

**LA MEDECINE INDIGENE COMME INSTRUMENT
NORMATIF SOCIAL: L'EXEMPLE DU CORPS MALADE
NAVAJO.**

Nausica Zaballos
Paris IV Sorbonne
França
nisz@hotmail.fr

Abstrait

La médecine traditionnelle indigène peut parfois se poser comme un instrument normatif désignant le malade comme celui qui transgresse l'ordre établi par les ancêtres sacrés et permet à la maladie d'advenir. Un tiers malveillant ou un sorcier peuvent également être les causes du désordre physiologique et moral du corps social communautaire. L'étiologie navajo repose sur deux phénomènes : l'existence de sociosomas (troubles liés à une mauvaise relation à l'entourage) et de mouvements d'exclusion ou d'inclusion du corps étranger, de la conduite déviante. L'étude de la figure du malade dans les mythes soulignera l'aspect normatif des thérapeutiques navajo. Enfin, une réflexion sur la justification idéologique de l'intégration des pratiques ancestrales au protocole de soin montrera dans quelle mesure la collaboration entre praticiens traditionnels et personnels de santé contribue à stigmatiser le malade comme l'építome de toutes les déviations : par rapport à la tradition mais aussi au modèle social dominant.

Abstract

Traditional medicine can sometimes assign a role of transgressor to the person who shows the signs of illness. Physiological and psychological disorders

become symptomatic of a mistake committed by the patient who did not abide by the teachings transmitted in the sacred stories. This carelessness or deliberate transgression enables the illness to manifest itself to the ethnic or religious community the sick person belongs to. An analysis of some Navajo myths featuring the figure of the sick person will show that Navajo etiology and traditional therapeutics are based on two phenomena: the acknowledgment of the existence of sociosomas (illnesses resulting from a conflictive interaction with the cosmos) and exclusion or inclusion patterns. Lastly, a reflection on the integration of traditional therapeutics into what can be labelled mainstream or Anglo medicine will try to show that the Navajo patient is more than often considered as a deviant individual who proves unable to respect any norms, be they traditional or Anglo.

Mots clés: Norme; corps; frontières; mesure; thérapeutiques traditionnelles.

Keywords: Navajo medical practitioners; transgression; traditional healing; sympathetic magic.

La médecine traditionnelle indigène peut parfois se poser comme un instrument normatif désignant le malade comme celui qui transgresse l'ordre établi par les ancêtres sacrés et permet à la maladie d'advenir. Le patient est invité à s'identifier à des héros mythiques ayant connu la maladie après avoir cessé d'observer les règles instituées par les *Yei*, forces atmosphériques, animales, végétales ou minérales présidant au bien-être des Navajo. La maladie peut également être causée par un tiers malveillant, le sorcier. L'étiologie navajo repose donc sur deux phénomènes : l'existence de causes sociales, des sociosomas et de mouvements d'exclusion ou d'inclusion du corps étranger, de la conduite déviante.

Dans quelle mesure les thérapeutiques navajo signifient l'acquiescement du malade à un ordre social garant de santé pour l'ensemble de la communauté ?

Existent-ils des topos discursifs définissant la pathologie comme une des conséquences de l'acculturation des individus ? L'étude de l'étiologie et de la figure du malade dans les mythes soulignera l'aspect normatif des thérapeutiques navajo. Enfin, une réflexion sur la justification idéologique de l'intégration des pratiques traditionnelles au protocole de soin montrera dans quelle mesure la collaboration entre les hommes médecine - *bataali* - et personnels de santé contribue à stigmatiser le malade comme l'incarnation de toutes les déviations : par rapport à la tradition mais aussi au modèle social dominant que les *bataali* rejettent mais servent également malgré eux.

Connaissance et maladie.

