



# La conscience dans tous ses états

*Approches anthropologiques  
et psychiatriques : cultures et thérapies*

Sébastien Baud, Nancy Midol

 **MASSON**

# **La conscience dans tous ses états**

Approches anthropologiques et psychiatriques :  
cultures et thérapies

## *CHEZ LE MÊME ÉDITEUR*

*Dans la collection :*

LES CLINIQUES DE LA PRÉCARITÉ. CONTEXTE SOCIAL, PSYCHOPATHOLOGIE ET DISPOSITIFS, par Jean FURTOS, 2008.

L'ÉVALUATION DES PRATIQUES PROFESSIONNELLES EN PSYCHIATRIE, par Marie-Christine HARDY-BAYLÉ, Jean-Michel CHABOT, 2008.

LES PRESCRIPTIONS MÉDICAMENTEUSES EN PSYCHIATRIE DE L'ENFANT ET DE L'ADOLESCENT, par Daniel BAILY et Marie-Christine MOUREN.

LES TRAITEMENTS DU TROUBLE OBSESSIONNEL COMPULSIF, par Bruno AOUZERATE et Jean-Yves ROTGÉ, 2007.

LE DIAGNOSTIC EN PSYCHIATRIE : QUESTIONS ÉTHNIQUES, par A DANION-GILLAT, 2006.

LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA SCHIZOPHRÉNIE, par F.-S. KOHL, 2006.

ADDICTIONS ET PSYCHIATRIE, par M. REYNAUD, 2005.

PSYCHOTRAUMATISMES : PRISES EN CHARGES ET TRAITEMENTS, par G. VAIVA *et al.*, 2005.

MESURER LES ÉVÉNEMENTS DE VIE EN PSYCHIATRIE, par Ph. GORWOOD, 2004.

Retrouvez tous les ouvrages du Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française sur [www.masson.fr](http://www.masson.fr) et sur [www.cpnlf.fr](http://www.cpnlf.fr)

# La conscience dans tous ses états

Approches anthropologiques et  
psychiatriques : cultures et thérapies

Sébastien BAUD, Nancy MIDOL

*Avec la collaboration de*

C. Allenou, C. Arbus, M. Banayan, L. Bauer, J. Billard, P. Birmes,  
E. Bui, J. Candau, E. Collot, C. Ghasarian, J. González, A. Halloy,  
R. Klein, J. Palazzolo, L. Schmitt, L. Tremblay





Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine universitaire, le développement massif du « photocopillage ». Cette pratique qui s'est généralisée, notamment dans les établissements d'enseignement, provoque une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que la reproduction et la vente sans autorisation, ainsi que le recel, sont passibles de poursuites. Les demandes d'autorisation de photocopier doivent être adressées à l'éditeur ou au Centre français d'exploitation du droit de copie : 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris. Tél. : 01 44 07 47 70.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle par quelque procédé que ce soit des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, et d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

© 2009. Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

ISBN : 978-2-294-70854-1

---

ELSEVIER MASSON S.A.S. – 62, rue Camille-Desmoulins – 92442 Issy-les-Moulineaux Cedex

# CONGRÈS DE PSYCHIATRIE ET DE NEUROLOGIE DE LANGUE FRANÇAISE

## Responsables d'édition

Rédacteur en chef : Docteur J.-P. CHABANNES, Secrétaire général

### Comité d'édition :

Professeur M. PATRIS  
Professeur M. BOURGEOIS  
Docteur F. CAROLI  
Docteur J.-P. CHABANNES  
Professeur D. BAILLY  
Docteur P. SCHOENDORFF  
Professeur P. MARTIN  
Docteur J. BURGONSE  
Professeur G. DAR COURT  
Professeur J. PALAZZOLO  
Professeur L. SCHMITT  
Docteur C. SPADONE  
Docteur D. SZEKELY  
Docteur H. WEIBEL

Conseiller pour le Prix « Premières Communications » :

Docteur V. AUBIN-BRUNET

### Comité scientifique :

*Président* : Professeur L. SCHMITT

#### *Membres :*

Professeur M. ANSSEAU  
Professeur D. BAILLY  
Professeur F. BAYLÉ  
Professeur V. CAMUS  
Professeur M. DELAGE  
Professeur P. MARTIN  
Professeur C. MILLE

## LISTE DES AUTEURS

ALLENOU Charlotte, psychologue, doctorante en neurosciences, Laboratoire du stress traumatique, CHU Toulouse.

ARBUS Christophe, psychiatre, praticien hospitalier, Laboratoire du stress traumatique, CHU Toulouse.

BANAYAN Mikael, psychiatre, praticien hospitalier, Sainte-Anne, Paris.

BAUD Sébastien, ethnologue, Centre de recherches interdisciplinaires en anthropologie (CRIA), université de Strasbourg.

BAUER Lara, mémorante en lettres et sciences humaines option anthropologie, université de Neuchâtel.

BILLARD Julien, psychiatre, chef de clinique des universités, assistant des hôpitaux, Laboratoire du stress traumatique, CHU Toulouse.

BIRMES Philippe, psychiatre, professeur de psychiatrie, chef de service, Laboratoire du stress traumatique, CHU Toulouse.

BUI Éric, psychiatre, chef de clinique des universités, assistant des hôpitaux, Laboratoire du stress traumatique, CHU Toulouse.

CANDAU Joël, anthropologue, professeur des universités, directeur du LASMIC, université de Nice-Sophia Antipolis.

COLLOT Édouard, psychiatre et psychanalyste, directeur de l'unité hypnothérapie, institut Paul-Sivadon, Paris.

GHASARIAN Christian, anthropologue, professeur, Institut d'ethnologie de l'université de Neuchâtel.

GONZÁLEZ Juan, épistémologue, professeur, université de l'État de Morelos, Cuernavaca (Mexique).

HALLOY Arnaud, anthropologue, maître de conférences et membre du LASMIC, université de Nice-Sophia Antipolis, École des hautes études en sciences sociales et université libre de Bruxelles.

KLEIN Rémy, psychiatre, ancien chef de clinique des universités, assistant des hôpitaux, centre hospitalier G.-Marchant, Toulouse.

MIDOL Nancy, anthropologue, hypnothérapeute, maître de conférences et membre du LASMIC, université de Nice-Sophia Antipolis.

PALAZZOLO Jérôme, psychiatre, professeur, université internationale Senghor d'Alexandrie (Égypte), membre associé du LASMIC, université de Nice-Sophia Antipolis.

SCHMITT Laurent, psychiatre, professeur de psychiatrie, praticien hospitalier, Laboratoire du stress traumatique, CHU Toulouse.

TREMBLAY Laurent, psychologue, chef de bataillon, chargé d'études, Cellule d'intervention et de soutien psychologique de l'armée de terre (CISPAT).

# Abréviations utilisées dans l'ouvrage

BPRS	Brief Psychiatric Rating Scale
CGI	Clinical Global Impression
CISPAT	Cellule d'intervention et de soutien psychologique de l'armée de terre
CRIA	Centre de recherches interdisciplinaires en anthropologie
DMT	diméthyltryptamine
DSM	Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux
EMC	état(s) modifié(s) de conscience
GAF	Global Assessment of Functioning
GEAMH	Groupement pour l'étude et les applications médicales de l'hypnose
HSCL	Hopkins Symptom Checklist
IFH	Institut français d'hypnose
IMAO	inhibiteur de monoamine oxydase
LASMIC	Laboratoire d'anthropologie et de sociologie « Mémoire, Identité et Cognition sociale »
LST	Laboratoire du stress traumatique
MDIS	Mood Disorders Insight Scale
PDEQ	Peritraumatic Dissociative Experiences Questionnaire
PTSD	Posttraumatic Stress Disorder
QE	coefficient d'encéphalisation
SFH	Société française d'hypnose
SSC	Shamanic States of Consciousness
TMT	Trail Making Test
TOC	troubles obsessionnels compulsifs
TSPT	trouble de stress post-traumatique
WAIS-R	Wechsler Adult Intelligence Scale-Revisited
WMR	Wechsler Memory Test

# Avant-propos

*Jérôme PALAZZOLO*

La Médecine a depuis toujours disposé d'une large reconnaissance sur le plan social. Dès la première consultation, l'entrée en relation du malade et du médecin se trouve marquée par les attentes et les comportements spécifiques des deux protagonistes, dynamique déterminée par leurs statuts respectifs. Parsons (1995) décrit le couple soignant-soigné comme se reconnaissant réciproquement des droits et des obligations, « selon des rôles socialement définis ». Ainsi, le socius véhicule une représentation précise de la relation type qui doit s'instaurer entre un patient et son thérapeute.

Le sujet souffrant vient consulter le praticien en lui offrant ses symptômes, ses maux. Il attend en contrepartie que ce dernier procède à une pratique médicale obéissant au schéma thérapeutique décrit par Israël (1968), à savoir une énumération des symptômes qui permet l'établissement d'un diagnostic, avec pour objectif la mise en place d'une intervention thérapeutique, d'une prescription se voulant efficace.

Dans cette optique, le malade est un sujet passif, dépendant du corps médical. Il bénéficie d'un droit inconditionnel à l'aide, ce sur quoi il s'appuie pour demander implicitement à son médecin de le guérir. Cette demande véhicule en fait une image idéalisée du praticien, image que le malade porte en lui. Le patient, en position de sujet ignorant face au discours médical, se soumet implicitement à son thérapeute, en qui il place toutes ses espérances.

Le médecin dispose donc d'un statut omnipotent et omniscient, le distinguant des autres individus, comme l'illustre son titre de « docteur ». Il jouit d'une compétence technique et d'un savoir incontestables, en tant que représentant de la Médecine. Dans sa relation avec le malade, le praticien est selon Parsons (1995) autonome et dominateur, arborant une neutralité affective. Il incarne le Maître, tel Hippocrate était le Maître de l'école de Cos.

Il apparaît donc qu'« aux antipodes de la position de faiblesse du malade s'imposent en contrepoint le savoir et la compétence du médecin » (Ruszniewski, 1995).

Par ce professionnalisme, le thérapeute cherche à maintenir le pouvoir – imaginaire et/ou réel – qui lui est offert, et fait bénéficier le patient de son intervention thérapeutique (à condition que ce dernier lui renvoie toujours cette image idéale, source de valorisation narcissique).

Mais cette représentation idéaliste du soignant que véhicule le socius dépasse largement le domaine du prestige social et du savoir universitaire; selon Laplantine (1986), l'homme arbore une véritable foi en cet être à part qu'est le médecin. Aussi

est-il établi que dans les sociétés actuelles « la Médecine est notre religion », religion dont Asclépios est le Dieu.

Le praticien lui-même a foi en sa mère-Médecine et, tel un missionnaire, il se doit de remplir sa fonction « apostolique », c'est-à-dire attendre un comportement précis du malade et, si besoin, l'obtenir en convertissant ce dernier (Balint, 1960).

Cette fonction illustre le pouvoir quasi religieux dont dispose le médecin à l'égard du malade – individu habité par le mal, donc impur et devant se soumettre.

Le soignant bénéficie de l'admiration quasi mystique du soigné, comme l'illustre Zola (1967) à propos d'un certain docteur Pascal : « Ces pauvres gens lui serraient les mains, lui auraient baisé les pieds, le regardaient avec des yeux luisants de gratitude. Il pouvait donc tout, il était donc le bon Dieu, il ressuscitait les morts ! »

Mais cette image de médecin doté de pouvoirs miraculeux suscite une certaine crainte chez les malades en raison de l'omniprésence d'un flirt quotidien avec la Mort, comme l'illustrent divers personnages de roman tels le docteur Frankenstein de Shelley, le docteur Moreau de Wells ou encore le docteur Jekyll de Stevenson. Cet aspect mortifère – donc effrayant – du thérapeute participe au maintien de la toute-puissance de ce dernier.

Ces romans révèlent également le fantasme de tout soignant : jouir d'un plein pouvoir sur la vie comme sur la mort, et percer à jour le secret de l'immortalité.

Ce lien entre la Médecine et la Mort est toujours d'actualité ; en effet, la Médecine ne rêve-t-elle pas encore d'un prolongement infini de la vie ? Ne vivons-nous pas dans une société au sein de laquelle des thérapeutiques telles que *lifting* ou pilules anti-*vieillesse* nous poussent à croire à une jeunesse éternelle ?

Pour ce qui concerne plus spécifiquement la psychiatrie, après presque 150 ans de relative stabilité basée sur un modèle pseudo-scientifique chargé d'histoire – à savoir que « l'isolement seul guérit » (Palazzolo et al., 2000) –, la psychiatrie a vu s'affronter, dans les années 1970, trois grands modèles explicatifs de la maladie mentale. En raison de leurs dénis mutuels et de leurs prétentions hégémoniques, ces trois modèles – psychologique, biologique et social – ont bien souvent été les moteurs de dérives institutionnelles et thérapeutiques.

Dans les années 1980, les progrès de la médecine et l'apparente vanité des guerres de chapelles ont permis que soit peu à peu élaboré un modèle uniciste, « biopsychosocial », de l'être humain de cette fin de millénaire : le cerveau est un système biologique soumis aux contraintes de l'homéostasie, fonctionnant en tant que support de mécanismes cognitifs, émotionnels et comportementaux, et modelable à souhait par des facteurs environnementaux issus des dimensions sociale, familiale, institutionnelle (Bergeret, 1992). Dans cette optique, la psychiatrie a commencé à se voir dans une perspective pluridisciplinaire.

L'objectif est donc bien ici d'analyser d'une manière contextuelle les rapports de l'homme à sa santé et plus largement, à son existence dans un univers communément partagé. Et dans une telle perspective, il est important de rappeler que nous vivons actuellement dans une société en pleine mutation qui voit se modifier ses propres valeurs : les valeurs antérieures, celles d'un monde latin plutôt catholique, et basées sur un souci d'aide et d'assistance à tout prix, sont remplacées par celles d'un protestantisme plutôt anglo-saxon, prônant le respect de la personne avec, au premier plan, celui des libertés fondamentales.

