Françoise  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1007617>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

**Passer la maladie.  
Perméabilité du corps et thérapeutiques  
de transfert dans la France traditionnelle**

«Mettre dans un petit sac de toile autant de cailloux que l'on a de verrues, le porter ensuite bien en évidence sur le bord d'une route. Celui qui le ramassera attrapera les verrues et vous en serez débarrassé pour toujours.»

«Pour "lever" la "fièvre tremblante", il faut opérer tous les deux jours, avant le soleil levé ou après son coucher, mais sans être vu de personne. Le guérisseur et son patient doivent aller porter la fièvre à une ortie. Pour ce faire, le guérisseur fait passer le "trembleur" par la fenêtre. Ensuite ils se dirigent vers l'ortie et répandent sur elle du sel pilé et du pain, en disant: "ortie, je te remets ma fièvre". De là ils reviennent au logis en passant par la porte. On assure que le lendemain l'ortie est flétrie.»<sup>1</sup>

Des rituels de ce type, dont abonde la médecine populaire, introduisent à une réflexion sur la conception traditionnelle des rapports entre l'être humain et l'univers. Le corps est considéré comme perméable tant à des intrusions mauvaises qu'à des interventions bénéfiques de l'extérieur; on ne rencontre pas de coupures nettes, comme celles qu'opère la biomédecine, entre le corps et ce qui l'entoure, entre les

<sup>1</sup> Cet article prend pour point de départ une recherche sur la médecine populaire entreprise depuis plusieurs années à Paris (Centre d'Ethnologie Française, Musée des Arts et Traditions Populaires) par Françoise Loux et Philippe Richard. L'analyse porte sur plus de 6000 recettes collectées à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les folkloristes dans toutes les régions françaises. Au Québec, à l'Université Laval, Francine Saillant mène une recherche de même type sur les recettes québécoises de médecine populaire (Saillant 1990). Une analyse comparative France-Québec est en cours et a déjà donné des résultats prometteurs (Loux et Saillant 1990). A propos de certains thèmes, comme par exemple les verrues, la comparaison s'étend à l'Italie avec la participation de deux chercheurs de l'Université de Pérouse qui travaillent sur des matériaux semblables (Bartoli et Falteri 1987; Falteri 1989). Dans la mesure où les recettes sont encore en cours d'analyse, les remarques qui suivent tentent d'apporter quelques éléments de réflexion en réponse aux questions fondamentales posées par la problématique servant de fil directeur au présent ouvrage.

divers organes entre eux. Tout est en communication et la santé résulte d'un équilibre perpétuellement remis en question, ce qui implique des techniques et des rituels élaborés destinés à aménager passages et retours.

Dans une telle conception, les menaces de rupture foisonnent et de nombreuses pratiques visent à prévenir l'installation de déséquilibres. Dès les premiers symptômes, le recours à la médecine domestique quotidienne agit par la remise en ordre des rapports entre le corps et l'univers dans une symbolique constante. Mais si le mal s'aggrave, il y a risque de passage de l'autre côté d'une frontière où la mort guette. Dans ce cas, des rituels beaucoup plus explicites tentent de transférer la maladie vers des éléments de la nature. Ils font souvent appel à des prières ou des formules magiques comme dans le cas, cité plus haut, du passage de la fièvre à l'ortie. Pour aider à ce retour vers la santé, la force d'un guérisseur est généralement requise et le pouvoir de ce dernier est d'autant plus efficace s'il a lui-même effectué ce passage. Nous serons ainsi conduits à nous interroger sur la situation du thérapeute comme passeur.

### Un corps perméable

L'idée d'un corps perméable est donc fondamentale et se trouve à la base de nombreuses recettes de médecine populaire. Ainsi, les précautions concernant la grossesse reposent sur une idée de communication totale entre le corps de la mère et celui de son enfant, sur l'absence de frontière. La mère doit manger pour deux, éviter des gestes qui se porteraient directement sur le corps en construction comme, par exemple, mettre autour de son cou un collier serré, qui provoquerait l'étranglement du fœtus par le cordon ombilical. Ce ne sont pas uniquement ses gestes, ce sont également ses regards, ses désirs qui risquent de le marquer plus tard sous forme de taches de naissance, «d'envies».