Pour les Navajo traditionalistes, la maladie est issue d'une mauvaise interaction entre le souffrant et le cosmos. Le *bataali* va se charger de rappeler au patient les modalités d'interaction avec les autres membres de la Création à travers les chants et la représentation picturale que constituent la ou les peintures de sable réalisées lors de la Voie. La Voie est le moyen utilisé pour guérir et atteindre *bozho* - l'harmonie - le but ultime pour tout Navajo. Selon le mythe des Origines, les ancêtres, des proto-formes navajo, auraient émergé des entrailles de la terre à l'emplacement actuel de la réserve après avoir été bannis des mondes inférieurs où la luminosité et la connaissance étaient moindres. Avec chaque ascension, les Navajo acquièrent de nouveaux savoirs et leur apparence se modifie : de simples insectes (dans le premier monde), ils deviennent humains à partir du quatrième monde.

Les errements des Navajo sont sources de conflits mais permettent de définir des règles préalables à l'institution du contrat social célébré par Premier Homme lors de la délimitation du temps et de l'espace à la surface de la terre. Le monde créé à la surface de la terre est exempt de maladies à condition de vivre en intelligence avec la Création.

Les Navajo estiment que chaque élément est investi d'une énergie première qui peut parfois se révéler pathogène si elle n'est pas appréhendée correctement. Le principe de *sympathetic magic* (magie par contagion) identifié par Sir James Frazer en 1922 structure les relations interpersonnelles de l'individu navajo et son rapport à la maladie¹. L'énergie, pathogène ou bénéfique, peut être transmise à un sujet par un simple contact, visuel, corporel, auditif ou suggéré. L'office for Diné Education and Culture publie une brochure à l'intention des familles afin de rappeler aux jeunes les modalités d'interaction avec certains *Yei* animaux comme le serpent: "Vous ne devez jamais contempler un serpent faire sa mue. Vous ne devez jamais regarder un serpent manger, s'accoupler, ramper"². Eddie Tso, responsable d'un programme de formation pour hommes-médecine, me relata le cas d'un enfant de 4 ans dont le ventre ne cessait de gonfler et se couvrait de squames. Le diagnostiqueur découvrit que la mère avait mangé du serpent lorsqu'elle était enceinte. L'enfant reçut la cérémonie appropriée et fut guéri³. La connaissance est garante d'*hozho*. Contrairement aux mondes inférieurs caractérisés par des luttes intestines, le monde scintillant à la surface de la terre est un monde ordonnancé où les individualités s'effacent au profit du bien commun. Chaque élément possède une fonction propre qui doit être connue de tous. Ainsi, un des chants de la Voie de la Bénédiction affirme: "J'ai pleine connaissance de l'origine de Femme Montagne (...) j'ai pleine connaissance de l'origine de diverses pierres précieuses (...) maintenant j'ai pleine connaissance de l'origine de la longue vie et du bonheur"⁴.

Une organisation apollinienne de la société

La recherche de *hozho* légitime une vision et organisation apolliniennes de la

¹ Frazer, James. *The Golden Bough*. New York : Macmillan, 1922.

² *Diné Traditional Ways, Belief and Values*, brochure éditée par l'Office of Diné Education and Culture, Window Rock, Arizona, 1992, np.

³ Eddie Tso, Window Rock, Arizona, 19 juillet 2006.

⁴ Wyman, Leland C. *Blessingway, with Three Versions of the Myth*. Tucson : University of Arizona Press, 1970, page 113.