La pathologie mentale n'est alors plus seulement l'affaire de la société qui légifère : « La folie est l'affaire de tous ; la façon dont une société gère ses fous est un indicateur anthropologique hautement spécifique. C'est une des raisons qui justifie

une étude attentive de l'évolution ancienne et actuelle de la psychiatrie » (Pelicier, 1989).

Et face à l'évolution actuelle des mentalités, les besoins changent. Le thérapeute est donc de plus en plus sollicité hors du champ de la psychopathologie « pure ».

Sa pratique s'ouvre à divers domaines, comme celui du champ socioculturel (soutien des RMIstes, des chômeurs, des personnes immigrées...), ou encore celui des pathologies organiques (maladies infectieuses, oncologie, hématologie...).

La psychiatrie clinique, à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, voit ses applications se modifier et se diversifier au fil de l'évolution des demandes de notre société. En tant que thérapeutes de l'esprit, il nous faut donc comprendre que cette nouvelle pratique n'est plus une, mais s'avère désormais pluridisciplinaire.

Et c'est justement dans ce mouvement de pluridisciplinarité que s'inscrit ce rapport, présenté au cours du 107<sup>e</sup> Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française. Entre mobilisation des champs théoriques de la conscience, rencontres au croisement des cultures, et éclairages thérapeutiques, Nancy Midol et Sébastien Baud nous entraînent vers les frontières de l'anthropologie médicale, de la psychopathologie, de la sociologie, de l'ethnologie, de la clinique... Bref, de tout ce qui fait la richesse de l'humain et de notre discipline.

#### **Références**

- Balint, Mickael, 1960, *Le médecin, son malade et sa maladie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- Bergeret, Jean éd., 1992, *Psychologie pathologique*, Paris, Masson.
- Israël, Lucien, 1968, *Le médecin face au malade*, Bruxelles, Dessart et Mardaga.
- Laplantine, François, 1986, *Anthropologie de la maladie*, Paris, Payot.
- Palazzolo, J., Lachaux, B. et Chabannes, J. P., 2000, *Isolement, contention et contrainte en psychiatrie. Rapport de Thérapeutique*, LXXXVIII<sup>e</sup> session du Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française, Medias Flashes, Paris.
- Parsons, Talcott, 1995, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon.
- Pélicier, Yves, 1989, « Réhabilitation, responsabilisation, réhabilitation », *Act Psy*, 3 : 11-19.
- Ruszniewski, Martine, 1995, *Face à la maladie grave. Patients, familles, soignants*, Paris, Dunod.
- Zola, Émile, 1967, *Les Rougon-Macquart*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

# Introduction : le normal et le pathologique à la croisée des regards psychiatriques et anthropologiques

*Nancy MIDOL, Sébastien BAUD*

À la croisée des approches anthropologiques et psychiatriques sur les manifestations multiples de la conscience, plusieurs questions surgissent autour du normal et du pathologique, de la maladie et de la guérison, du naturel et du surnaturel. Si les états modifiés de conscience (EMC) entrent dans la nosographie des maladies mentales, ils peuvent aussi servir de vecteur de guérisons quand ils sont manipulés par le chaman<sup>1</sup>, le médium ou encore l'hypnothérapeute. Cette polysémie est étrange en ce que les états de trances ou de rêves éveillés sont parfois l'apanage du fou, d'autres fois celui du guérisseur. Entre pathologie et élection divine, y a-t-il des éléments empiriques, cliniques et théoriques qui peuvent éclairer « l'écologie » de ces situations saturées de symbolisme, aux dimensions émotives de mieux en mieux repérées par les sciences modernes ? Y a-t-il une façon de poser autrement la question du normal et du pathologique pour éviter l'autisme culturel et l'impasse scientifique à l'heure de la mondialisation, où le tourisme médical entraîne des groupes de personnes en « mal être » à consulter des chamans au fin fond de l'Amazonie ou de l'Indonésie comme les médias s'en font de plus en plus l'écho ?

## LA FOLLE ET LE SAINT

Accordons-nous d'abord pour dire que l'interprétation de ces états varie selon les contextes idéels dans lesquels ils prennent place. Les textes présentés dans cet ouvrage le démontrent amplement. Mais avant de donner la parole à leurs auteurs, nous aimerions revenir sur cette notion de conscience dans tous ses états.

Paris (année 1880), à l'hôpital de la Salpêtrière, Madeleine commence une longue vie de folle. Le médecin et psychologue Pierre Janet soignera cette « pauvre vagabonde » pour délire mystique pendant 22 ans. À la même époque, à Calcutta, au

---

1. Nous trouvons dans la littérature ethnographique les orthographes « shaman », « chaman » ou « chamane » ; nous avons, ici, laissé à chaque auteur la liberté de l'orthographe à son habitude.

temple de la déesse Kâlî, le brahmane Ramakrishna est sujet à de nombreuses visions. Il deviendra un grand mystique. Catherine Clément pour Madeleine et Sudhir Kakar pour Ramakrishna ont suivi le déroulement de la vie de ces deux personnes qu'ils présentent comme des jumeaux, tant leurs visions, leurs stigmates, leurs discours aux animaux, leur érotisme, leurs jeûnes... sont semblables. Pourtant l'un, déclaré saint, est porté et reconnu par le mysticisme extatique de l'Inde, alors que l'autre, déclarée folle, est condamnée par le positivisme médical du XIX<sup>e</sup> siècle français. Du délire mystique au mysticisme religieux, la frontière serait-elle si poreuse ?

Le livre remarquable de Catherine Clément et Sudhir Kakar (1993) pose une question que le dialogue entre les cultures n'a toujours pas résolue. En regard des études freudiennes sur l'hystérie, l'anthropologue doit-il percevoir *a priori* les chamans et les possédés rencontrés comme susceptibles de répondre à un diagnostic de conversion hystérique au sens psychanalytique, de schizophrénie ou de toute autre pathologie du dédoublement de la personne, sans qu'ils soient pour autant marginalisés ? Pour Freud et Breuer (1895) en effet, l'hystérie n'exclut pas une intelligence lucide, une volonté forte, un esprit critique ou un sens pratique développé comme chez sainte Thérèse qu'ils qualifient de « patronne des hystériques ». Mais voilà, la maladie, en raison d'une « excessive activité psychique », empêcherait l'individu d'utiliser ses dons et ferait de lui « un incapable » (*ibid.*). Il y a dissociation ou coexistence de deux séries de représentations hétérogènes. C'est bien le modèle de l'hystérie qui est projeté sur l'activité chamanique au début du XX<sup>e</sup> siècle, après que les chamans ont été perçus comme des personnages diaboliques (dès le XVII<sup>e</sup> siècle), de purs imposteurs dont les conduites pathologiques étaient liées à des caractères raciaux comme à des conditions climatiques difficiles. La cure chamanique fut ainsi qualifiée d'hystérie arctique caractérisée par une agitation intense, des cris, l'écholalie et la crainte de la lumière (Perrin, 1995). Pour l'anthropologue russe Vladimir Bogoraz (1910) par exemple, « beaucoup [de chamans] étaient presque hystériques et quelques-uns à moitié fous ». Pour lui, le chamanisme est « une forme de religion créée par sélection des individus les plus nerveusement instables » (*in* Vitebsky, 1995 : 140). De même, nous pouvons lire sous la plume de Lev Sternberg que « pour être chamane, il faut avoir une organisation nerveuse malade particulière, une sensibilité extrême, un penchant aux accès extatiques, se soumettre à différentes sortes d'hallucinations, c'est-à-dire souffrir à un degré ou à un autre d'hystérie » (*in* Delaby, 1976 : 19).

Pour sa part, A. Wallace qualifie le chamane de « fou guéri » après qu'il eut éprouvé une crise d'identité profonde qui, sans le rituel initiatique, le plongerait dans un état de schizophrénie (*in* Mitrani, 2003). Il précède en cela la pensée de Georges Devereux, pour qui le chamane est un « être gravement névrosé » ou « un psychotique en état de rémission temporaire » (1970 : 15). Dès lors, la fonction chamanique offrirait au malade une structure qui lui permettrait de construire un délire donnant sens à la réalité. Une stabilisation qui n'en demeurerait pas moins provisoire puisque celle-ci ne donnerait pas accès à la source inconsciente des conflits (à l'origine de la vocation). De même, pour J. Pouillon (1970), le chamane doit surmonter sa propre maladie pour guérir celle des autres. Une idée qu'il rapproche de la « didactique » par laquelle passe le psychanalyste<sup>2</sup>.

2. À ce sujet, il est intéressant de relire C. Lévi-Strauss qui a établi un parallèle entre la pratique chamanique et la cure psychanalytique en montrant que chamane et psychanalyste sont dans un rapport similaire mais inverse de médiation avec le malade (1974 : 210).

Comment interpréter cette opposition ? Si Roger Bastide trouve que l'étude de Pierre Janet sur le cas clinique de Madeleine « ne manque pas d'intérêt », il conteste la méthode se bornant à des monographies de malades, sous prétexte qu'elles sont plus facilement étudiables, cette méthode comportant le grand danger de « confondre ensemble des phénomènes disparates » (1996 : 17). Dans un souci de classification, l'auteur propose alors de distinguer une extase physiologique, une hypnotique, une cataleptique, une hystérique, une mystique... qui n'est pas sans rappeler la distinction que fait Platon (1964) entre le délire « causé par des maladies humaines » et le délire divin, lui-même subdivisé en inspiration des prophètes (due à Apollon), des initiés (due à Dionysos), des poètes (due aux Muses) et celle des amants (due à Aphrodite et Éros).

Cette idée d'une prépondérance du champ social sera reprise par de nombreux chercheurs en réaction à la thèse pathologique convoquée pour expliquer les comportements du chaman ou du possédé. Parmi eux, citons George Lapassade (1982) pour qui l'hystérie est une transe rituelle avortée. Elle apparaît, d'un point de vue historique, là où le rite disparaît. L'auteur donne l'exemple du tarentisme, thérapie musicale présente en Italie du Sud qui est, selon lui, la dernière étape de la transe rituelle avant l'hystérie solitaire et privée de la socialisation qu'apportaient la musique et le rituel. Il précise par ailleurs que si, au contraire du possédé de l'umbanda et du candomblé, deux cultes de possession afro-brésiliens, le tarentulé garde le souvenir de ce qui s'est passé en état de transe, c'est bien parce que le souvenir historique et social de la transe est perdu.

La disparité des diagnostics évoqués est significative d'une approche hors de tout contexte. Ceux-ci ont davantage été basés sur les signes de l'élection du futur chaman, plus spectaculaires, que sur ceux qui accompagneront, plus tard, les pratiques du chaman confirmé. Qui plus est, les données recueillies l'ont été dans des sociétés soit en profond changement, soit déjà passablement acculturées, dans lesquelles le « désir d'être chamane » peut devenir un véritable symptôme (Perrin, 1995). De là, la description du chaman comme un individu marginal, voire « situé sur le pôle instable de l'éventail des personnalités » (Mitrani, 2003 : 190). Les nombreux exemples présentés dans la littérature ethnographique démontrent amplement cette faiblesse scientifique. Ainsi, pour Roberte Hamayon, le chaman est un personnage « susceptible d'intervenir quasiment dans tous les domaines de la vie, et ce en des occasions cruciales : pareille polyvalence, pareille importance ne pouvait échoir à un marginal » (1990 : 23).

Dans ce dessein, celui-ci doit acquérir un double savoir, un savoir objectif (mythes, chants, rites, connaissances botaniques...) partagé par l'ensemble du groupe auquel il appartient, et le don de « voir », acquis lors de la quête des esprits, mais qui reste inopérant sans les techniques qui donnent accès à ce savoir et facilitent sa transmission. De la même manière, ce qu'il donne à « voir » est organisé selon des schèmes culturels. Car l'initiation chamannique est toujours de deux ordres : l'« apprentissage » et la « vision ». Tous deux demandent par ailleurs aussi bien un effort physique (privations et – cela n'est pas toujours le cas – prise de manière répétée et à haute dose de psychotropes) et intellectuel, que des qualités d'imagination et de perceptions. Ainsi, pour Danièle Vazeilles, « le chaman, leader religieux, social et politique, doit être un individu intelligent et responsable, un être bien dans sa peau, capable de s'adapter à des situations mouvantes. On voit donc mal comment un malade mental pourrait jouer le rôle du chaman » (1991 : 39). Quant aux esprits auxiliaires, les ethnologues mettent en avant que là où la maladie est due à l'intrusion

d'esprits de toutes sortes, ce qui distingue le malade tourmenté du chaman est justement la maîtrise des « esprits rebelles » (Delaby, 1976).

## ÉTUDES OCCIDENTALES DES ÉTATS MODIFIÉS DE CONSCIENCE

Si nous nous penchons sur les différentes visions de l'homme à travers les cultures, nous remarquons que toutes les sociétés ont décrit une anatomie élargie de l'être humain, c'est-à-dire ne se limitant pas au seul corps ou organique. Autrement dit, que toutes prennent en compte des états modifiés de conscience.

L'interprétation du monde des sociétés dites « traditionnelles »<sup>3</sup> comprend un principe que nous appellerons ici « âme » par commodité. Le rêve, l'ivresse et la transe évoquent des états intermédiaires entre le corps et l'âme et cette interdépendance n'est pas uniquement perçue par ces sociétés en termes pathologiques. La séparation entre l'âme et le corps, fût-elle passagère, est pensée comme lourde de conséquence. Une absence prolongée est synonyme de maladie et, si elle est définitive, de mort. Involontaire, elle fait suite à une trop forte émotion ou à sa capture par un esprit de la nature. Il n'est pas exceptionnel non plus que la maladie consécutive résulte des deux : l'une (la captivité) prolongeant l'autre (la perte)<sup>4</sup>.

Si cette absence est volontaire, elle l'est par un ensemble de facteurs qui mêlent les stimuli ou leur absence, la suggestion et l'autosuggestion et parfois les plantes psychotropes. Ces états particuliers de la conscience sont alors décrits par les catégories indigènes en référence à des notions qui évoquent : un malaise (ivresse, vertige, perte d'équilibre, mal de mer, etc.); un voyage (dans un ailleurs spatial et/ou temporel); une transformation (en un esprit, un animal...); une possession (par un esprit de la nature ou un dieu).