A la naissance, la fontanelle, porte ténue entre l'intérieur et l'extérieur, est la marque concrète de cette grande perméabilité. On craint qu'elle ne se perce par un lavage trop énergique. On l'estime aussi poreuse: par elle peuvent entrer des courants d'air et des parasites, tel le ver qu'on imaginait ronger le cerveau dans les cas de méningite. D'où le procédé courant d'appliquer sur la tête du petit malade un pigeon fendu en deux et encore palpitant: la chair fraîche était censée appâter le parasite et le faire quitter le corps de l'enfant.

La peau, frontière naturelle, étant insuffisante car trop poreuse à l'endroit vulnérable de la tête, il fallait y ajouter une frontière culturelle, un vêtement, le bonnet, qui était constamment sur la tête du nourrisson. On évitait aussi de trop laver le petit enfant, la crasse formant une barrière protectrice.

En fait, tout un jeu de nuances apparaissait entre l'équilibre et l'excès: ce n'était pas contre la perméabilité du corps mais contre sa trop grande ouverture à l'extérieur qu'il fallait se protéger. Mais cet excès était souvent inévitable, ce qui compliquait les choses. Par exemple, pendant l'été, moment où il aurait fallu pouvoir rafraîchir un corps déjà chaud, il fallait se livrer à des travaux extérieurs encore plus échauffants.

Autre dimension de cette perméabilité, on pensait l'être humain totalement influencé par le temps et soumis au rythme des saisons. Par exemple au printemps, lorsque la sève bouillonne dans les plantes, les «humeurs», cette sève du corps risquaient, elles aussi, de se mettre en ébullition, causant, entre autres maladies, rhumatismes et folie: «c'est en mars que le printemps chante et que le rhumatisme augmente»; «fèves fleuries, temps de folie» (Loux et Richard 1978).

### La médecine des signatures

En elle-même, cette perméabilité n'était pas considérée comme néfaste: les influences extérieures n'étaient pas toujours maléfiques, elles étaient aussi indispensables à la vie. La santé constituait un état d'équilibre instable, toujours à reconquérir.

Pour vivre, pour guérir, l'homme ne pouvait se passer de la nature. On pensait que les propriétés sensibles des plantes et des animaux, leur forme, leur couleur, leur odeur, étaient la marque de leur parenté avec les organes auxquels ils ressemblaient. Telle est la théorie des signatures, systématisée par la médecine ancienne, notamment par Paracelse et Porta, mais dont on sait qu'elle est largement commune avec la médecine populaire et repose souvent sur ses observations empiriques.

Il n'est donc pas étonnant que des éléments de la nature et en particulier de nombreuses plantes interviennent généralement dans les thérapeutiques populaires. Cependant, ces plantes et surtout ces animaux ne sont pas simplement retenus pour leurs propriétés empiriques. Jouent aussi leurs significations symboliques. En effet, une quantité non négligeable de recettes de médecine populaire repose, en plus des

propriétés empiriques des ingrédients, sur leur mise en relation symbolique avec le corps: rouge du fil et rouge du sang («contre le saignement de nez, entourer le cou d'un fil rouge», Pays-Messin), blancheur du lait contrariée par le jaune de la carotte («pour couper le lait, employer la carotte jaune», Dauphiné), douleurs d'entrailles endurées par le saint et douleurs de la colique («contre les coliques ou toute autre affection du ventre, pèlerinage à la chapelle de Notre-Dame-du-Haut. Les personnes se font mesurer la partie malade avec de la bougie de cire jaune. On la brûle ensuite aux pieds de la statue de sainte ou saint Mamer qui montre ses entrailles sortant de son ventre entrouvert», Bretagne).