société. Puisque chaque élément de la création est interdépendant des autres, puisqu'il existe des prescriptions qui régulent les contacts avec les êtres sacrés, la mesure doit gouverner toute conduite. La maladie résulte d'un conflit entre les aspirations de l'individu et la doxa sociale. Ainsi, les patients originels sont décrits par les Voies comme des individus en marge, des asociaux qui sont exclus du groupe en raison de leur *hybris* ou de leur incapacité à agir. Le héros de la Voie de la Nuit est en proie aux rebuffades de sa famille qui déplore son manque de virilité. Le héros de la Voie de la Plume est lui, un joueur invétéré, qui est contraint de quitter ses proches après avoir perdu au jeu tous leurs biens. Ces héros sont en fuite mais leurs pérégrinations vont leur permettre d'acquérir de nouvelles connaissances auprès des êtres sacrés. Leur recherche identitaire se double d'une quête de reconnaissance. Les savoirs qui sont transmis par les êtres sacrés à ces *bannis* leur permettent de regagner la confiance et l'estime des leurs. La guérison passe donc par la reconstruction du lien social et la réaffirmation de l'attachement individuel aux croyances qui fondent l'identité de la communauté. La médecine navajo trouve donc son origine dans l'établissement d'un contrat social qui célèbre l'effacement de l'individu au profit du bien-être de la communauté à laquelle il appartient. La reconstruction du lien social passe par la destruction des passions personnelles. Garçon-Pluie de la Voie de la Pluie désire une femme interdite. Il sera mis en pièces par Tonnerre d'Hiver. Les éléments destructeurs sont des divinités commandant aux forces naturelles. Après annihilation de l'ambition, des désirs qui font désordre, le corps est reconstitué:

*“Son sang est récolté par les fourmis, ses nerfs remplacés par les araignées (...) son corps et sa chevelure par la Lune et le Peuple-Obscurité, son visage par le Peuple-Aube, son esprit par Dieu-qui-Parle”.*⁵

⁵ Haile Berard. “Origin Legend of the Navaho Flint Way” *University of Chicago Publication in Anthropology*, 1943, p.35.

La maladie est manifeste car elle immobilise physiquement et psychologiquement le souffrant. Les Voies rappellent au chanté, le malade du temps profane, que la guérison se trouve à la surface de la terre, au sein de l'enclave sacrée, récréation du monde mythique, recelant les enseignements des *Yei*, à qui veut bien entendre et voir. Ainsi, une des mélopées de la Voie du Projectile invite le chanté à s'abandonner à la connaissance transmise par les *Yei* et le *bataali*:

*“Que m'instruise le pollen de l'aube, sur ma poitrine déposé.
Que m'instruise le pollen du crépuscule, sur mon dos déposé
(...) Puissé-je marcher instruit par le pollen de l'oiseau bleu,
du ciel et du rayon de soleil, (...) Sur le chemin de la
connaissance, je marche”.*⁶

La maladie forclot le souffrant dans une captation de signes étranges et étrangers qui le séparent des bien-portants. La Voie est un processus qui permet d'aller de soi-même vers les autres, de l'intérieur vers l'extérieur. Prisonniers de schémas compulsifs répétitifs, égarés par leurs passions ou peurs, les archétypes navajo du héros malade sont enterrés vivants, démembrés ou confrontés à des forces naturelles paralysantes. Dans le mythe des Origines, le premier mort apparaît dans les mondes inférieurs. La mort, mettant un terme au processus cumulatif d'acquisition de nouvelles connaissances, ne peut avoir lieu que dans les mondes inférieurs, symboles de tâtonnements. Par conséquent, pour les Navajo, toute mort est pathogène car ce qui subsiste du mort, le *chindi*, représente toutes les erreurs du défunt. Celui qui commet des erreurs devient aveugle à la beauté du monde scintillant et connaît la même insatisfaction que les proto-formes navajo. Ainsi, le malade est souvent représenté comme prisonnier des entrailles de la terre et le patient doit retrouver le chemin qui le mènera à la surface de la terre, au sein du

⁶ Extrait de la Voie du Projectile in Crossman, Sylvie, Barou, Jean-Pierre. *Hozbo Peintures de guérison des Indiens Navajo*, catalogue de l'exposition présentée à la Galerie des Hospices de Limoges du 1^{er} juin au 13 octobre 2002. Montpellier : Editions Indigènes, 2002, p.71-72.

hogan, habitation où se trouve rassemblée la communauté autour du corps malade:

*“Tueur de Monstres avec sa baguette noire ouvre un passage pour moi (...) jusque là où gisent mes pieds, là où gisent mes membres, là où gît mon corps, là où gît mon esprit (...) De nouveau à l’endroit d’où je peux voir dans quelle direction se dresse mon hogan (...) sur le chemin du retour il grimpe devant moi”.*⁷