Aujourd'hui, pour désigner la mise en mouvement de cette instance, nous parlons de transe, d'extase, d'extase, de vision, de voyage, de sortie du corps (*out of the body experience*) dont la transe ne serait qu'une forme particulière (Lapassade, 1987) et bien sûr, d'état modifié de conscience. Le paradigme d'état modifié de conscience et ses dérivés, état altéré de conscience, état de conscience chamanique, conscience élargie (Midol, 2008), a pour lui de permettre une articulation entre le biologique et le social.

Parmi les principaux concepts utilisés en anthropologie pour définir les altérations de la conscience, revenons un instant sur celui de « transe ». Le mot « transe » désigne cette « expérience originelle de l'activité de l'esprit » (Jung, 1953 : 298) ou cet « état de conscience exaltée » (de Heusch, 1995). Selon les définitions conventionnelles, la « transe », dont le sens étymologique renvoie à un changement de monde et d'état, transforme l'image du corps du praticien de façon à en faire le centre

3. Dans celles-ci, les rapports entre nature et culture ne sont pas pensés en termes de rupture mais de continuité (Chaumeil, 1999); ils impliquent un mode d'être, de penser et d'agir qui tend vers la réalisation et la préservation d'un triple équilibre : dans les relations que les êtres humains, individuellement et collectivement, entretiennent avec leurs environnements non humains, visibles et invisibles, dans les relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres, au sein de chaque communauté et entre les communautés et entre-soi.

4. Dans ces sociétés, la maladie est aussi interprétée comme une intrusion dans le corps d'un objet étranger (à l'exemple des fléchettes magiques propres à certaines populations du bassin amazonien), voire d'un esprit (Baud, 2008-2009).

d'une sphère de pouvoir symbolique (Lemoine et Eisenbruch, 1997). Elle est donc socialisée. Partant de cette idée, une opposition peut être établie entre « extase » et « transe ». Dans la littérature, le terme d'« extase » est le plus souvent associé aux mystiques alors que celui de « transe » l'est aux pratiques chamaniques et aux rituels de possession, plus spectaculaires. La notion d'« extase » a été particulièrement développée par Mircea Eliade dans son étude sur le chamanisme (1951). Elle est comprise comme un phénomène paroxystique bref, individuel et centré sur soi ou sur Dieu, et accompagné d'une joie intense (Cuvelier, 1995) tandis que la « transe » est définie comme un changement, plus ou moins prolongé, d'état et accessoirement de monde pour le bénéfice du groupe social.

Selon Gilbert Rouget (1980), l'« extase » serait liée à une privation sensorielle (silence, immobilité, jeûne, obscurité) tandis que la « transe » relèverait d'une surstimulation (bruits, musique, odeurs, agitation). On doit aussi, par ailleurs, à cet auteur une tentative de distinction entre la « possession » et la « transe ». Cette idée, reprise par Luc de Heusch (1995), attribue à la première un état passif au cours duquel un dieu ou un esprit s'empare du corps, alors que par la seconde, dite chamanique, le chaman va au-devant des esprits et négocie ou lutte avec eux dans l'univers mythique. Dans le cas de la « possession », le changement de conscience est involontaire, subi et suivi d'une amnésie, tandis que lors de la « transe » il est volontaire et sollicité, l'individu gardant sa capacité mémorielle. Autrement dit, en « transe », le chaman se rend dans le « monde-autre » (Perrin, 1995), « maîtrise » ses esprits auxiliaires, ce qui n'est pas le cas de la possession.

## CONSCIENCE ET EMC

Pour la neurobiologie, les comportements de la plupart des animaux sont expliqués par le recours aux notions d'activité instinctive et d'apprentissage. La première est fondée sur l'idée que le système nerveux s'est construit par l'intermédiaire d'instructions génétiques au cours de l'ontogenèse. La seconde est considérée comme une amélioration de l'efficacité des synapses à la suite d'une utilisation répétée. Autrement dit, excepté les oiseaux et mammifères, les animaux seraient dépourvus de conscience. Les jeux, la curiosité, les manifestations affectives sont au contraire des critères d'une telle possession : ils traduisent une expérience mentale qui est associée à l'activité cérébrale. Par « conscience », il faut donc entendre l'« esprit-cerveau ». Plus précisément, la conscience ne serait pas le résultat d'une activité unique mais un épiphénomène à toute activité mentale qui, coexistant avec d'autres, favoriserait l'émergence d'états subjectifs différents de conscience (Dennett, 1993) et notamment d'une conscience de soi.

Nous rejoignons là la psychiatrie pour laquelle « la conscience est l'organisation dynamique et personnelle de la vie psychique; elle est cette modalité de l'être psychique par quoi il s'institue comme sujet de sa connaissance et auteur de son propre monde » (Ey, 1985 : 366). Elle implique une objectivité en ce qu'on a conscience de, et une subjectivité en ce qu'elle distingue soi – le sujet conscient – des autres. Autrement dit, par « conscience », il faut entendre et la conscience de l'expérience vécue, et la conscience de soi dans une organisation dynamique de l'« être psychique » (Ey, 2004) puisque celui-ci ne saurait se concevoir hors de toute relation. Dès lors, la maladie mentale doit être comprise comme un trouble de la conscience ainsi défini. En ce sens, la psychiatrie parle de « déstructuration », de « désagrégation » et de « dissociation » de la conscience, ayant pour corollaires de

nombreux symptômes (confusion, illusion perceptuelle, hallucination, sentiment de dépersonnalisation, etc.).

Elle distingue ainsi l'illusion (s'il y a un objet extérieur qui sollicite les sens) de l'hallucination, c'est-à-dire une « activité injustifiée et incontrôlée » (Lazorthes, 1999), dans laquelle la personne se trouve englobée entièrement dans l'altération de son expérience (Lanteri-Laura, 1991). Les hallucinations sont elles-mêmes différenciées selon les conditions de leur venue : les conditions physiologiques comme la privation de sommeil ou l'état intermédiaire entre veille et sommeil, appelé état hypnagogique (Leroy, 1933); la déprivation sensorielle, c'est-à-dire l'abolition plus ou moins intégrale des afférences sensitives et sensorielles, qui, dès qu'elle dure un peu, entraîne un état hypnagogique – dans cet état, propice à la perception de l'invisible, apparaît la sensation de flottement, de vol et de petitesse du corps (Lazorthes, 1999) –, l'extase religieuse qui produit des hallucinations dites mystiques, etc. Partant de ces définitions, la psychiatrie parle, dans certains troubles, d'un jeu permanent entre illusions perceptives et hallucinations visuelles. Un jeu qui n'en demeure pas moins sensible à la suggestion (de l'environnement et du thérapeute).

Toutefois, à propos des psychotropes<sup>5</sup>, inducteurs bien connus d'EMC, Richard Schultes (2000) souligne qu'ils « agissent sur le système nerveux central en procurant un état semblable à celui du rêve », marqué, comme Albert Hofmann l'a noté, par une modification radicale dans la sphère de l'expérience et dans la perception de la réalité. Ces changements touchent l'espace, le temps et la conscience de soi. Ce qui est reproduit par les « substances visionnaires » (Fericgla, 1998) relèverait donc de l'état de rêve, et non des hallucinations verbales caractéristiques d'un état pathologique. À propos de l'expérience de Enrico G. Morselli avec la mescaline (1959), Georges Lanteri-Laura remarque ainsi que s'il s'agit d'un vécu « fort pathologique », c'est là « l'exemple d'une altération aiguë de l'expérience, mais non d'un modèle des hallucinations du langage, et, en particulier, nous sommes très loin de celles des délirants chroniques et des schizophrènes » (1991 : 154).

Le milieu psychiatrique interprète l'hallucination ou la dissociation dans le sens d'un défaut d'intégration des expériences vécues. Ainsi, si on excepte le rêve, ce que la psychiatrie désigne par état modifié de conscience semble toujours être associé à une rupture de l'unité psychique et à une pathologie (comportements moteurs automatiques, amnésie, désorientation, distorsions de la perception du temps et du lieu, distorsion de son image corporelle et sentiment de dépersonnalisation avec vécu d'inquiétante étrangeté), car ces perceptions et expériences ne sont pas intégrées, au présent, à cet état organisé qu'est la conscience. Mais là où la psychiatrie entend une « perte de conscience » ou une « réduction de la conscience », l'anthropologie cons-

---

5. La synthèse des alcaloïdes d'origine végétale par la chimie marque un tournant dans la démocratisation de leur usage en Occident. Le plus connu de ces chimistes est certainement Albert Hoffmann, qui synthétise en 1938 différents dérivés amides de l'acide lysergique, parmi lesquels le diéthylamide LSD-25 (il n'en fera l'expérience qu'en 1943), et identifie la structure chimique de la psilocybine et de la psilocine dans les échantillons de champignons collectés chez les Mazatèques (Mexique) par Robert Gordon Wasson et son épouse à la fin des années 1950. Dans cette lignée, pour Timothy Leary, l'expérience psychédélique est un voyage dans de nouveaux champs de la conscience, tout en précisant que la substance psychotrope ne produit pas l'expérience transcendante, mais agit comme une simple clé chimique qui entraîne cet élargissement de la conscience (Baud et Ghasarian, à paraître).

tate que les populations avec lesquelles elle travaille pensent en termes de conscience « connectée » (Midol, 2006).

Prenons le cas de l'incertitude intellectuelle. Si Freud (1985) reconnaît son importance dans le sentiment d'inquiétante étrangeté (ou état oniroïde), elle participe aussi de ce sentiment que Rudolf Otto appelle *mysterium tremendum*, de ce mystère qui fait frissonner au contact du surnaturel. Selon l'auteur, c'est là un sentiment qui « peut se répandre dans l'âme comme une onde paisible » ou « surgir brusquement » de celle-ci, accompagné de chocs et de convulsions. Ce sentiment « peut conduire à d'étranges excitations, à l'ivresse, aux transports, à l'extase. Il a des formes sauvages et démoniaques. Il peut se dégrader et presque se confondre avec le frisson et le saisissement d'horreur éprouvé devant les spectres » (2001 : 36).

Au regard de ces données, nous pouvons voir la possession par un esprit ou la prise de psychotropes (dans un cadre rituel traditionnel) comme une prise de risque en ce sens qu'elles mettent en danger l'intégrité psychique. Mais à la différence d'une situation pathogène, l'expérience est alors recherchée et assumée. Elle est inscrite dans la normalité culturelle, c'est-à-dire qu'elle est structurée par la mythologie, donnant un sens à l'expérience et s'inscrivant dans une intentionnalité collective. Le possédé entre dans le groupe et n'en est pas exclu, ce qui constitue une immense différence culturelle entre ces expériences.

## THÉORIE D'UNE CO-ÉMERGENCE DU MONDE ET DU MOI

Entre ressource et déficit, quelles sont les bonnes questions à poser pour comprendre l'émergence d'un EMC (Midol, 2006) ? Et dans la perspective qui est la nôtre, d'un potentiel de guérison ? Autrement dit, comment le processus dynamique de la conscience prend-il réalité dans l'incessante dialectique avec l'environnement qui construit un comportement investi par du sens et des valeurs ? Pour reprendre la définition donnée de la conscience, avant d'en parler dans un état qui la modifierait, elle serait la faculté de percevoir sa propre existence, en rapport avec les capacités sensorielles et ses *a priori* culturels. Claude Imbert souligne combien la phénoménologie, à travers Merleau-Ponty, « multiplie les figures d'empiétement qui brouillent les frontières entre le dedans et le dehors... [disant] la chair et le monde comme une comptabilité à double entrée dont on ne connaîtra jamais que le bilan » (2005 : 47). Juan Botero (2007) parle d'une « co-émergence » simultanée entre le monde et le moi. Et Antonio Damasio (1995–2003) réintroduit le corps tout entier dans le fonctionnement mental, en montrant que l'expérience vécue transforme l'alchimie des perceptions, des sensations, des stratégies et des capacités d'anticipation, et que la souffrance, qu'elle ait sa source au niveau de la peau ou d'une image mentale, prend effet dans la chair. Cette ouverture permet de mieux comprendre les rapports entre conscience et corps vécu. Encore faut-il faire entrer dans l'équation les effets du contexte, comme nous le rappelle l'ouvrage *La Folle et le Saint*. Car il est impossible, dans toute étude sur les états de conscience, de faire l'économie des structures invariantes de l'imaginaire – au sens donné par Gaston Bachelard, c'est-à-dire de principe organisateur de la conduite humaine (1960) – qui sont investies de façon différente selon les cultures (Durand, 1992). Dans la culture occidentale, la dynamique entre les instances de l'imaginaire, du symbolisme et du réel a fait l'objet de réflexions nombreuses, de débats à distance entre philosophes, psychanalystes, sociologues, anthropologues, et anime toujours un espace de divergences.

Pour Jean Baudrillard (1976), qui sans le dire se situe vis-à-vis de Jacques Lacan, l'imaginaire est cette part active en Occident qui pense à partir de la disjonction, dès lors qu'on a établi la réalité de la naissance comme une rupture, où la vie apparaît entre une naissance et une mort. Disjonction de deux termes, dont l'un prend identité dans l'opposition à l'autre, « distinction structurale et arbitraire » (*op. cit.* : 205), qui fonde le principe de réalité, en opposant par exemple la femme à l'homme, la femme ainsi définie n'étant plus que l'imaginaire de l'homme. « Chaque terme de la disjonction exclut l'autre qui devient son imaginaire » (*ibid.*). On comprend alors que le réel n'est pas abordable, mais que le *symbolique* est ce qui remplit l'espace entre réel et imaginaire, un acte d'échange « et un rapport social qui met fin au réel » (*op. cit.* : 204). Le symbolisme vient de cette manière mettre fin au processus de disjonction. Jean Baudrillard y voit « l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non-réel, de la naissance et de la mort » (*op. cit.* : 205). Et de noter que seul l'Occidental fait une opposition distinctive entre le vivant et le non-vivant, ce par quoi la science s'est fondée (Monod : 1970), ce pourquoi la pensée conjonctive des « autres » n'est pas pensable pour nous autrement qu'en termes de magie et d'animisme, ce qui n'a aucun sens pour eux justement. Ainsi, la mort serait notre imaginaire comme l'archétype fondamental issu de la disjonction entre la vie et la mort. Cette forme archétypale fonctionne d'ailleurs semblablement pour l'étranger, le chaman, le guérisseur, toutes ces figures autres qui alimentent notre imaginaire, sans que l'on puisse vraiment comprendre leur vécu.