La perméabilité du corps entraîne que l'ingestion n'est pas toujours nécessaire, ni le contact direct, pour pouvoir passer la frontière entre l'extérieur et l'intérieur. La ressemblance formelle avec tel ou tel organe ou un rituel établissant une parenté suffit souvent pour que l'influence des éléments de la nature puisse s'exercer.

Ainsi lorsqu'à la naissance, le père enterrait au pied d'un arbre le placenta, enveloppe charnelle nourricière de l'enfant, ce rite de passage établissait une relation forte entre l'arbre et l'enfant. L'arbre transmettait à l'enfant ses caractéristiques, la force pour le chêne ou la beauté pour la rose. Quant à l'enfant, son état de santé se communiquait à l'arbre avant même qu'il ne marque son corps. Si bien que le dépérissement de l'arbre signifiait la nécessité de redoubler de vigilance envers l'enfant.

De façon plus générale, dans la mesure où la maladie était la conséquence d'un déséquilibre entre l'homme et la nature, certains signes naturels étaient considérés comme des présages de malheur et surtout de mort: «entendre le cri de la bécasse, c'est signe de mort» (Franche-Comté); «l'année que les soucis ne fleurissent pas dans le jardin il y aura un mort dans la maison» (Maine et Bourgogne).

### **La peau et l'intérieur du corps**

La notion moderne du corps comme entité fermée, avec ses symptômes, n'existait donc pas; on avait plutôt l'image d'un corps perméable et vulnérable, traversé par les influences du monde extérieur.

Un corps aussi qui laisse quelque chose de lui dans les parties qui s'en détachent. On mettait un grand soin à ne pas jeter n'importe où les démêlures de cheveux, les rognures d'ongles, l'eau du bain contenant

la crasse. On craignait qu'un sorcier, s'en emparant, ait un pouvoir d'autant plus fort sur celui dont ces déchets provenaient.

Il n'y avait pas de barrières non plus à l'intérieur de l'organisme. La conception du corps était loin d'être, comme la nôtre, celle d'une succession d'organes découpés entre différents spécialistes. Était au contraire constamment présente la notion de communication. Ainsi, un mal dans un lieu pouvait signifier une atteinte en un autre lieu. Ou encore, on pouvait dégager un organe souffrant en attirant le mal ailleurs. Par exemple, lorsque le sang des règles ne coulait plus, on pensait être en présence d'un blocage et d'un risque de pourriture à l'intérieur; on recommandait alors de faire prendre à la patiente des bains de pieds salés.

Était en effet sous-jacente à cette conception l'idée que le corps constituait un réceptacle de liquides, d'humeurs, qui devaient y circuler librement pour éviter d'y former des nœuds et de s'y corrompre. De nombreuses maladies, notamment les rhumatismes, étaient imputées à une mauvaise circulation de ces liquides corporels. C'est pourquoi fouetter le malade, comme un cocher fouette ses chevaux pour les faire avancer, avait pour conséquence d'activer les humeurs: «pour guérir les rhumatismes: se frotter les membres douloureux avec des orties» (Pays de Loire).

On peut penser que le succès actuel des médecines énergétiques provient en partie de ce qu'elles reposent sur cette conception populaire ancienne de la libre circulation des fluides à l'intérieur du corps.

Dans ce contexte, la peau, frontière entre l'intérieur et l'extérieur, avait évidemment une place essentielle. C'est, en effet, un lieu de passage que l'on ne peut totalement clore. D'où, comme nous le notions plus haut à propos de la tête et de la fontanelle, le rôle protecteur de la couche de crasse et des vêtements.

C'est aussi par la peau que s'évacuaient du corps ses humeurs mauvaises, ce qui leur évitait de l'engorger et d'y pourrir, causant de graves maladies. Aussi les affections de la peau – pour autant qu'elles ne devinssent pas excessives et envahissantes – étaient-elles considérées comme bénéfiques: «la maladie de peau, c'est la santé des boyaux», dit expressément un proverbe niçois. Et on sait que le cautère, l'abcès de fixation, a longtemps été un procédé thérapeutique de la médecine populaire comme également de la médecine savante. C'est pour cela que l'on considérait qu'il fallait laisser sur la tête des nourrissons les «croûtes de lait»: elles provenaient de l'alimentation exclusive en lait



qui risquait de fermenter et de pourrir à l'intérieur du corps de l'enfant s'il n'y avait pas cette possibilité d'évacuation.