Pour que la guérison advienne, il faudra renoncer aux velléités de domination sur la matière et le temps et accepter de *revenir* auprès des siens. La Voie doit permettre au malade de réitérer sa confiance en un ordre parfait et immuable, d’où la maladie est absente. Ainsi, à la fin de la cérémonie, le chanté peut affirmer:

*“Les montagnes ont regagné leur place, les arbres ont regagné leur place, toute la végétation pousse de nouveau à sa place, tout est redevenu beau. J’ai échappé à la peur (...) Les dieux me bénissent. Je suis heureux !”*⁸

Le patient a retrouvé la vue et peut de nouveau contempler la beauté de *Dinetah*, à la surface de la terre:

*“Par bonheur mes yeux retrouvent leur pouvoir. Par bonheur ma tête est apaisée. Par bonheur mes membres retrouvent leur pouvoir. Par bonheur j’entends de nouveau. Par bonheur pour moi le sort est écarté. Par bonheur je peux marcher”.*⁹

⁷ Matthews Washington. « The Prayer of a Navaho Shaman » *American Anthropologist*, Old Series 1 (1888), p.147-170.

⁸ Prière au Peuple Etoile, Natani Tso in Sandner, Donald. *Rituels de guérison chez les Navajo*. Editions du Rocher, 1996, p.166-67.

⁹ Matthews, Washington. “The Night Chant: A Navaho Ceremony” *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 6, 1902, p.144.

Frontières psychiques et physiques.

L'univers navajo est borné: quatre montagnes sacrées délimitent *Dinetab*, le territoire où résident *Yei* et humains. Le macrocosme est reflété dans l'agencement du *bogan*, habitation octogonale construite autour de quatre piliers. A cette délimitation spatiale vient s'ajouter la création de barrières psychologiques: les quatre montagnes sacrées ou piliers marquent les frontières entre le monde sacré (*Dinetab*) et profane (le reste des Etats-Unis), le dedans et le dehors, le connu (source de bienfaits) et l'inconnu (source d'erreurs), le maîtrisable et l'incontrôlable, le communautaire et l'étranger. Selon Alexander Mitchell, fils de *bataali*, les cérémonies ne sont effectives qu'au sein de l'enclave sacrée. Si un Navajo résidant à Phoenix requiert les services d'un *bataali*, il doit se rendre à *Dinetab* pour connaître la guérison. Si la cérémonie est réalisée à Phoenix, il ne guérira pas et son état pourrait même empirer.

Le Navajo traditionaliste estime que le corps humain est un conglomerat de matières présentes dans l'enclave sacrée. Les artères, les veines et les os sont constitués de corail, de turquoise et de coquillages blancs. La chair est une mixture de maïs blanc et jaune. Le fonctionnement des organes n'obéit donc pas à des règles *validées* par la science mais procède d'une vision panthéiste de la Création génitrice. Selon le mythe des Origines, Femme Changeante, la Terre Mère, décide de créer d'autres humains après la naissance de Jumeaux. Elle utilise des morceaux de sa peau mélangés à de la terre.

La représentation traditionnelle du corps humain reflète la volonté de s'ancrer culturellement, spirituellement et intellectuellement dans une entité géographique dotée d'une identité, d'une autonomie et d'une vie propre. Cet attachement viscéral à la terre résulte d'une filiation qui a laissé ses stigmates sur les corps et les organes. La Terre charrie et accouche des Navajo. Les premiers Navajo avaient émergé de ses entrailles, des mondes inférieurs, d'autres ont été modelés à partir de ses composants. Les principes de vie résident dans l'enclave sacrée. Les

matières naturelles présentes dans le corps des Navajo ne peuvent jouer leur rôle qu'en interaction avec l'environnement physique de la réserve d'où la nécessité d'être perpétuellement lié à celle-ci¹⁰. L'individu navajo est relié psychiquement et organiquement à la réserve, ce qui lui assure bien-être et harmonie à condition de respecter son environnement et les enseignements transmis par les *Yeé*¹¹. Cependant, il peut être sujet aux agressions extérieures.