Fort de tous ces préliminaires, il existe une réelle prise de risque à présenter dans cet ouvrage des éléments de la culture chamanique et de la culture psychiatrique, si étrangère l'une à l'autre, en médiant ceux-ci par le fameux « détournement anthropologique » comme Georges Balandier l'a appelé, qui consiste à re-considérer sa propre culture à partir des points de vue organisés ailleurs.

Ce que l'anthropologie peut apporter à la psychiatrie qui s'est développée dans un contexte occidental et moderne, dans le jeu entre le normal et le pathologique, c'est un plan expérimental dans lequel deux variables sont modifiées, celle du *contexte* et celle du *symbolique*. On s'aperçoit alors que ce qui paraît réel et ce qui paraît normal dépend de ces deux variables qu'on a tendance à ne pas prendre en compte dans la mesure où elles adhèrent à l'environnement comme éléments naturels et nécessaires. Ce qui est efficace symboliquement dans notre culture, ne l'est pas forcément dans une autre et réciproquement. Ainsi les mises en perspective anthropologiques sont-elles à considérer sur un plan expérimental comme l'occasion inespérée d'évaluer le jeu de ces variables, faisant apparaître la question fondamentale de savoir comment nous sommes arrivés à penser ce que nous pensons et à croire ce que nous croyons et comment d'autres, tout aussi intelligents et savants que nous, sont arrivés à penser différemment.

Autrement dit, il existe des approches différentes de l'interprétation du monde et de soi dans le monde, ouvrant sur des problèmes de la validité des paradigmes occidentaux classiques pour appréhender des éléments de réalité sociale qui ne se réfèrent pas à cette tradition culturelle. D'autres sociétés que la nôtre ont produit d'autres rapports à la réalité, donc d'autres savoirs sur la conscience, admettant comme normales les EMC, voire désignant les individus qui n'ont pas accès à ces derniers comme incomplets. Il s'agit de poser comme préalable la nécessité de prendre en compte le point de vue de nos interlocuteurs, au sens de partager leurs états de conscience (Midol, 2009).

La thématique de cet ouvrage est née d'un désir de dialogue entre les disciplines. De fait, les auteurs sollicités ici sont issus de champs disciplinaires tels que l'ethnologie, l'anthropologie, la philosophie et bien sûr, la psychiatrie. Ils ont en commun de travailler sur la question de la conscience et de ses états non ordinaires.

Nous avons organisé le livre en trois parties : le champ théorique tout d'abord qui pose la question de la conscience et de sa définition ; la rencontre, ensuite, avec d'autres cultures qui donne l'opportunité du « détour anthropologique » ; et, pour finir, quelques éclairages thérapeutiques situés à la croisée des champs disciplinaires, n'hésitant pas à mettre à profit ces rencontres évoquées précédemment. Chaque chapitre est l'occasion par ailleurs de revenir sur le positionnement du chercheur et du thérapeute face à leur objet, objet d'étude pour le premier, objet conceptuel à l'œuvre dans le dialogue avec son patient pour le second.

Dans le premier article, Joël Candau traite de la dialectique anthropologique « nature-culture » à l'aune des dernières recherches en neurosciences. Arguant du caractère universel du fait culturel, puis d'une architecture représentationnelle extraordinairement puissante de notre esprit-cerveau, il défend tour à tour l'idée d'une expression naturelle de la culture chez l'homme et celle d'une nature culturelle. Une double idée qui lui permet de conclure que l'héritage génétique de l'homme n'est pas son destin.

Dans une perspective holiste, Juan C. González analyse l'ontologie des plantes psychoactives dites « de pouvoir », notamment le *peyotl*. Dans cette perspective, il maintient que les états modifiés de conscience doivent être pris en compte pour établir l'identité et la nature de ces plantes. Il défend ainsi une posture relationnelle et multi-niveaux qui permet de relier pertinemment différentes sphères conceptuelles et aspects des choses perçues, ce qui débouche sur une ontologie non arbitraire, ni foncièrement subjectiviste, mais riche et ouverte.

Mikael Banayan et Jérôme Palazzolo reviennent dans le troisième article sur la définition donnée en psychiatrie aux concepts de *conscience du trouble* et d'*insight* dans le trouble bipolaire. À partir d'une revue de la littérature des études, ils soulignent le fait que contrairement aux premières descriptions du trouble bipolaire, « tout ne semble pas aller si bien » pendant cette période de rémission apparente qu'est la période euthymique.

Le chapitre sur la rencontre d'autres cultures débute par l'article de Christian Ghasarian. Dans celui-ci, l'auteur aborde les expériences de conscience modifiée dans les activités dites néo-shamaniques. Il y présente les deux principaux types de néo-shamanismes développés aujourd'hui dans les sociétés occidentales dont la finalité est le développement spirituel. La fin de l'article revient sur l'interrogation épistémique et méthodologique fondamentale concernant la pertinence d'une participation du chercheur pour comprendre ce qui se joue pour les personnes investies.

Dans le cinquième article, Arnaud Halloy esquisse une analyse des dispositifs pragmatiques qui sous-tendent l'engendrement et l'apprentissage de la transe de possession dans le culte Xangô de Recife (Brésil). L'auteur montre que l'activité rituelle consiste en l'ancrage sensoriel, émotionnel et matériel d'une relation virtuelle aux divinités. Et que l'« incorporation » passe par le détournement de certaines opérations cognitives intuitives, un étroit couplage entre sensorialité et attribution de sens et la condensation des relations qui sont perçues et vécues d'ordinaire comme s'excluant mutuellement.

L'article suivant nous emmène un peu plus au sud du Brésil. Lara Bauer y présente une séance de chirurgie spirituelle dans le cadre d'un culte de possession d'obédience

kardéciste. À partir de la notion d'« entre-deux pôles » qui caractériserait la culture brésilienne, l'auteur nous montre comment l'idée d'« esprits » issue de la doctrine kardéciste française s'est « brésilianisée » à travers la thaumaturgie plurielle, faisant de ce rituel une composante à part entière de la culture brésilienne des esprits.

Le septième article est l'occasion pour Sébastien Baud de revenir sur l'idée amérindienne d'une nature pensée comme étant « animée », c'est-à-dire dotée d'un « double » au même titre que l'être humain. Une idée que le chamanisme illustre particulièrement bien pour la porter à son paroxysme : le chaman est en effet celui qui convoque et incorpore un Autre, « double » des plantes psychotropes et des montagnes, invisible à nos sens habituels, dans le dessein d'entrer en relation avec l'ancêtre dont la vie est dotée de toutes les qualités idéelles véhiculées par le groupe.

Philippe Birmes et ses collègues ouvrent la dernière partie de ce livre. Ils postulent un lien entre certains symptômes péritraumatiques et l'apparition d'un trouble de stress post-traumatique (TSPT). La dissociation péritraumatique y est définie par une rupture immédiate ou post-immédiate de l'unité psychique au moment du traumatisme. Cette réduction de la conscience peut se manifester par des altérations perceptuelles, un détachement émotionnel et une altération de la formation des souvenirs narratifs, empêchant par là l'intégration et la résolution de « l'information traumatique ».

Partant de l'idée que le non-explicable, très présent dans les états de dissociation ou de transe, n'est en rien le non-rationnel, Édouard Collot pose l'existence d'une variable cachée qui donne un éclairage nouveau aux principes thérapeutiques. Selon l'auteur, la question renvoie à l'étude de la nature de la conscience et, plus particulièrement, celle de la partition conscient/inconscient. S'appuyant sur les hypothèses et modèles transdisciplinaires de Basarab Nicolescu, il avance qu'inconscient, conscient et corps physique pourraient bien être, à un niveau de réalité supérieur, la même entité, extérieure à l'espace-temps conventionnel, indépendante de la réalité sensible.

Dans le dessein de mettre en perspective les thérapies spirituelles et l'hypnothérapie, Nancy Midol présente dans le dixième et dernier article une expérience vécue de rite afro-brésilien, dont elle analyse le matériel en partage qui se co-construit entre le chaman et l'initié comme il se co-construit entre le thérapeute et le patient. L'auteur plaide pour les expériences de déplacements dans les métaphysiques des sociétés étrangères afin d'augmenter ses propres capacités de concorde et d'harmonisation avec les autres.

Nous ne saurions conclure cette introduction sans mettre à nouveau l'accent sur la dynamique relationnelle, transformationnelle de nos relations à l'environnement qui restent la partie scientifique la plus importante à investir aujourd'hui. Autrement dit que l'attention portée sur ce qui nous entoure, objet ou événement, captés par cet « inconscient cognitif », constitue ce point de passage, d'interpénétration du visible et de l'invisible. L'alternance des états évoqués tout au long de ces pages peut dès lors être comprise, en partie, comme une variation d'attention pouvant amener à la conscience, ce qui était jusque-là inconnu. Pour notre part, nous espérons dans cette introduction avoir insinué le doute auprès des croyants et des données tangibles auprès de ceux qui doutent afin d'établir un pont entre les disciplines, un pont qui nous permettra de faire avancer le débat et de solliciter l'imagination créatrice du lecteur.

### Références

- Bachelard, Gaston, 1960, *La poétique de la rêverie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Baudrillard, Jean, 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, NRF, Gallimard.
- Bastide, Roger, 1996 (1931), *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France.
- Baud, Sébastien, 2008, « L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien », *Ethnographiques.org*, 15, <http://www.ethnographiques.org>.
- Baud, Sébastien, 2009, « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) », *Phytothérapie*, 7, 1 : 20-25.
- Baud, Sébastien et Ghasarian, Christian éd., *Réalités altérées, Initiations, thérapies et quêtes de soi à travers les substances psychotropes*, chez l'éditeur, à paraître.
- Botero, Juan, 2007, « The basic phenomenological evidence is that consciousness and world are inseparable correlates in that unified phenomenon that we call human cognition », communication au séminaire d'épistémologie des sciences cognitives et CPER, Représentationnalisme et Fondements des sciences cognitives, 21-22 mai 2007, CNRS, Lyon.
- Chaumeil, Jean-Pierre, 1999, « Les visions des chamanes d'Amazonie », *Sciences Humaines*, 97 : 42-45.
- Clément, Catherine et Kakar, Sudhir, 1993, *La folle et le saint*, Paris, Seuil.
- Cuvelier, André, 1995, « Les trances religieuses contemporaines », in Michaux éd., *La transe et l'hypnose* : 177-185.
- Damasio, Antonio R., 1995, *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.
- Damasio, Antonio R., 2003, *Et Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob.
- De Heusch, Luc, 1995, « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Michaux éd., *La transe et l'hypnose* : 19-46.
- Delaby, Laurence, 1976, *Chamanes toungouses*, Nanterre, Université Paris X.
- Dennett, Daniel, 1993, *La Conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob.
- Devereux, Georges, 1970 (1956), « Normal et anormal », in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard : 1-83.
- Durand, Gilbert, 1992, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Eliade, Mircea, 1983 (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.
- Ey, Henri, 1985, « Conscience », in *Encyclopaedia universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis éd. : 366-372.
- Ey, Henri, 2004 (1973), *Traité des hallucinations*, Paris, Tchou.
- Fericgla, Josep Maria, 1998, « El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas », *Eleusis*, 1 : 65-86.
- Freud, Sigmund, 1985, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard.
- Freud, S. et Breuer, J., 2002 (1895), *Études sur l'hystérie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hamayon, Roberte, 1990, *La chasse à l'âme, Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Imbert, Claude, 2005, *La phénoménologie de la perception, 60 ans après*, Colloque franco-britannique Maurice Merleau-Ponty, 7 et 18 juin 2005, Collège de France, Paris.
- Jung, Carl Gustav, 1953, *La guérison psychologique*, Genève, Georg.
- Lanteri-Laura, Georges, 1991, *Les hallucinations*, Paris, Masson.
- Lapassade, Georges, 1982, *Gens de l'ombre, trances et possessions*, Paris, Méridiens/Anthropos.

- Lapassade, Georges, 1987, *Les états modifiés de conscience*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lazorthes, Guy, 1999, « L'hallucination, une perception sans objets », *Sciences Humaines*, 97 : 32-34.
- Lemoine, Jacques et Eisenbruch, Maurice, 1997, « L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamanes hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine », *L'Homme*, 144 : 69-103.
- Leroy, E. B., 1933, *Les visions du demi-sommeil*, Paris, Alcan.
- Lévi-Strauss, Claude, 1974 (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Mitrani, Philippe, 2003 (1982), « Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme », *Diogène*, « Chamanismes », numéro dirigé par R. N. Hamayon : 183-207.
- Midol, Nancy, 2006, « Transe, entre dissociation et connexion », in Michaux éd., *Hypnose et dissociation psychique*, Paris, Imago : 367-377.
- Midol, Nancy, 2008, « Hypnose ou la magie d'une conscience élargie », in Collot éd., *Hypnose et pensée magique*, Paris, Imago : 153-166.
- Midol, Nancy, 2009 (à paraître septembre), *Écologie des transes*, Paris, Téraèdre.
- Monod, Jacques, 1970, *Le hasard et la nécessité : Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Le Seuil.
- Morselli, G. Enrico, 1959, « Expérience mescalinique et vécu schizophrénique », *L'évolution psychiatrique*, XXIV, 2 : 275-282.
- Otto, Rudolf, 2001 (1949), *Le sacré, L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot.
- Perrin, Michel, 1995, *Le chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Platon, 1964, *Le banquet/Phèdre*, Paris, GF, Flammarion (traduction d'Émile Chambry).
- Pouillon, Jean, 1970, « Malade et médecin : le même et/ou l'autre ? Remarques ethnologiques », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1 : 77-98.
- Rouget Gilbert, 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.
- Schultes, Richard Evans, 1972 (2000), *Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde*, Paris, *L'Esprit frappeur*, no 58 (in Peter Furst éd., 1972, *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers, Inc; traduction : *La chair des dieux, L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974).
- Vazeilles, Danièle, 1991, *Les chamanes maîtres de l'univers, Persistance et exportations du chamanisme*, Paris, Cerf.
- Vitebsky, Pierre, 1995, *Les chamanes*, Paris, Albin Michel.



$$H2s = N^2$$

JOËL CANDAU

« We inherit our brains ; we acquire our minds », Walter Goldschmidt, 2000, « A perspective on anthropology », *American Anthropologist*, 102, 4 : 802.