Cependant, comme nous le disions plus haut à propos de l'équilibre et de l'excès, la distinction était faite entre le trop et le suffisant. Plus que par une frontière stricte, c'est d'ailleurs là que passait la délimitation entre le normal et le pathologique. A partir d'une certaine quantité, on estimait que les croûtes de lait risquaient de devenir en elles mêmes une maladie et on soignait l'enfant. Mais les observateurs extérieurs, en particulier les médecins, n'étaient pas sensibles à ces nuances pourtant fondamentales.

Frontière fragile inévitablement franchie, la peau est donc essentielle dans cette conception du corps perméable. Il n'est alors pas étonnant que tout ce qui la concerne soit objet d'une attention particulière dans la médecine populaire, et qu'elle intervienne largement dans les thérapeutiques.

Taoufik Adohane (1989), dans la lignée de Tobie Nathan (1986) et de Didier Anzieu (1986), nous entraîne dans une autre dimension de cette signification de la peau-frontière. Pour lui, certains troubles qui affectent les immigrés sont le reflet de la déchirure qu'ils ont éprouvée par rapport à l'enveloppe sociale que leur procurait leur culture d'origine. Il y a ainsi un jeu et un reflet de miroirs entre le moi social et le moi corporel. Les thérapeutiques traditionnelles qui font appel à des ligatures et à des applications sur la peau visent à restaurer cette unité du corps et de l'esprit.

### **Le transfert du mal**

Pour les maux qui inquiètent le plus, il faut se débarrasser tout à fait du mal, en le passant à un autre élément de la nature: être humain ou plante. Il s'agit là d'une notion de la contagion différente de notre notion moderne puisque la transmission de la maladie, comme celle d'un objet, entraîne que son ancien possesseur en est débarrassé. Il n'est donc pas étonnant que de nombreuses thérapeutiques populaires fassent appel à des procédés de transfert. En plus des deux rituels figurant en tête de cet article, de nombreux autres exemples pourraient en être donnés comme les deux recettes lorraines suivantes: «contre le mal de dents: curer la dent creuse avec du bois de frêne ou de saule et faire saigner la dent, puis enfoncer cette chevillette sous l'écorce du frêne ou du saule»; «pour faire guérir un panaris: enfoncer le doigt

malade dans l'oreille d'un chat et essayer de tenir un bout de temps; mais le chat crève».

Dans le corpus de recettes françaises, celles qui font appel à des procédés de transfert sont relativement nombreuses. Elles concernent beaucoup de maladies et maux divers, mais les indications les plus importantes sont pour la fièvre, les troubles des enfants (en particulier le rachitisme), les affections de la peau et surtout les verrues. Les fièvres diverses et les maladies des enfants risquent, encore plus que pour d'autres maux, de se développer vers la mort. Quant aux verrues, pour des raisons que la recherche n'a pas encore totalement élucidées, elles sont liées à la pourriture et à la mort: témoins et exutoires des humeurs malsaines du corps, leur prolifération inquiète.

Il y a de nombreux types de transferts, mais dans tous les cas, comme nous l'avons noté, cette notion englobe et dépasse celle de contagion. Il s'agit, une fois de plus, de flux, de circulation. La maladie quitte le malade pour en atteindre un autre, ou une plante, un arbre souvent. Pour que, dans un cycle infernal, elle ne revienne pas vers celui qui s'en est débarrassé, il faut qu'elle meurt avec l'élément qui en est atteint, ou qu'on l'y attache définitivement en la clouant par exemple.