Corps étrangers et ethnocentrisme

La Voie de l'Aspiration permet d'extraire les corps étrangers utilisés par les sorciers pour assujettir leurs victimes. Dans toutes les cérémonies navajo, un premier temps est consacré à l'ingestion d'émétiques afin de purifier le corps. Pendant la Voie de la Grande Etoile, les formes géométriques dessinées près de l'émétique sont rondes ou convexes et s'ouvrent sur l'extérieur en un demi-cercle pour symboliser l'extraction du mal de l'organisme du patient et son rejet vers l'extérieur.

Si la maladie est signifiée métaphoriquement et physiologiquement par l'ingestion du corps étranger, le recours à certaines cérémonies dévoyées de leur sens originel témoigne de l'ethnocentrisme de certains Navajo qui considèrent tout contact avec un non-Navajo comme pathogène. Aujourd'hui, Joanna George affirme que la Voie de l'Ennemi est la plus populaire des célébrations. Autrefois réservée aux combattants navajo qui l'utilisaient pour se prémunir des fantômes des personnes étrangères à la tribu tuées au combat, elle est aujourd'hui utilisée par de nombreux individus qui entrent en contact avec des non-Navajo¹². En 1946, le Père Haile écrivait déjà :

¹⁰ Alexander Mitchell, entretien accordé le 24 juillet 2006 au Diné College, Tsaile, Arizona.

¹¹ Pour une discussion des constructions identitaires selon les frontières corporelles et spatiales navajo, voir aussi Trudelle Schwarz, Maureen. *Molded in the Image of Changing Woman, Navajo views on the Human Body and Personhood*. Tucson : University of Arizona Press, 1997.

¹² Joanna Georges, 25 juillet 2006, Saint Michaels, Arizona.

“Depuis (...) 1868, les Navajo n’ont plus jamais été en guerre (...) Pas un été sans que soient organisées une ou plusieurs Voies de l’Ennemi (...) Les Navajo sont ‘le Peuple’ et Diné signifie ‘le Navajo’ (...) en opposition au Zuni, Mexicain, Américain, Japonais, Chinois ou Russe. Tous sont ‘ana’, des ennemis”¹³.

Cette peur du non-navajo a souvent constitué un frein à l’acceptation du protocole de soin en milieu hospitalier. Certains actes médicaux suscitent l’opprobre des Navajo les plus traditionalistes qui redoutent une possible contamination du patient. Ainsi, Eddie Tso m’expliquait qu’il conseillait aux familles de refuser toute greffe, prise de sang ou procédures chirurgicales. Le chirurgien Peter Tempest affirmait en juillet 2007 que certains parents insistaient pour assister à l’opération afin de s’assurer qu’aucun tissu organique n’était conservé par des sorciers œuvrant au sein même de l’hôpital. Pendant longtemps, ce type de croyances a nourri le mécontentement des praticiens à l’égard des hommes médecine, souvent accusés de mettre en danger la vie des patients. Aujourd’hui, certains *bataali* sont employés par les hôpitaux publics (sous tutelle de l’Indian Health Service) ou privés. L’accès des Navajo aux carrières médicales et la mise en cause de l’abandon du mode de vie traditionnel dans l’apparition de pathologies comme le diabète ou l’alcoolisme ont justifié le recours à la médecine traditionnelle - néanmoins tributaire du regard occidental qui ne reconnaît son efficacité que dans le traitement de certaines pathologies: maladies mentales et addictions.

¹³ Hailé, Berard. *The Navaho War Dance, Squaw Dance*. St Michaels Press: St Michaels, Arizona, 1946, p.3,4,5,6.