Sans doute ce titre paraît-il bien énigmatique. J'espère qu'on me pardonnera de n'en donner la clé qu'à la fin du chapitre. Pour l'instant, il suffit de savoir qu'il évoque l'Homme, la Nature et la Culture. Nous, *Homo sapiens*, sommes évidemment une espèce animale et, à ce titre, appartenons au règne de la Nature. Nous sommes donc des êtres naturels. Pourtant, nous sommes bien plus enclins à nous définir comme des êtres culturels, en oubliant que cette qualité est elle-même naturelle. En effet, tous les êtres humains sont non seulement capables de culture, mais ils font preuve à tout instant d'une sorte de génie culturel dans leurs manières d'être, de faire, de penser, de sentir. Puisque cette aptitude à la culture est universelle, elle est donc naturelle, si l'on admet le classique argument lévi-straussien visant à distinguer ces deux niveaux de la réalité humaine : « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent » (Lévi-Strauss, 1947 : 10). En ce sens, on peut dire que l'homme est naturellement un être culturel. Bref, « la culture, c'est naturel », idée que je défendrai dans la première partie de ce texte.

Une autre caractéristique, cependant, signe notre identité humaine. D'une manière inégalée par d'autres espèces animales qui ont inventé des comportements protoculturels (ou subculturels) [Whiten, 1999 ; Van Schaik et al., 2003 ; Sapolsky et Share, 2004 ; Breuer, Ndoundou-Hockemba et Fishlock, 2005 ; Huffman, 1984], cette expression naturelle de la culture chez l'homme a une force telle qu'il réussit à

s'affranchir partiellement des déterminismes biologiques. Cette émancipation est rendue possible par l'architecture représentationnelle extraordinairement puissante de notre esprit-cerveau (Marcus, 2004), puissance à laquelle nous devons de devenir des êtres hyperculturels. Nous pouvons donc également soutenir que chez l'homme, « la nature, c'est culturel », comme je le ferai dans la deuxième partie du chapitre. Dans la troisième partie, je donnerai un exemple des effets possibles de cette hyperculturalité sur nos manières de vivre ensemble. Je conclurai mon propos par quelques considérations épistémologiques générales.

## LA CULTURE, C'EST NATUREL !

Parmi les innombrables métaphores de l'esprit-cerveau, l'une fut longtemps dominante dans les sciences sociales standard : celle d'un organe assimilé à une page ou à une ardoise vierge. Selon cette thèse, l'enfant à la naissance est considéré comme un support passif sur lequel vient s'inscrire la culture, ou encore comme un simple contenant dans lequel celle-ci va se déverser. Sans avoir totalement disparu, cette représentation a été sévèrement ébranlée par l'argument suivant : pour qu'il y ait apprentissage, il faut bien que l'enfant soit équipé d'un dispositif inné d'apprentissage, aussi fruste soit-il. Aujourd'hui, par conséquent, la thèse du *Blank Slate* (Pinker, 2002) est devenue minoritaire. Il existe désormais un consensus – relatif dans les sciences sociales standard, absolu dans les sciences cognitives – pour voir dans le cerveau humain un organe pré-câblé, au moins en partie. Dans ce cadre-là, deux courants théoriques s'opposent, le premier qui fait du cerveau une sorte d'outil universel, le second qui voit en lui l'équivalent d'un couteau suisse. Selon la première conception, notre esprit-cerveau est un organe polyvalent, doté d'un certain nombre d'aptitudes générales qui le rendent apte à n'importe quelle tâche cognitive, indépendamment du contenu spécifique de celle-ci. Ainsi, un même ensemble de processus pourraient être mis en œuvre lors de tout acte de pensée, que celui-ci ait pour objet de résoudre un problème mathématique, d'apprendre une langue, de catégoriser les espèces vivantes, de s'orienter spatialement ou d'interpréter les pensées d'autrui (*theory of mind* ou *mindreading*, Goldman, 2006).

Une autre conception de notre architecture cognitive, reposant sur la notion de domaine spécifique (Hirschfeld et Gelman, 1994), concurrence cette manière de voir. À l'opposé d'une conception du cerveau doté d'un ensemble de compétences tous azimuts – l'outil universel –, de plus en plus de chercheurs, sur la base de travaux expérimentaux, en sont arrivés à la conclusion que de nombreuses compétences cognitives sont spécialisées pour traiter des domaines spécifiques d'information, de la même manière qu'un couteau suisse a une lame pour couper, une lime pour limer, un tournevis pour visser, etc. Bref, l'idée est la suivante : le cerveau n'est pas un organe à tout faire mais un ensemble de sous-systèmes modulaires, acquis au cours de l'évolution et conçus pour accomplir des tâches cognitives bien précises consistant à traiter des informations spécifiques à un domaine ou, comme le dit Vygotsky (1978 : 83), permettant de « penser à une grande variété de choses ». L'exemple le plus souvent donné, bien qu'encore controversé, est celui de l'aptitude au langage. Selon les thèses de Chomsky, on le sait, un système émergent de règles de grammaire confère à l'enfant une capacité innée à apprendre un langage. Cette faculté est un exemple de la modularité de l'esprit, constitué de systèmes séparés (*e.g.* la faculté du langage, le système visuel, le module de reconnaissance des visages, etc.) qui ont leurs propres attributs.

Il n'y a pas de consensus à propos de l'idée d'une modularité de l'esprit et il n'y en a pas non plus chez les partisans de cette thèse : la conception de la modularité, faible ou massive (Carruthers, 2006), peut varier beaucoup d'un chercheur à l'autre, par exemple de Jerry Fodor (1986) à Dan Sperber (2001) en passant par Noam Chomsky ou David Marr (1976) avec son *principle of modular design* qu'il a appliqué à la vision. L'objet de ce texte n'est pas de discuter les nuances entre les différentes théories en présence (conception généraliste ou modulaire de l'esprit-cerveau, étendue de la modularité, etc.), bien que ces nuances soient non triviales. Je me contente d'observer que l'hypothèse d'un pré-câblage, dès lors qu'elle est retenue, nous oblige à admettre l'existence de contraintes naturelles sur la « fabrication » de la culture. Ces contraintes jouent au niveau de l'espèce comme à celui de l'individu.

Les limites phylogénétiques de la variabilité culturelle sont patentes. Dans le flux continu de nos expériences du monde, aucun être humain ne coupe le gâteau de la nature à sa guise ! Nos aptitudes cognitives tout autant que nos aptitudes sensorielles sont naturellement contraintes. Il est par exemple admis que nous ne pouvons conserver qu'un nombre limité d'informations dans notre mémoire à court terme (Miller, 1956), phénomène connu sous le nom d'empan mnésique. De même, dans le registre sensoriel, certaines couleurs, certaines odeurs, certains sons, etc. échappent à jamais à notre espèce car notre physiologie nous empêche de les percevoir : un peintre ne peut pas peindre avec des infrarouges, un musicien ne peut pas composer avec des ultrasons, un parfumeur ne peut pas créer un parfum avec les molécules odorantes que seul son chien est capable de sentir, etc. Ainsi, la variabilité de nos expériences cognitives et sensorielles se déploie entre certaines limites infranchissables, naturellement contraintes par notre histoire évolutive.

D'autres limites naturelles ont une expression idiosyncrasique. Pas plus que je n'aurais été capable de courir un 100 m comme Usain Bolt, même en m'entraînant chaque jour, je sais bien que je n'aurais pu imaginer l'équation «  $e = mc^2$  » en faisant des mathématiques du matin au soir ou composer *Così fan tutte* en pratiquant la musique dès l'âge de 3 ans. Par conséquent, quand à propos de certaines formes d'éducation supposées entraver l'épanouissement de nos facultés – intellectuelles, sensibles, émotionnelles –, nous nous écrions : « C'est Mozart qu'on assassine ! », c'est à la fois vrai et faux. C'est vrai car il paraît peu contestable que l'environnement social de l'enfant puisse tout aussi bien faciliter qu'empêcher le développement de ses aptitudes cognitives et sensorielles, comme le montrent les cas malheureux d'enfants victimes de sévices et de privations diverses qui, lorsqu'elles sont sévères, peuvent les transformer en « Gaspar Hauser » (Cyrulnik, 2000), ou comme le montre encore, dans un registre moins grave, l'effet de l'éducation sur la sensibilité esthétique (Hannon et Trehub, 2005). Mais c'est également faux car nous n'avons aucun espoir de tous devenir des Einstein, des Mozart ou des Usain Bolt.

## LA NATURE, C'EST CULTUREL !

Après avoir insisté, comme je viens de le faire, sur les contraintes naturelles qui pèsent sur nous, tant d'un point de vue phylogénétique qu'ontogénétique, je voudrais maintenant prendre en quelque sorte le contre-pied de ces arguments et insister sur notre aptitude à nous soustraire – partiellement – à ces contraintes. Pour cela, je vais prendre appui sur deux caractéristiques de notre esprit-cerveau qui sont à très longue portée anthropologique : le phénomène de l'altricialité secondaire et la neuroplasticité.

## ALTRICIALITÉ SECONDAIRE

Par maints aspects, notre cerveau se distingue de celui des autres mammifères. Si l'on fait abstraction de la découverte récente et très débattue du « Hobbit » de l'île de Florès (le supposé *Homo floresiensis*) [Brown et al., 2004], un constat s'impose : tout au long de l'évolution, la taille du cerveau des hominins n'a cessé de croître (DeSilva et Lesnik, 2008). À la naissance, elle était en moyenne de 180 cm<sup>3</sup> chez les australopithèques – légèrement supérieure à celle des nouveau-nés chimpanzés –, de 225 cm<sup>3</sup> chez les premiers représentants du genre *Homo*, de 270 cm<sup>3</sup> chez *Homo erectus* et elle est d'environ 370 cm<sup>3</sup> chez les hommes anatomiquement modernes. La grosseur du crâne du nouveau-né humain est environ 2,5 fois plus grande que celui du chimpanzé. Le prix à payer – un accouchement long, difficile et risqué, contrairement aux autres primates (Ponce de León, 2008) – a comme contrepartie un fort coefficient d'encéphalisation (QE). Le QE, pour un animal donné, est le rapport entre la taille du cerveau réel et celle attendue, en moyenne, pour un animal de même poids corporel. Chez l'homme, ce QE est environ 6,9 fois plus élevé que celui d'un mammifère moyen de poids identique et il est encore 2,6 fois supérieur à celui d'un chimpanzé. Cela résulte du mode de croissance positivement allométrique du cerveau humain, son taux de croissance au cours de l'ontogenèse étant plus élevé que celui que connaît l'organisme tout entier. Cependant, la puissance de notre « timbre » ne tient pas seulement à sa taille ou à son volume, mais aussi au nombre de neurones (approximativement 10<sup>11</sup>), à la complexité de leur interconnectivité (environ 10<sup>14</sup> synapses), aux modalités de l'expression des gènes dans cet organe (Enard et al., 2002), à sa voracité en énergie<sup>1</sup> et, également, à sa structure. L'encéphalisation s'est traduite par des spécialisations croissantes et significatives des aires corticales et sous-corticales, plus particulièrement par l'augmentation de la taille du cortex temporal et frontal, cette dernière région jouant un rôle essentiel dans nos interactions sociales, dans les représentations culturelles et dans notre aptitude à la socialité (Silk, Alberts et Altmann, 2003). La surface relative du cortex préfrontal comparée à l'ensemble du néocortex est de 17 % chez le chimpanzé et de 29 % chez l'homme. Selon Robin Dunbar (2003), l'encéphalisation a été dirigée bien plus par l'augmentation de la taille des groupes sociaux que par d'autres exigences cognitives telles que la fabrication d'outils ou la représentation spatiale de l'environnement. Ce n'est donc pas principalement l'intelligence instrumentale qui a commandé l'augmentation du cerveau mais l'intelligence sociale (Donald, 1999 : 19-20), c'est-à-dire notre aptitude à partager avec d'autres des manières d'être au monde. Notre QE, en effet, favorise non seulement l'extériorisation de notre pensée mais aussi l'intériorisation de celle d'autrui.

Toutefois, bien plus que ces écarts à la naissance, ce sont les deux variables de la force et la durée de la croissance post-natale du cerveau qui caractérisent *Homo sapiens*. Si on considère la première variable, l'espèce qui, phylogénétiquement, est aujourd'hui la plus proche de nous – le chimpanzé commun ou *Pan troglodytes* – connaît un facteur de croissance de 2,5 entre la naissance et l'âge adulte, contre 3,3 chez l'homme (DeSilva et Lesnik, 2006). Du point de vue de la durée, la croissance prolongée du cerveau s'inscrit dans un schéma général qui concerne l'organisme tout

1. « Les tissus cérébraux qui représentent seulement 2 % de la masse corporelle de l'adulte consomment en effet 16 % de son métabolisme basal. Et chez le nouveau-né, ce pourcentage atteint 60 % de la consommation énergétique » (Hublin *in* Changeux, 2003 : 27).

entier : l'enfant humain, depuis au moins 160 000 ans (Smith et al., 2007), se développe bien plus longtemps (Gibbons, 2008) que les autres espèces animales. Même chez notre plus proche parent sur l'arbre phylogénétique, *Homo neanderthalensis*, la croissance d'un cerveau probablement un peu plus gros que le nôtre à la naissance (entre 381 et 416 cm<sup>3</sup>) était plus rapide pendant l'enfance (Ponce de León Marcia, 2008), ce qui laisse supposer une plasticité moins prononcée et une exposition moins prolongée aux influences de l'environnement.