Sans aller jusqu'à se référer, avec Frazer, au culte des arbres, il est certain que ces procédés de transfert sont très anciens, antérieurs sans doute à la christianisation de certains rituels. Il est fort probable que dans certains cas de pèlerinage vers des lieux situés près de sources ou de forêts, le culte des saints a remplacé des rituels de transfert aux éléments de la nature. Ceci nous entraîne à penser que les ex-votos et les rituels destinés aux saints guérisseurs constituent souvent un certain type de transfert du mal.

Francine Saillant montre qu'au Québec, où il n'y a pas eu cette christianisation des lieux de la nature, les procédés de transfert à des éléments de la nature, et surtout à des arbres, sont nettement plus nombreux. C'est en tout cas là un des premiers résultats de la recherche comparative en cours (Loux et Saillant 1991).

Ces phénomènes de transfert mettent donc bien en lumière un univers mouvant de relations incessantes où le mal rôde sans cesse, passant d'un homme à un autre, de la nature à l'homme et de l'homme à la nature. Univers sans frontières qui, comme l'a si bien montré Jeanne Favret-Saada (1977) est également celui de la sorcellerie, dans lequel les limites entre le bien et le mal ne cessent d'être franchies.



## La cure de l'hernie

Nous l'avons vu, les jeunes enfants sont souvent concernés par ces thérapeutiques de transfert. En effet, ils sont vécus comme extrêmement fragiles: menacé de maladie, leur corps est considéré comme inachevé, mal fermé. Ils sont également dans une situation de passage: passage du monde d'avant la naissance à celui d'humains achevés, mais risque aussi de retour vers le monde de la mort d'où ils sont censés venir. Aussi les passages symboliques que représentent les rituels de transfert leur sont-ils particulièrement appropriés. Le traitement de l'hernie en est une bonne illustration: «pour guérir un enfant hernieux: fendre, au milieu et assez près des racines, le tronc d'un jeune chêne vigoureux, la nuit de la Saint-Jean. Le corps de l'enfant est passé à travers la fente suffisamment élargie. Cette opération terminée, on rapproche les bords de la fente moyennant une ligature bien serrée. Si la fente disparaît après quelques mois, la guérison de l'hernie est assurée» (Lorraine).

Tout ce qui a été dit ci-dessus éclaire cette thérapeutique: le chêne, apparenté à l'enfant, lui donnera sa force, d'autant plus que dans la nuit de la Saint-Jean les plantes sont au meilleur de leurs pouvoirs. De l'arbre fendu en deux au corps de l'enfant dont on pense qu'il risque de se fendre, la similitude est évidente.

Ce rituel spectaculaire a attiré depuis longtemps l'intérêt des ethnologues. Dans une très riche synthèse qui lui est en partie consacrée, le chercheur italien Alfonso Di Nola (1983) en montre l'extension européenne et reprend les différents débats suscités par son interprétation. Y a-t-il transfert de l'hernie à l'arbre, mais alors pourquoi l'arbre ne meurt-il pas? Ne s'agit-il pas plutôt d'un enfermement de la maladie? Di Nola propose une autre interprétation: le passage à travers l'arbre évoque clairement la naissance et constitue donc une renaissance de l'enfant. Résumant ces débats, Italo Signorini (1987), s'appuyant sur des observations faites en Italie, montre que la polyvalence des interprétations qui s'entremêlent est peut-être justement la caractéristique de ces rituels.

Reprenant cette discussion à partir de ses recherches sur le cochon et les châteurs, Claudine Fabre-Vassas (1990) ajoute un élément de plus au puzzle. Elle reproche en effet leur généralisation et leur abstraction aux théories précédentes et propose de s'intéresser plus directement à la signification symbolique de l'hernie et de la partie du corps mise en jeu. Elle note ainsi que ce sont les jeunes garçons qui

sont concernés par ce traitement, qui est avant tout une castration symbolique et une initiation sexuelle.