Le corps malade communautaire et l'intégration des thérapeutiques traditionnelles au protocole hospitalier

Les *bataali* s'occupent de patients que l'on considère perdus pour la science occidentale car leurs pathologies sont le fruit d'un mauvais rapport à la culture ancestrale, rapport perverti ou tronqué. Selon Ervin Tsosie du Rehoboth McKinley Hospital à Gallup, plus de la moitié des patients franchissant les portes de la Behavioral Unit sont étrangers à la culture navajo¹⁴. Ils ont grandi en dehors de la réserve dans des pensionnats tenus par des missionnaires protestants. Ervin Tsosie, ancien alcoolique, aujourd'hui chargé de la sélection des candidats au programme traditionnel, reconnaît que d'autres raisons au nombre desquelles de nombreux facteurs socio-économiques, peuvent être incriminées. Cependant, il affirme que les personnes dépendantes partagent des problèmes identitaires qui peuvent s'expliquer par la méconnaissance de leur histoire familiale, des codes qui régissent leur culture ou le rejet de leur identité navajo. Pour Robert Johnson, responsable culturel navajo, l'acculturation est bien la cause de la plupart des désordres physiologiques et sociaux des habitants de la réserve :

“Regardez autour de vous. Les enfants portent des lunettes, des appareils auditifs (...) Personne ne prend soin de la terre. Ils préfèrent s'arrêter aux Wendys, Taco Bells... Autrefois, le cancer et le diabète n'existaient pas. Regardez, tous ces obèses!”¹⁵

La dimension universelle des héros auxquels s'identifiaient les malades pour lesquels la Voie était organisée était suggérée par la formation de leurs noms, précédés du mot celui. Le héros était identifié nominalelement par une expression qui désignait son comportement ou ses qualités (*Celui-qui-s'éduque-seul*), il ne portait

¹⁴ Ervin Tsosie, 16 juillet 2007, Rehoboth McKinley Christian Hospital, Gallup, Nouveau-Mexique.

¹⁵ Robert Johnson, entretien accordé à l'auteur le 20 juillet 2006 à Window Rock, Arizona.

pas de prénom mais une appellation générique qui désignait un trait distinctif de sa personnalité. Les termes génériques décrivant le héros du mythe comme un transgresseur ou tout au moins agent causatif *celui-qui* sont depuis quelques décennies repris par la population, les responsables religieux, éducatifs ou culturels et le personnel hospitalier pour désigne le malade comme *Celui-qui-s'est-éloigné-de-la-tradition*. Si l'intégration des thérapeutiques traditionnelles au sein des hôpitaux américains témoigne d'une légitimité accrue des guérisseurs locaux auprès des praticiens et personnels hospitaliers ne se reconnaissant pas dans la tradition navajo, elle contribue également à la multiplication de discours promouvant un certain retour aux sources et condamnant la société américaine, jugée responsable de l'apparition de nouvelles pathologies. Si ces pathologies résultent réellement de l'acculturation, quelle sera la portée de traitements qui culpabiliseraient le malade pour les ajustements qu'il a dû réaliser? Selon Kluckhohn et Leighton, les interdictions et régulations qui assurent la cohésion de la société navajo, induisent également un sentiment d'insécurité et de peur:

*“Le Navajo qui les observe se trouve dans la situation du patient obsessionnel-compulsif qui obtient (...) un sentiment de sécurité lorsqu'il évite de toucher certains objets (...) Mais alors que le nombre de choses interdites à faire ne cesse d'augmenter, la vie devient rapidement intolérable”.*¹⁶

Ces patients deviennent également l'építome du mal qui ronge le corps social navajo. L'identification de conduites à risques dans l'apparition de la maladie (dépendance à l'alcool, consommation de stupéfiants, violences conjugales subies ou administrées), élément nécessaire à l'établissement d'un protocole de soin permettant une prise de position du patient face à sa pathologie se superpose à la

¹⁶ Kluckhohn, Clyde, Leighton, Dorothea. *The Navajo*. New York: The Natural History Library Revised Edition published by arrangement with Harvard University Press, Anchor Books, Double Day & Company, INC, 1962, p.234.