On touche là à une singularité de notre cerveau qui a une portée anthropologique capitale. Nous, *Homo sapiens*, connaissons une altricialité secondaire accentuée qui vient s'ajouter à l'altricialité primaire – nous ne sommes pas immédiatement compétents à la naissance – que nous partageons avec beaucoup d'autres d'espèces. Chez le nouveau-né humain, la neurogenèse est achevée, excepté dans l'hippocampe (Eriksson et al., 1998) et l'épithélium olfactif, mais si tous les neurones sont déjà présents, le cerveau néonatal ne représente que 25 % de sa taille adulte. Il va donc continuer sa croissance et, immédiatement après la naissance de l'enfant, celle-ci se poursuit au même taux qu'au stade fœtal pour atteindre 50 % de la taille adulte vers 1 an et 95 % vers 10 ans. Cette croissance concerne essentiellement les connexions des neurones entre eux (synaptogenèse, mais aussi élagage de cette interconnectivité ou synaptose). Elle est progressive, proliférant « par vagues successives depuis la naissance jusqu'à la puberté » (Changeux, 1983 : 103), et connaît plusieurs phases dont une rapide et d'autres plus lentes. La durée de la phase rapide est de 14 jours chez le rat, 30 chez le chat, 136 chez le singe et 470 chez l'homme (chez qui elle commence 4,5 mois avant la naissance). À chaque minute de la vie du bébé, rappelle Jean-Pierre Changeux (2002 : 291), « plus de deux millions de synapses se mettent en place ! » Au total, 50 % de ces connexions se font après la naissance (Changeux, 2003 : 13). Après cette phase rapide, la synaptoarchitectonie se poursuit pendant une quinzaine d'années chez l'homme, alors qu'elle n'est que de 1 mois chez le rat, 6 mois chez le chat, 4 ans chez le singe macaque. Même les primates supérieurs non humains ne connaissent pas une telle altricialité secondaire. En effet, à la naissance, le volume du cerveau des macaques équivaut déjà à 70 % de celui des adultes. Chez les chimpanzés, cette proportion est de 40 % mais elle atteint 80 % dès 1 an contre, rappelons-le, 50 % chez l'homme. Ce développement du cerveau dans la longue durée est incontestablement une spécificité du genre *Homo* et, sans doute, un avantage. Ainsi, il semble qu'un épaissement plus tardif du cortex cérébral soit associé à un QI plus élevé, ce qui renforce l'hypothèse d'une amélioration des aptitudes cognitives positivement corrélée au caractère prolongé du développement des connexions entre neurones (Shaw et al., 2006).

Cette altricialité propre au genre *Homo* est-elle réellement plus marquée chez l'homme anatomiquement moderne en regard de ses ancêtres immédiats ? C'est la conclusion à laquelle sont arrivés Coqueugniot et al. (2004), au terme d'une nouvelle recherche – par *computed tomography* – sur le crâne de l'enfant de Mojokerto, un *Homo erectus* de 1,8 million d'années découvert en 1936 dans le village de Peking (Java). Leur principal résultat est que l'âge de cet enfant au moment de son décès n'était pas de 4 à 6 ans, comme les chercheurs l'ont cru pendant longtemps, mais d'environ 1 an. Or, sa capacité endocrânienne représente entre 72 et 84 % de celle d'un adulte *Homo erectus*, ce qui rend son altricialité secondaire comparable à celle du chimpanzé au même âge. Même si ces résultats sont encore discutés (Leigh, 2006) – le taux de croissance du cerveau chez *Homo erectus* et chez *Homo sapiens* ne diffère peut-être pas aussi fortement que l'affirment Coqueugniot et al., notamment au début du développement des aptitudes cognitives, 1) la différence semble signifi-

cative aux stades tardifs du développement du cerveau, 2) il y a bien une spécificité du genre *Homo* en regard de nos plus proches cousins panidés, spécificité qui, chez *Homo sapiens*, est encore accrue par le phénomène épigénétique de la neuroplasticité.

## NEUROPLASTICITÉ

Dans sa définition la plus large, telle qu'elle a été proposée par le biologiste Conrad Waddington au début des années 1940, le terme « épigénétique » décrit les interactions entre les gènes et l'environnement qui sont à la source du phénotype (Allis, Jenuwein et Reinberg, 2007). La notion d'épigénèse humaine va donc à l'encontre de l'idée que nous sommes totalement programmés (*hard-wired*) par nos gènes puisqu'elle accorde un rôle important aux interactions de l'individu avec son environnement physique et social. Ses effets se manifestent, entre autres, dans la plasticité cérébrale.

Une caractéristique fondamentale du système nerveux des mammifères est la capacité de leurs neurones à modifier durablement leurs connexions entre eux (Brecht et Schmitz, 2008). Les bases moléculaires de ce processus d'augmentation (ou éventuellement d'affaiblissement) de l'efficacité synaptique sont aujourd'hui bien connues<sup>2</sup>. Ce phénomène de plasticité synaptique (ou neuroplasticité) est particulièrement puissant chez l'être humain. À l'échelle phylogénétique, cette neuroplasticité a joué un rôle essentiel dans le processus qui a permis que, sous l'effet des émotions primordiales, apparaisse la conscience. L'intentionnalité, par exemple, est sans doute née quand le cerveau a su intégrer un ensemble d'informations, dont certaines chargées d'affects. Selon le physiologiste Derek Denton (2005 : 253), s'est ainsi créé « un réseau de neurones distribués et fortement interconnectés, avec des axones de longue portée », constituant un espace de travail dans lequel peut s'élaborer la planification consciente des conduites à venir. La conscience a alors permis à l'individu de passer de la réaction à l'action voulue.

À l'échelle ontogénétique, une réorganisation neuronale permanente se poursuit pendant une grande partie de la vie humaine, bien au-delà de la puberté, même si elle est moins massive que pendant la période altricielle. En fait, bien que ralentie significativement par le grand âge, l'inscription épigénétique de l'histoire de l'individu dans ses circuits synaptiques ne cesse jamais complètement. Présynaptique (Kushner et al., 2005) et postsynaptique (Wang et al., 2008), manifeste tout au long du processus de sélection synaptique (Lohmann et Bonhoeffer, 2008), à l'œuvre dans tous les processus cognitifs aussi bien pendant le sommeil qu'en période vigile (Reig et Sanchez-Vives, 2007), ce phénomène hautement dynamique peut être de l'ordre de quelques millisecondes (Heine et al., 2008 ; Silver et Kanichay, 2008), ou se manifester à court terme – par exemple le *neuronal tuning* quand des sujets accomplissent des exercices complexes de mouvements moteurs (Thoroughman et Taylor, 2005) ou lorsque est mobilisée la mémoire de travail (Mongillo, Barak et Tsodyks, 2008) –, comme à long terme, pour des mois voire des années. Chez les enfants, par exemple, l'apprentissage musical assidu peut renforcer les connexions entre les deux hémisphères du cerveau (Miller, 2008). Observée après la puberté (Proverbio et Zani,

2. Voir, parmi une littérature abondante, Berthoz, 2003 : 254.

2005), la neuroplasticité est effective lors de tout apprentissage (Fedulov et al., 2007) et de toute expérience (Sharot et al., 2007) pendant toute la période adulte. Elle est bien documentée, avec des exemples montrant un accroissement de la densité de matière grise chez les individus bilingues par rapport aux individus monolingues (Mechelli et al., 2004), ou chez les personnes s'entraînant au jonglage (Draganski et al., 2004) ou pratiquant le langage sifflé (Carreiras et al., 2005). L'exemple le plus spectaculaire, toutefois, est celui des chauffeurs de taxi londoniens (Maguire et al., 2000). On a pu identifier les effets de cette activité professionnelle sur le développement de leur hippocampe, région cérébrale qui a une fonction essentielle dans la mémorisation de l'espace, sa composante droite pour la mémoire des lieux, la gauche pour la mémoire spatiale autobiographique ou épisodique (Burgess, Maguire et O'Keefe, 2002). La partie postérieure droite de l'hippocampe des chauffeurs est significativement plus développée que celle des sujets d'un groupe témoin, le volume augmentant avec la durée de l'expérience professionnelle du conducteur. On a ainsi la preuve que la taille plus grande de cette région du cerveau n'est pas une caractéristique des chauffeurs lors de leur entrée dans la profession, ce qui aurait pu favoriser leur sélection lors des tests de mémoire spatiale au moment de l'embauche. Il y a donc chez ces adultes une plasticité du substrat neuronal de la cognition spatiale en réponse à des sollicitations environnementales, en l'occurrence l'exploration et l'apprentissage de trajets complexes lors de la navigation entre des lieux multiples dans une très grande ville. Dans notre espèce, cette plasticité se poursuit même aux plus grands âges (Heuninckx, Wenderoth et Swinnen, 2008) où des phénomènes de compensation du déclin associé au vieillissement consistent à activer davantage de nouvelles régions du cerveau.

Dans le registre sensoriel, une plasticité intermodale (*cross-modal plasticity*) survient lorsqu'une aire du cortex spécifique à un sens se substitue à une autre aire sensorielle, généralement par compensation à la suite d'une lésion. La plasticité du cortex visuel primaire, par exemple, dépend étroitement des expériences visuelles au cours de l'ontogenèse, notamment lors des premiers mois de la vie (Yang et al., 2002), mais chez les aveugles ce cortex est néanmoins activé quand ils accomplissent des tâches tactiles telles que la lecture du Braille<sup>3</sup> (Sadato et al., 1996). Dans ce registre sensoriel, la plasticité du cerveau est parfois étonnante. Ainsi, en Inde, un jeune homme frappé d'aphakie – absence congénitale de cristallin – a pu récupérer une grande partie de sa vision après un traitement médical alors que l'on croyait que la privation de la vue pendant l'enfance devait empêcher la restauration des fonctions visuelles (Madavilli, 2006). Dans un autre registre sensoriel, l'olfaction, on a observé tout récemment qu'après une lésion de l'organe olfactif la carence de stimulation sensorielle pouvait intensifier la transformation des cellules gliales en neurones, selon un processus autoréparateur (Alonso et al., 2008). Sans vouloir multiplier à l'infini les exemples, notons que l'on observe des phénomènes comparables de plasticité chez les sourds qui utilisent le langage des signes (Bavelier et al., 2001) ou encore chez les personnes victimes d'une attaque. Dans ce dernier cas, 2 mois après les dommages cérébraux provoqués par l'attaque, les neurones à proximité des aires fonctionnelles développent des formes de plasticité qui visent à compenser la perte de modalités sensorielles spécifiques (Winship et Murphy, 2008).

---

3. Par ailleurs, des études en magnétoencéphalographie « ont montré que la zone représentant l'index droit chez des sujets lisant le braille est significativement plus grande que la représentation des autres doigts » (Shulz *in* Changeux 2003 : 126).

Enfin, cette plasticité intervient pour le meilleur comme pour le pire : toute la neurobiologie de l'addiction atteste sa réalité dans le phénomène de dépendance aux drogues (Everitt et Robbins, 2005) et, également, dans les mécanismes de défense contre cette dépendance (Pulipparacharuvil et al., 2008). Elle joue un rôle, encore, dans la dépression (Krishnan et Nestler, 2008), dans les cas d'exclusion sociale (Campbell et al., 2006), sa régression accompagne la maladie d'Alzheimer (Selkoe, Triller et Christen, 2008) et sa nature peut même permettre de prédire certains traits de la personnalité (Cohen et al., 2008).

L'épigénèse de réseaux de neurones par stabilisation sélective est donc générale. La conséquence est évidente. Longtemps après la naissance, la poursuite « de la période de prolifération synaptique permet une “imprégnation” progressive du tissu cérébral par l'environnement physique et social » (Changeux, 1983 : 295), en particulier lors des phases de socialisation primaire et secondaire. L'être humain, qui jouit d'un instinct social et d'un « instinct d'apprendre » ou « instinct épistémique », a ainsi des dispositions épigénétiques à l'empreinte culturelle (Changeux, 2002 : 406) ou, si l'on veut, à l'enculturation. Progressivement, le cerveau de chaque individu devient une accumulation de traces de son environnement : il en est une représentation singulière, fruit d'une vie elle-même singulière. Mais pour une part – une part importante et variable – cette empreinte est partagée avec d'autres individus qui, plus ou moins, ont été exposés au même monde physique et social. En allongeant ainsi la durée de l'exposition de notre cerveau à des influences environnementales profondes et durables, l'altruisme secondaire et la neuroplasticité dotent l'être humain d'une arme qui, d'un point de vue adaptatif, a une puissance inouïe : la culture, c'est-à-dire un large éventail des choix possibles de vie. Un individu dont l'esprit-cerveau, dans la longue durée, s'autorise le luxe de multiples réorganisations neuronales en fonction des messages qui lui viennent de l'extérieur a évidemment plus de chances de survie que si cet organe, dès les premiers mois de la vie, était achevé, frappé d'une forte sphexicité, verrouillé en quelque sorte dans une configuration entièrement précâblée. Au fil du temps, ses représentations du monde vont s'affiner, s'adapter, notamment grâce à leur confrontation avec les représentations d'autres individus dont il tirera profit, en les partageant soit provisoirement (évaluation suivie d'un rejet), soit durablement (évaluation suivie d'une acceptation).