Partageant l'opinion d'Italo Signorini, nous pensons que toutes ces interprétations se complètent et que, selon les cultures régionales ou les circonstances, telle dimension peut prendre le pas sur telle autre. Mais c'est sans doute en grande partie dans cette polyvalence que réside la force de la thérapeutique. Nous avons trop tendance à rechercher une logique cartésienne dans un domaine où dominent l'homologie et le flou des frontières. C'est justement à cette perméabilité du corps et à sa parenté avec la nature qu'il faut revenir à propos de ce rituel. La fente de l'arbre met ce dernier dans une situation homologue à celle de l'enfant, lui-même écartelé, et le passage de l'enfant à l'intérieur de l'arbre renforce cette parenté: l'arbre devient le géniteur de l'enfant, sa mère pour ainsi dire: c'est le renouvellement de l'opération effectuée avec le placenta au moment de la naissance. Aussi, la guérison de l'arbre, tout à la fois présage et provoque celle de l'enfant.

Cela n'exclut ni la notion de passage, ni celle de rite initiatique. Dans une société minée par la mortalité infantile, l'enfant apparaît constamment menacé de mort, d'autant plus sans doute cet enfant hernieux, semblant aux marges de la dislocation et de l'éventrement. Dans son corps, la peau, l'enveloppe extérieure est encore plus fragile, elle ne sert presque plus de rempart. L'arbre, le chêne en particulier, qui symbolise la force et dont l'écorce est si solide, renforcera ce rempart. Passer au travers évoque donc la renaissance, mais une renaissance vers l'intégrité. Et il s'agit là, bien sûr, également d'un rite initiatique.

### Rites de passage ou thérapeutiques domestiques

Ce beau rituel et les discussions qu'il a occasionnées nous entraîne plus loin dans cet examen du corps frontière et de la signification de la maladie. Il semble, en effet, y avoir une incohérence. Tout à la fois, la santé est considérée comme un état d'équilibre instable et le corps ne semble pas avoir de frontières strictement définies; et, en même temps, on met l'accent sur le rôle défensif de la peau et sur la notion de rite de passage.

En fait, tout est là, dans cette oscillation permanente. Une distinction s'opère, aux limites également fluctuantes, entre maux quotidiens et maladies graves. C'est souvent une question de degrés d'intensité. Au départ, on fait généralement appel à toutes les ressources de la

médecine domestique. C'est seulement dans les cas considérés d'emblée comme sévères, ou dans un second stade, quand les traitements usuels ne semblent pas agir, que l'on s'adresse à des thérapeutes plus spécialisés: guérisseurs ou médecins. Alors sont également mis en œuvre les rituels les plus élaborés. Mais, dans ce domaine comme dans d'autres, les limites sont floues. Il serait erroné de mettre la médecine domestique uniquement du côté de l'empirique, de l'herboristerie par exemple, et de mettre les pratiques des guérisseurs du côté du symbolique et des rituels. C'est plutôt une question de dosage relatif.

Dans cette conception, comme nous l'avons déjà noté, il n'y a pas de frontière nette entre santé et maladie. La santé est un état d'équilibre complexe que le fait même de vivre remet sans cesse en cause, d'où l'importance de la prévention qui s'attache à éviter qu'un déséquilibre ne s'instaure. La médecine domestique, elle, cherche à le combattre dès les premiers symptômes.

Les passages entre santé et maladie sont donc constants. Mais, dans cette société où le corps est si fragile, tout mal qui semble s'installer, tout symptôme que la médecine domestique ne parvient pas à calmer, est rapidement vécu de façon dramatique. Car si l'équilibre n'est pas rétabli, on craint que le déséquilibre ne s'aggrave et n'entraîne la mort. Dans ce cas, les thérapeutiques sont souvent de véritables rituels de passage. Mais le passage dont il est question, moins que d'état de maladie à état de guérison, est un passage qui concerne la mort. C'est en cela qu'il est une renaissance: d'un état allant vers la mort à un état allant vers la vie. Giordana Charuty (1992) a parfaitement analysé ce point à propos des ex-votos. Ces morceaux de corps évoquent sa dislocation et le rituel de pèlerinage effectue un retour vers l'état de santé.