condamnation morale de certains types de comportements signifiée par le mythe. Certains chercheurs ont tenté de démontrer que les comportements déviants identifiés comme agents causatifs de la maladie ne sont pas constitutifs d'une identité anglo (en opposition à une identité navajo). Pourtant, c'est aujourd'hui ce qui prévaut dans les discours sur les conceptions émiques du corps et de la maladie, renforçant ainsi un certain ethnocentrisme religieux et moral navajo. Selon Levy et Kunitz, les causes de l'alcoolisme ne sont pas identitaires mais régionales. Kunitz affirme ainsi que les Navajo ont toujours été de grands buveurs :

*“L'alcoolisme sévère, le delirium tremens et ses séquelles, les trous de mémoire et les tremblements touchent les jeunes hommes navajo aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire de la réserve. Ce n'est pas uniquement le résultat du stress de l'acculturation et de la privation”.*¹⁷

Les expériences du *bataali* Frank Mitchell avec l'alcool au début du siècle dernier en témoignent¹⁸. Kunitz affirme également qu'autrefois, l'alcool était consommé en grande quantité par les *bataali* et leurs assistants pendant les cérémonies et les fêtes traditionnelles. L'alcool scellait des échanges politiques ou commerciaux, il était un des constituants de la vie communautaire. Les Navajo qui buvaient n'étaient pas des asociaux ou des marginaux mais des figures sociales éminentes. La médecine protestante dénoncerait l'ébriété des Amérindiens car elle stigmatise la consommation d'alcool, conduite déviante. Définir l'alcoolisme comme un mal à éradiquer est la preuve que la culture dominante a réussi à imposer son système de valeurs aux peuples indigènes.

La famille se réunissait autrefois autour du corps malade individuel; aujourd'hui, psychiatres et *bataali* se penchent sur le corps communautaire malade.

¹⁷ Kunitz, Stephen. *Disease Change and the Role of Medicine, The Navajo Experience*. London : University of California Press, 1989, p.183.

¹⁸ Mitchell, Frank. *Navajo Blessingway singer: The Autobiography of Frank Mitchell, 1881-1967*, ed. Charlotte J. Frisbie and David Mc Allester, Tucson : University of Arizona Press, 1978, p.138-9.

Paradoxalement, ce qui dorénavant semble donner sa légitimité à la médecine traditionnelle, ce n'est pas l'adhésion de l'individu à des croyances qui fondent son identité et ses relations interpersonnelles mais la reconnaissance des vertus thérapeutiques de cette médecine par des instances administratives et bureaucratiques (*Indian Health Service, Navajo Division of Health*). Pour survivre, la médecine traditionnelle a donc dû s'institutionnaliser. Mais ce basculement témoigne justement du poids de l'acculturation sur le mode de vie ancestral des Navajo. On peut s'interroger sur les systèmes de guérison traditionnels qui cessent d'exister comme le fondement d'une organisation sociale pour devenir l'expression d'une revendication identitaire. La composante surnaturelle des pratiques des guérisseurs navajo est souvent occultée au profit d'un discours normatif qui identifie des conduites à risque également sanctionnées dans le monde des blancs. Les *bataali* recourent peu au concept de corps étranger ou à la figure du sorcier pour expliquer la maladie car cela pourrait déresponsabiliser des patients schizophrènes et accentuer leur paranoïa. Les diagnostiqueurs ne mentionnent pas leurs dons de clairvoyance mais élaborent à partir des propos, teintés de repentance, concept étranger à la culture navajo, tenus par les patients lors des *talking circles*, cercles de discussion. La maladie ne résulte plus de l'action malveillante d'un tiers ou de la méconnaissance des règles qui régissent l'habitat traditionnel des *Yei* et des *Surface People* mais de schémas comportementaux déviants dont le patient s'est fait l'esclave par paresse, manque de volonté ou subversion de l'autorité.

L'intégration des praticiens traditionnels à l'offre thérapeutique des hôpitaux participe donc à l'élaboration d'un discours étiologique fondé sur l'identification d'un individu, qui parce qu'il se situe en marge du mode de vie traditionnel et semble en inadéquation avec le modèle dominant, contribue à faire de la norme le centre de la pratique médicale.