Quelles sont les limites de cette plasticité ? Certaines sont naturelles, d'une part pour des raisons fonctionnelles – une plasticité illimitée déstabiliserait tous les réseaux neuronaux (Nitsche et al., 2007) – et d'autre part, comme toutes les espèces vivantes, pour des raisons liées à notre histoire évolutive. Cependant, la marge de manœuvre que nous laisse cette propriété de notre esprit-cerveau est incommensurablement plus grande que celle qu'on peut observer chez d'autres animaux. Notre espèce tend à s'affranchir toujours davantage des strictes intimités du biologique ou du génétique pour laisser de plus en plus d'espace à celles du social et du culturel. Cet effet réversif de l'évolution (Tort, 1999) – paradoxalement, la sélection naturelle a sélectionné des comportements qui, pour une part, nous permettent de nous affranchir d'elle – se manifeste le mieux dans notre souci de l'autre, caractérisé par une vive compétition entre un altruisme fermé et un altruisme ouvert.

## ALTRUISME FERMÉ, ALTRUISME OUVERT

Le grand problème humain, selon Auguste Comte, est de « subordonner l'égoïsme à l'altruisme » (Comte, 1852 : 82). En fait, définir l'homme par sa nature égoïste est

profondément réducteur. En effet, il est extrêmement rare qu'un être humain ne s'intéresse qu'à soi, sans être capable d'altruisme à un moment ou à un autre de son existence, au moins dans son entourage immédiat. Ce sentiment, toutefois, peut s'exprimer sous deux formes opposées : un altruisme « de clocher », borné au groupe d'appartenance (famille, « communauté », « ethnie », nation, etc.) et un altruisme qui déborde les limites de ce groupe. J'appelle la première forme « altruisme fermé » et la seconde « altruisme ouvert », en référence, bien évidemment, à la distinction bergsonienne puis popperienne entre sociétés fermées et sociétés ouvertes.

Des travaux récents sur l'altruisme fermé, ou encore *parochial altruism*, laissent supposer que la générosité et la solidarité envers les membres du groupe d'appartenance pourraient avoir émergé en même temps que l'hostilité envers d'autres groupes (Bowles, 2008). Indubitablement, ces rigidités sociosymboliques (Alber, 1997 : 220) dans l'appréhension des formes du partage sont très anciennes. On cite toujours, à ce propos, l'opposition bien connue entre la grécité et la barbarie, mais l'ensemble de l'histoire humaine est prodigue en exemples de représentations du partage qui, au sein du groupe d'appartenance, sont exclusives de tout ce qui est désigné comme relevant de l'altérité. L'ethnologie, notamment l'ethnologie du lointain, a amplement décrit des sociétés dites traditionnelles qui s'identifient selon les critères Eux/Nous, chacun des termes étant pensé comme une totalité relativement homogène, essentialisée et irréductible à l'autre.

On observe une orientation cognitive similaire dans le cas de la catégorisation raciale, comme l'ont montré les travaux de Lawrence Hirschfeld (1996), Leda Cosmides, John Tooby et Robert Kurzban (2003). Ces chercheurs se sont demandé pourquoi les individus recourent facilement à des explications raciales des comportements humains et pourquoi le *racial thinking* peut se stabiliser aussi rapidement et sans effort dans l'esprit des enfants, puis dans celui des adultes. Il apparaît que, selon des processus cognitifs automatiques, nous encodons la « race » des personnes que nous rencontrons, un peu comme nous le faisons pour l'âge et le sexe. Cependant, cet encodage racial peut se faire sur la base de qualités perçues mais aussi sur la base de caractères imaginés, inférés à partir de certains comportements (*e.g.* des comportements culturels, religieux). Par conséquent, de manière bien plus prononcée que pour le sexe et l'âge, on ne peut pas réduire l'encodage racial à l'encodage phénotypique même si celui-ci, notamment par le biais de l'identité chromatique, joue un rôle important. Aux États-Unis, par exemple, des populations blanches ont été l'objet de processus de racialisation au début du XX<sup>e</sup> siècle : les Italiens furent considérés comme pas vraiment blancs, phénomène qui a touché même les catholiques Irlandais et, plus généralement, les populations du sud de l'Europe *versus* les populations nord-européennes (Hirschfeld, 1996 : 44).

Par ailleurs, de nombreuses recherches interculturelles montrent, de manière robuste, d'une part que des individus font de meilleures discriminations entre visages au sein de leur propre « race » et, d'autre part, que les souvenirs qu'ils en ont sont plus résistants que ceux de visages de personnes appartenant à d'autres « races » (Tanaka, Kiefer et Bukach, 2004 ; Kelly et al., 2007), phénomènes qui, cependant, n'existent pas avant l'âge de 9 mois (Pascalis et al., 2005) et semblent être un effet de *perceptual narrowing* (Scott, Pascalis et Nelson, 2007) qui accompagne l'ontogénèse. Enfin, rappelons que malgré des progrès politiques et sociaux récents – le dernier en date étant l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis –, les contacts entre groupes représentés comme racialement différents restent superficiels.

D'une manière générale, les Blancs, par exemple, interagissent préférentiellement avec les Blancs, les Noirs avec les Noirs.

Les recherches que je viens d'évoquer ne prétendent pas que le *racial thinking* est inné, mais qu'il est une disposition dérivée de la manière dont notre système conceptuel crée et organise ses connaissances des caractéristiques intrinsèques des êtres humains, système conceptuel qui est le fruit de notre évolution. Les arguments sont donc d'ordre évolutionnaire et cognitif. Penser en termes d'essence a pu représenter un avantage adaptatif chez les premiers hommes, par exemple pour identifier durablement les espèces prédatrices, celles dont les hommes étaient les proies (Hart et Sussman, 2005) ou encore pour essayer, à un coût cognitif réduit (grâce à la représentation de frontières entre groupes), de différencier les alliés des ennemis potentiels. Plus précisément, cette orientation cognitive aurait permis de discriminer les individus avec lesquels on sait comment coopérer (parce que des normes ont été établies de longue date) de ceux avec lesquels on ne le sait pas (parce qu'on n'a pas appris à le faire) [Bernhard, Fischbacher et Fehr, 2006].

Toutefois, de nombreuses observations empiriques et, également, des données expérimentales (Kurzban, Tooby et Cosmides, 2001) laissent supposer que des pratiques de coalition ou de coopération « interraciales » peuvent contribuer à atténuer ou même à faire disparaître cette tendance. Nous pouvons maintenant élargir la réflexion et nous demander si la tendance naturelle à l'altruisme fermé, bien réelle comme nous l'avons vu, peut néanmoins être subordonnée – pour reprendre l'expression de Comte – à l'autre tendance tout aussi réelle à l'altruisme ouvert, ce qui revient à poser la question de l'inéductibilité du « *parochial altruism* ». Peut-être « suffit »-il que celui-ci soit moins sollicité, ou même pas du tout ? Après tout, on sait que nos attitudes vis-à-vis d'autrui peuvent être aisément manipulées (Rydell et al., 2006). Si, comme je l'ai soutenu dans la première partie de ce texte, une caractéristique fondamentale de l'être humain est la plasticité de son esprit-cerveau et, du même coup, de ses orientations cognitives, ne peut-on imaginer que des choix politiques ou culturels résolus contraignant fortement nos inclinations à l'altruisme fermé favorisent au contraire nos penchants à l'altruisme ouvert (et réduisent du même coup le *racial thinking*) ?

Chez l'homme, contrairement aux autres animaux, les émotions ne sont pas toujours *self-centered*. Chacun de nous peut ressentir des émotions pour des événements dans lesquels il n'est pas lui-même impliqué et manifester de l'empathie et de la générosité pour des individus en situation de détresse, y compris au bénéfice d'êtres humains qui resteront à jamais des inconnus, comme on le constate, par exemple, lors des grandes catastrophes naturelles. Ces dispositions à l'altruisme ouvert se vérifient dans de multiples domaines – intersubjectivité affective, synchronisation de la rythmique gestuelle et corporelle entre deux individus interagissant, neurones miroirs (Rizzolatti et Sinigaglia, 2007 ; Iacoboni, 2008), etc. – mais c'est sans doute dans notre tropisme coopératif qu'elles sont les plus évidentes. Attesté chez certains animaux, par exemple les singes capucins (Brosnan et de Waal, 2003) ou les colobes rouges et les singes de Diana (Boyd et Silk, 2004 : 161), sans doute très ancien chez les hominiens (Lordkipanidze et al., 2005), ce fait social revêt une forme spécifique chez *Homo sapiens*. Nous sommes des primates que leur nature pousse à coopérer, dotés d'un instinct de coopération incommensurablement plus impérieux que chez les autres animaux. Les hommes sont l'unique espèce où l'on peut observer des coopérations fortes, régulières, diverses, risquées (Kappeler et van Schaik, 2006), étendues et parfois coûteuses (le coût de la sanction des non-coopérateurs peut excéder le gain immédiat que représente la coopération) entre individus

*sans relations de parenté*. Bref, nous sommes une espèce davantage tournée vers la coopération que n'importe quelle autre espèce. Ce qui caractérise l'être humain, soutient Alfred Russell Wallace, co-découvreur de la théorie sélective, c'est qu'il est « *social* » et « *sympathetic* », c'est-à-dire enclin à coopérer et à partager. On retrouve cette idée chez Darwin lorsque, dans *La Filiation de l'homme*, il souligne les qualités sociales d'*Homo sapiens*, « qui l'ont conduit à apporter de l'aide à ses semblables et à en recevoir en retour ». Il existe incontestablement, chez l'homme, une sorte de « sympathie instinctive » – selon les termes mêmes de Darwin (2000 : 148, 200) – envers ses semblables. On peut alors se demander comment cette « sympathie instinctive » est ensuite culturellement orientée, en particulier en regard d'autres pratiques souvent présentées comme étant au cœur des sociétés humaines, telles que les stratégies identitaires ?

Dans une perspective évolutionniste, Robert Axelrod (1992) a tenté de déterminer les conditions favorables à l'apparition de la coopération. Il voit dans le système « vivre et laisser vivre » pratiqué entre belligérants dans les tranchées de la Première Guerre mondiale (Ashworth, 1980) une illustration étonnante de la robustesse d'une forme de coopération entre individus « égoïstes » (en ce sens, ici, que l'objectif de chaque soldat était de sauver sa peau), dès lors que ces derniers réussissent à s'affranchir (provisoirement) d'un joug idéologique et institutionnel, en l'occurrence un État et un appareil militaire qui assignent à chaque individu un camp clairement identifié. Ce système, qui prospéra dans les tranchées du front occidental en dépit des efforts déployés par les officiers supérieurs pour le supprimer, consistait pour les soldats des deux camps à imposer une trêve dans les combats, soit en s'abstenant de tirer sur les lignes opposées, soit, s'ils étaient obligés de le faire, en évitant délibérément de tuer l'adversaire. Pratiqués par des bataillons entiers pendant des périodes qui pouvaient être longues, ce procédé de retenue mutuelle, voire de non-agression et même de fraternisation entre troupes (par exemple à Noël) est un merveilleux exemple d'intelligence sociale, elle-même expression de notre aptitude à dépasser l'altruisme de clocher.

Cette coopération *a priori* inattendue conduit à remettre en cause la prévalence généralement accordée dans les sciences humaines et sociales aux stratégies d'identification, considérées comme une sorte de donnée primordiale du lien social. Contre l'idée que, au fondement du social, priment ces comportements, de nombreuses observations empiriques – par exemple dans les relations commerciales, culturelles, scientifiques – suggèrent que prévaut la recherche d'une coopération avec les individus que nous côtoyons au quotidien, même s'ils appartiennent à des milieux culturels hétérogènes ou représentés comme tels. Au fond, n'est-ce pas ce qu'a démontré la construction de l'Union européenne qui a réussi à faire œuvrer ensemble des États aux identités multiples, souvent présentées comme disparates voire antagonistes ? On pourrait donc subordonner les stratégies identitaires aux stratégies coopératives, en imaginant que les premières puissent devenir de simples produits dérivés des secondes.

« On ne naît pas, on devient semblables », rappelait Tarde (1993 : 78) et, si on le devient, c'est probablement en coopérant. En définitive, si l'on juge moral et souhaitable de substituer l'altruisme ouvert à l'altruisme fermé, ne convient-il pas d'opposer au modèle : « Identifiez-vous, puis coopérez (partagez) » un tout autre modèle : « Coopérez (partagez), puis vous vous identifierez » ? À mes yeux, cela relève du choix que nous devons faire entre sociétés fermées, qui feraient prévaloir l'identification et donc un partage borné, voué à se confondre avec les limites du groupe d'appartenance, et sociétés ouvertes, qui privilégieraient la coopération et un

partage élargi, toujours tendu au-delà de toutes les frontières. Au vieil adage « Qui se ressemble s'assemble » se substituerait alors une tout autre ambition : « Qui s'assemble se ressemble ». Sur la base de ce que l'on sait de la plasticité de notre esprit-cerveau, j'ai la faiblesse de croire et d'espérer que cette ambition est à notre portée : si, culturellement, nous le voulons, notre inclination naturelle à l'altruisme fermé pourrait un jour céder le pas à notre inclination naturelle à l'altruisme ouvert.

## CONCLUSION

On n'a pas encore trouvé la Pierre de Rosette de l'esprit humain (Sanguinetti, 2006), mais nous vivons aujourd'hui une époque privilégiée qui nous donne accès à une bien meilleure connaissance de ce qui fut longtemps une « boîte noire ». Pour cela, il est indispensable de favoriser le rapprochement entre les sciences humaines et les sciences de la vie et, peut-être, de tenter une intégration (Slingerland, 2008) entre ces dernières et la science sociale qui en était à l'origine la plus proche, l'anthropologie. Avec le développement des neurosciences, de la biologie moléculaire, de la génétique, des techniques d'imagerie cérébrale, il serait stupide pour les « humanités » de continuer à parler des croyances, des représentations, de la mémoire et de l'homme en général comme le faisait Durkheim à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sur la base des connaissances qui étaient les siennes à son époque. En même temps, alors que de nombreux chercheurs en neurosciences et sciences cognitives investissent avec audace le champ des sciences sociales<sup>4</sup> et se donnent désormais comme objets de recherche non seulement la conscience (Edelman et Tononi, 2000), l'inconscient (Naccache, 2006), la coopération (Rilling et al., 2002), la compassion (Saarela et al., 2007) ou l'empathie (Bråten, 2007), mais aussi le libre arbitre (Soon et al., 2008) ou le Vrai, le Beau et le Bien (Changeux, 2008), il serait absurde de leur part de se priver des problématiques et de l'immense capital de connaissances accumulés sur ces questions par les sciences dites « molles ».