### **Saints guérisseurs et don de guérison: le thérapeute comme passeur**

Comme à propos des hernies, nous pensons que plusieurs interprétations peuvent et même doivent coexister et se renforcer l'une l'autre. Nous avons noté que les conceptions analysées plus haut ne concernent pas uniquement le domaine naturel, mais aussi le domaine surnaturel. Les saints thérapeutes ne sont donc pas extérieurs à cet univers de correspondances. Si on dépose auprès d'eux des ex-votos représentant le corps, c'est que sur ces figurines se transfère une partie de ce dont

souffre le pèlerin: ainsi leur présence auprès du saint agit de façon permanente pour repousser le mal.

Mais si ces saints sont devenus thérapeutes, c'est le plus souvent en raison de leurs martyres. Là intervient de nouveau la notion de frontière. En affrontant la mort, ils ont été jusqu'à l'extrême limite, celle où santé et maladie ne peuvent plus se confondre. Mais ils ont effectué victorieusement ce passage et en ont dominé les extrêmes souffrances. Cette victoire leur confère leurs qualités de thérapeute.

De même, pour les guérisseurs traditionnels, il arrive souvent que ce soit la domination de leurs corps qui les rend à même de dominer la maladie chez les autres et de les aider à effectuer le passage. Ainsi, des enfants nés dans des circonstances exceptionnelles («coiffés» ou «par les pieds») qui, vu la mortalité infantile de l'époque, ont alors été à deux doigts de la mort, ont souvent des dons de guérisseur.

Ainsi, également, le fait d'avoir surmonté une maladie, surtout si elle a été grave et forte prédispose à avoir des dons pour guérir cette même maladie chez les autres. Dans une recherche encore en cours en Aquitaine, Ariane Bruneton et son équipe l'ont finement observé à propos des guérisseurs du zona. Pour beaucoup d'entre eux, c'est après avoir été guéris de cette maladie qu'ils ont reçu un don qui, généralement, n'est efficace que pour des cas de gravité inférieure ou égale.

Cet équilibre entre corps et nature, le thérapeute ne le rétablit pas par sa simple présence, mais dans un subtil amalgame où comptent sans doute autant tous les ingrédients du rituel: gestes, mots, objets, qui ont, à l'intérieur de la culture du malade, une signification à la fois concrète et symbolique. On dit souvent que l'efficacité du guérisseur traditionnel tient à ce que, par ses paroles, il donne un sens au mal. On peut ajouter qu'il donne également sens aux thérapeutiques, leur conférant la dimension symbolique et rituelle qui leur est indispensable. Au lieu d'établir des barrières en découpant en spécialités le corps malade et en séparant les thérapeutiques des éléments de la nature, il tend à réunifier le corps avec lui-même et avec l'ensemble de l'univers. Dans la biomédecine, au contraire, il y a constamment coupures, frontières, et, pour le patient, la maladie est d'autant plus vécue comme une rupture: rupture du corps, rupture de la cohérence interne qui relie ses différentes parties entre elles, qui le relie au monde naturel et social.

Cette dernière remarque ne nous renvoie-t-elle pas à ce que devrait être le rôle de tout soignant, celui d'interprète, de passeur (Good et Delvecchio Good 1981), rôle que de plus en plus il devrait être amené à tenir dans nos sociétés pluriculturelles? Aider le malade à intégrer la

culture médicale, à lui donner sens à l'intérieur de sa propre culture, permettrait peut-être d'aboutir à ce que la thérapeutique soit pour lui un nouvel enracinement au lieu de l'obliger à traverser une frontière en abandonnant derrière lui sa cohérence et un peu de son être.

### Résumé

Prenant comme point de départ d'anciens rituels faisant appel à des procédés de transfert, l'auteur réfléchit sur la conception du corps dans la société traditionnelle: corps perméable aux influences extérieures, en équilibre constamment instable entre maladie et santé, mais également corps devant constamment être protégé car menacé de la perte d'équilibre définitive menant à la mort.