Bibliographie

Adair, John. Deuschle, Kurt. "Some Problems of the Physicians on the Navajo Reservation." *Human Organization* (Special Issue), 16, 4, 1958.

Bergman, Robert. "A School for Medicine Men." *American Journal of Psychiatry* 130, 1973.

Bozof, P. Richard. "Some Navajo attitudes towards Available Medical Care." *American Journal of Public Health*, décembre 1972, vol. 62, n°12, p.1620-1624.

Csordas, Thomas. *Body/ Meaning / Healing*. Palgrave Macmillan : 2002.

Donovan Bill. "Navajo Nation struggles to preserve medicine-men tradition." *The Arizona Republic*, 14 mars 1999.

Farella R. John. *The Main Stalk, a Synthesis of Navajo Philosophy*. Tucson : The University of Arizona Press, 1984.

Frazer, James. *The Golden Bough*. New York : Macmillan, 1922.

Goddard, Pliny. Navajo Texts. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. New York : American Museum of Natural History, 1933.

Griffin-Pierce, Trudy. *Earth is my Mother, Sky is my Father : Space, Time, and Astronomy in Navajo Sandpainting*. Albuquerque : University of New Mexico, 1992.

Haile Berard. "Origin Legend of the Navaho Flint Way" *University of Chicago Publication in Anthropology*, 1943.

Jones, Alun Robert. *The Secret of the Totem : Religion and Society from McLennan to Freud*. New York and Chichester, West Sussex, Columbia University Press, 2005.

Kluckhohn, Clyde. *Navaho Witchcraft*. Harvard (1^{ière} édition, 1944) : Beacon Press, 1967.

Kluckhohn, Clyde, Leighton, Dorothea. *The Navaho*. New York : The Natural History Library Revised Edition, Anchor Books, Double Day & Company, INC, 1962.

Kunitz, Stephen. *Disease Change and the Role of Medicine, The Navajo Experience*. London : University of California Press, 1989.

Leighton, Alexander & Dorothea. "Elements of Psychotherapy in Navaho Religion." *Psychiatry* 4, 1941.

_____. "Therapeutic Values in Navajo Religion." *Arizona Highways* 43, n°8, août 1967: 2-13.

Lewton, Elizabeth L., Bydone, Victoria. "Identity and healing in three Navajo religious traditions" *Medical anthropology quarterly* vol. 14, n° 4 (décembre 2000): p. 476-497.

Levy E., Jerrold, Neutra, Raymond, Parker, Dennis. *Hand Trembling, Frenzy Witchcraft, and Moth Madness, A Study of Navaho Seizure Disorders*. Tucson : The University of Arizona Press, 1987.

Matthews, Washington. *Navaho Legends*. University of Utah Press, 1994.

Matthews, Washington. "The Prayer of a Navaho Shaman", *American Anthropologist*, Old Series 1 (1888).

McNeley Kale, James. *Holy Wind in Navajo Philosophy*. Tucson : The University of Arizona Press, 1981.

Mitchell, Frank. *Navajo Blessingway singer : The Autobiography of Frank Mitchell, 1881-1967*, ed. Charlotte J. Frisbie and David Mc Allester. Tucson : University of Arizona Press, 1978.

Morgan, William. "Navajo Treatment of Sickness : Diagnosticians." *American Anthropologist* n°33 (juillet-septembre 1931), pages 390-402.

Rhoades, Everett R. *American Indian Health: Innovations in Health Care, Promotion, and Policy*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2000.

Sandner, Donald. *Navaho Symbols of Healing : A Jungian Exploration of Ritual, Image, and Medicine*. Inner Traditions Intl Ltd, juillet 1991.

Trudelle Schwarz, Maureen. *Molded in the Image of Changing Woman, Navajo views on the Human Body and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 1997.

Wyman, Leland C. *Blessingway, with Three Versions of the Myth*. Tucson: University of Arizona Press, 1970.