Dans ce cadre, les thérapeutiques visent soit à rétablir l'équilibre, soit à faire revenir le malade du côté de la vie. Pour ce faire, au contraire de la biomédecine qui établit des barrières, elles cherchent à réintroduire la cohérence et le passage au sein d'un corps disloqué par la maladie. Plus que la notion de frontière, la notion de perméabilité et de fluidité semble donc essentielle à ces thérapeutiques.

Pour terminer, à l'exemple des guérisseurs, l'auteur établit un lien avec la fonction de passeur qui devrait être celle de tout thérapeute.

### Zusammenfassung

Ausgangspunkte der Untersuchung sind althergebrachte Rituale der Übertragung einer Krankheit auf einen anderen Menschen oder eine Pflanze. Die Autorin richtet ihr Augenmerk auf das Konzept des menschlichen Körpers in der traditionellen Gesellschaft als eines Gegenstands, der unablässig nach dem Gleichgewicht zwischen Gesundheit und Krankheit sucht und entsprechend bedroht ist, dieses Gleichgewicht durch äussere Einflüsse zu verlieren und deshalb zu sterben. Dies ist der Rahmen für die therapeutischen Massnahmen. Der Körper muss wieder durchgängig werden für die das Gleichgewicht sichernden und so den Tod verhindernden Kräfte. Am Beispiel des Heilers wird dargestellt, wie er die Krankheit auf sich lenkt und zum Vermittler wird: ein Vorgang, der jedem Heilen zugrunde liegen müsste.



## Bibliographie

ADOHANE Taoufik

1989. «Le nourrisson médusé: note de recherche ethnopsychiatrique». *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* (Grenoble) 13: 183-204

ANZIEU Didier

1986. «Introduction à l'étude des enveloppes psychiques». *Revue de médecine psychosomatique* (Paris) 8: 3-39

BARTOLI Paolo et Paola FALTERI

1987. «La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 a oggi: permanenze e trasformazioni», in: A. PASTORE e P. SORCINELLI (eds), *Sanità e società: Emilia-Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio, Secoli XVI-XX*, p. 167-206. Udine: Casamassima

CHARUTY Giordana

1992. «Le vœu de vivre: corps morcelés, corps sans âme dans les pèlerinages portugais». *Terrain* (Paris) 18: 46-60

DI NOLA Alfonso

1983. *L'arco di rovo: impotenza e aggressività in due rituali del Sud*. Torino: Boringhieri

FABRE-VASSAS Claudine

1990. «Identification d'un rite: la cure de l'hernie». *Storia e medicina popolare* (Roma) 8/1: 3-17

FALTERI Paola

1989. «La medicina popolare: Umbria», in: Tullio SEPPILLI (ed.), *Medicine e magie*, p. 160-165. Bergamo: Electa

FAVRET-SAADA Jeanne

1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard

GOOD Byron J. et Mary-Jo DELVECCHIO GOOD

1981. «The meanings of symptoms: a cultural hermeneutic model for clinical practice», in: Leon EISENBERG and Arthur KLEINMAN (eds), *The relevance of social science for medicine*, p. 165-193. London: Reidel

LOUX Françoise et Philippe RICHARD

1978. *Sagesses du corps: la santé et la maladie dans les proverbes français*. Paris: Maisonneuve et Larose. 353 p.

LOUX Françoise et Francine SAILLANT

1990. «Pain et corps malade dans les recettes françaises et québécoises de médecine populaire». *L'Uomo* (Roma) 3/1: 179-195

1991. «Saigner comme un bœuf: le sang dans les recettes de médecine populaire québécoises et françaises: une approche comparative». *Culture* (Québec) 20/1-2: 151-163

NATHAN Tobie

1986. *La folie des autres: traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Bordas

SAILLANT Francine

1990. «Les recettes de médecine populaire: pertinence anthropologique et clinique». *Anthropologie et sociétés* (Québec) 14/1: 93-114

SIGNORINI Italo

1987. «Pasar por un roble hendido: un arcaico ritual terapeutico: de un caso italiano a paralelos gallegos», in: *Actas do il coloquio di antropoloxia, Santiago di Compostele*, p. 43-47. Xunta de Galicia: Conselleria da presidencia e administracion publico