Je ne crois pas, contrairement à ce que soutient Jean-Marie Schaeffer, que nous vivions « la fin de l'exception humaine » (Schaeffer, 2007). Je crois, au contraire, que nous en vivons les prémices. Il y a quelques années, Paul Crutzen, prix Nobel de chimie, a proposé de substituer le terme « anthropocène » à celui d'« holocène » pour désigner la période qui a commencé au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Cela est justifié, dit-il, car l'homme est devenu une force profondément transformatrice de son environnement naturel. À mes yeux, la justification est d'autant plus grande que l'homme est de plus en plus capable de modifier sa propre nature, ou plus précisément de faire profondément interagir sa nature et sa culture. Cet argument, sous-jacent dans tout ce chapitre, est résumé dans l'équation toute bête qui m'a servi de titre :  $H2s = N^2$ , soit *Homo sapiens sapiens = Nature \* Nurture*. Son seul intérêt est dans le produit que représente la deuxième partie de l'équation. Comme dans tout produit, il suffit que l'un des termes soit égal à zéro pour que l'opération donne un résultat nul. Je ne saurais mieux dire pour signifier que le projet anthropologique tout entier consiste à penser ensemble la Nature et la Culture. Voilà pourquoi cette équation, aussi simpliste soit-elle, est pour moi l'équation anthropologique fondamentale : elle nous

4. Je pense, ici, à la création en 2005 et 2006 des revues *Social Neuroscience* et *Social Cognitive and Affective Neuroscience* ou encore à la publication de divers ouvrages : Senior et Butler, 2008 ; Vilarroya et Forn i Argimon, 2007 ; Cacioppo, Visser et Pickett, 2006 ; Frith et Wolpert, 2004.

rappelle que du fait de la plasticité de notre esprit-cerveau, notre héritage génétique n'est pas notre destin.

### Références

- Alber, Jean-Luc, 1997, « La réverbération du Blanc : stigmatisation et ethnicité à Maurice » in Hainard et Kaehr édés, *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Lausanne, Payot.
- Allis, C. David, Jenuwein, Thomas et Reinberg, Danny édés, 2007, *Epigenetics*, NY, Cold Spring Harbor.
- Alonso, Mariana et al., 2008, « Turning Astrocytes from the Rostral Migratory Stream into Neurons : A Role for the Olfactory Sensory Organ », *The Journal of Neuroscience*, 28 (43) : 11089-11102.
- Ashworth, Tony, 1980, *Trench Warfare, 1914-1918 : The Live and Let Live System*, New York, Holmes et Meier.
- Axelrod, Robert, 1992, *Donnant donnant. Théorie du comportement coopératif*, Paris, Odile Jacob.
- Bavelier Daphne et al., 2001, « Impact of Early Deafness and Early Exposure to Sign Language on the Cerebral Organization for Motion Processing », *The Journal of Neuroscience*, 21 (22) : 8931-8942.
- Bernhard, Helen, Fischbacher, Urs et Fehr, Ernst, 2006, « Parochial altruism in humans », *Nature*, 442 : 912-915.
- Berthoz, Alain, *La décision*, 2003, Paris, Odile Jacob.
- Bowles, Samuel, 2008, « Being human : Conflict : Altruism's midwife », *Nature*, 456 : 326-327.
- Boyd, Robert et Silk, Joan, 2004, *L'aventure humaine. Des molécules à la culture*, Bruxelles, De Boeck Université.
- Bråten, Stein éd., 2007, *On Being Moved. From Mirror Neurons to Empathy*, Philadelphia, John Benjamins.
- Brecht, Michael et Schmitz Dietmar, 2008, « Rules of Plasticity », *Science*, 319 : 39-40.
- Breuer, Thomas, Ndoundou-Hockemba, Mireille et Fishlock, Vicki, 2005, « First Observation of Tool Use in Wild Gorillas », *PLOS Biology*, 3 (11) : 2041-2043.
- Brosnan, S. et de Waal, Franz, 2003, « Monkeys Reject Unequal Pay », *Nature*, 425 : 297-299.
- Brown Peter et al., 2004, « A new small-bodied hominin from the Late Pleistocene of Flores, Indonesia », *Nature*, 431 : 1055-1061.
- Burgess, Neil, Maguire, Eleanor A. et O'Keefe, John, 2002, « The Human Hippocampus and Spatial and Episodic Memory », *Neuron*, 35 : 625-641.
- Cacioppo, John T., Visser, Penny S. et Pickett Cynthia L. édés, 2006, *Social Neuroscience. People Thinking About Thinking People*, Cambridge MA, MIT Press.
- Campbell, W. Keith et al., 2006, « A magnetoencephalography investigation of neural correlates for social exclusion and self-control », *Social Neuroscience*, 1 (2) : 124-134.
- Carreiras, Manuel et al., 2005, « Linguistic perception : Neural processing of a whistled language », *Nature*, 433 : 31-32.
- Carruthers, Peter, 2006, *The Architecture of the Mind. Massive Modularity and the Flexibility of Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Changeux, Jean-Pierre, 1983, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard.
- Changeux, Jean-Pierre, 2002, *L'Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob.
- Changeux, Jean-Pierre, 2008, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob.
- Changeux, Jean-Pierre éd., 2003, *Gènes et Culture*, Paris, Odile Jacob.

- Cohen, Michael X., Schoene-Bake, Jan-Christoph, Elger, Christian E. et Bernd, Weber, 2008, « Connectivity-based segregation of the human striatum predicts personality characteristics », *Nature Neuroscience*, Published online : 23 November 2008, <http://www.nature.com/neuro/jnal/vaop/ncurrent/full/nn.2228.html>.
- Comte, Auguste, 1852, *Catéchisme positiviste*, Paris, chez l'auteur.
- Coqueugniot, Hélène, et al., 2004, « Early brain growth in *Homo erectus* and implications for cognitive ability », *Nature*, 431 : 299-302.
- Cosmides, Leda, Tooby, John et Kurzban, Robert, 2003, « Perceptions of race », *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (4) : 173-179.
- Cyrułnik Boris et Morin Edgar, 2000, *Dialogue sur la nature humaine*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- Darwin, Charles, 2000, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Éditions Syllepse.
- De Tarde, Gabriel, 1993, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé.
- Derek, Denton, 2005, *Les émotions primordiales et l'éveil de la conscience*, Paris, Flammarion.
- De Silva, Jeremy M. et Lesnik, Julie J., 2006, « Chimpanzee neonatal brain size : Implications for brain growth in *Homo erectus* », *Journal of Human Evolution*, 51 : 207-212.
- De Silva, Jeremy M. et Lesnik, Julie J., 2008, « Brain size at birth throughout human evolution : A new method for estimating neonatal brain size in hominins », *Journal of Human Evolution*, 55 : 1064-1074.
- Donald, Merlin, 1999, *Les origines de l'esprit moderne. Trois étapes dans l'évolution de la culture et de la cognition*, Bruxelles, De Boeck Université.
- Draganski, Bogdan et al., 2004, « Neuroplasticity : Changes in grey matter induced by training », *Nature*, 427 : 311-312.
- Dunbar, Robin, 2003, « Evolution of the Social Brain », *Science*, 302 : 1160-1161.
- Edelman, Gérald M. et Tononi, Giulio, 2000, *Comment la matière devient conscience*, Paris, Odile Jacob.
- Enard, Wolfgang et al., 2002, « Intra- and Interspecific Variation in Primate Gene Expression Patterns », *Science*, 296 : 340-343.
- Eriksson, Peter S. et al., 1998, « Neurogenesis in the adult human hippocampus », *Nature Medicine*, 4 (11) : 1313-1317.
- Everitt, Barry J. et Robbins, Trevor W., 2005, « Neural systems of reinforcement for drug addiction : from actions to habits to compulsion », *Nature Neuroscience*, 8 (11) : 1481-1489.
- Fedulov, Vadim et al., 2007, « Evidence That Long-Term Potentiation Occurs within Individual Hippocampal Synapses during Learning », *The Journal of Neuroscience*, 27 (30) : 8031-8039.
- Fodor, J. A., 1986, *La modularité de l'esprit. Essai sur la psychologie des facultés*, Paris, Éditions de Minuit.
- Frith, Christopher et Wolpert Daniel, 2004, *The Neuroscience of Social Interaction : Decoding, Influencing, and Imitating the Actions of Others*, Oxford, Oxford University Press.
- Gibbons, Ann, 2008, « The Birth of Childhood », *Science*, 322 : 1040-1043.
- Goldman, Alvin I., 2006, *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford, Oxford University Press.
- Hannon, Erin E. et Trehub, Sandra E., 2005, « Tuning in to musical rhythms : Infants learn more readily than adults », *PNAS*, 102 (35) : 12639-12643.
- Hart, Donna et Sussman, Robert, 2005, *Man the Hunted : Primates, Predators, and Human Evolution*, New York, Westview Press.

- Heine, Martin et al., 2008, « Surface Mobility of Postsynaptic AMPARs Tunes Synaptic Transmission », *Science*, 320 : 201-205.
- Heuninckx, Sofie, Wenderoth, Nicole et Swinnen, Stephan P., 2008, « Systems Neuroplasticity in the Aging Brain : Recruiting Additional Neural Resources for Successful Motor Performance in Elderly Persons », *Journal of Neuroscience*, 28 (1) : 91-99.
- Hirschfeld, Lawrence A. et Gelman, Susan A. éd., 1994, *Mapping the mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hirschfeld, Lawrence, 1996, *Race in the Making : Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, MIT Press.
- Huffman, Michael A., 1984, « Stone play of *Macaca fuscata* in Arashuyama B troop : transmission of a non-adaptative behavior », *Journal of Human Evolution*, 13 : 725-735.
- Iacoboni, Marco, 2008, *Mirroring People. The new science of how we connect with others*, New York, Farrar, Straus, and Giroux.
- Kappeler, Peter M. et Van Schaik, Carel P. éd., 2006, *Cooperation in primates and humans. Mechanisms and evolution*, Berlin, Springer.
- Kelly, David J. et al., 2007, « The other-race effect develops during infancy. Evidence of perceptual narrowing », *Psychological Science*, 18 (12) : 1084-1089.
- Krishnan, Vaishnav et Nestler, Eric J., 2008, « The molecular neurobiology of depression », *Nature*, 455 : 894-902.
- Kurzban, Robert, Tooby, John et Cosmides, Leda, 2001, « Can race be erased ? Coalitional computation and social categorization », *PNAS*, 98 (26) : 15387-15392.
- Kushner, Steven A. et al., 2005, « Modulation of presynaptic plasticity and learning by the Hras/extracellular signal-regulated kinase/synapsin I signaling pathway », *The Journal of Neuroscience*, 25 (42) : 9721-9734.
- Leigh, S. R., 2006, « Brain ontogeny and life history in *Homo erectus* », *Journal of Human Evolution*, 50 : 104-108.
- Lévi-Strauss, Claude, 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.
- Lohmann, Christian et Bonhoeffer, Tobias, 2008, « A role for local calcium signaling in rapid synaptic partner selection by dendritic filopodia », *Neuron*, 59 : 253-260.
- Lordkipanidze, David et al., 2005, « The earliest toothless hominin skull », *Nature*, 434 : 717-718.
- Madavilli, Apoorva, 2006, « Look and learn », *Nature*, 441 : 271-272.
- Maguire, Eleanor A. et al., 2000, « Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers », *PNAS*, 97 (8) : 4398-4403.
- Marcus, Gary, 2004, *The birth of mind. How a tiny number of genes creates the complexities of human thought*, New York, Basic Books.
- Marr, David, 1976, « Early processing of visual information », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 275 (942) : 483-519.
- Mechelli, Andrea et al., 2004, « Neurolinguistics : Structural plasticity in the bilingual brain », *Nature*, 431 : 757.
- Miller, George A., 1956, « The magical number seven, plus or minus two : some limits on our capacity for processing information », *The Psychological Review*, 63 (2) : 81-97.
- Miller, Greg, 2008, « Music builds bridges in the brain », *Science NOW Daily News*.
- Mongillo, Gianluigi, Barak, Omri et Tsodyks, Misha, 2008, « Synaptic theory of working memory », *Science*, 319 : 1543-1546.
- Naccache, Lionel, 2006, *Le nouvel inconscient*, Paris, Odile Jacob.
- Nitsche, Michael A. et al., 2007, « Timing-dependent modulation of associative plasticity by general network excitability in the human motor cortex », *The Journal of Neuroscience*, 27 (14) : 3807-3812.

- Pascalis, Olivier et al., 2005, « Plasticity of face processing in infancy », *PNAS*, 102 (14) : 5297-5300.
- Pinker, Steven, 2002, *The blank slate : the modern denial of human nature*, Londres, Penguin Putnam.
- Ponce de León, Marcia S. et al., 2008, « Neanderthal brain size at birth provides insights into the evolution of human life history », *PNAS*, 105 (37) : 13764-13768.
- Proverbio, Alice M. et Zani, Alberto, 2005, « Developmental changes in the linguistic brain after puberty », *TRENDS in Cognitive Sciences*, 9 (4) : 164-167.
- Pulipparacharuvil, Suprabha et al., 2008, « Cocaine regulates MEF2 to control synaptic and behavioral plasticity », *Neuron*, 59 (4) : 621-633.
- Reig, Ramon et Sanchez-Vives, Maria V., 2007, « Synaptic transmission and plasticity in an active cortical network », *PLoS ONE*, 2 (8), e670. doi : 10.1371/jnal.pone.0000670.
- Rilling, James K. et al., 2002, « A neural basis for social cooperation », *Neuron*, 35 : 395-405.
- Rizzolatti, Giacomo et Sinigaglia, Corrado, 2007, *Mirrors in the brain*, Oxford, Oxford University Press.
- Rydell, Robert J. et al., 2006, « Of two minds : Forming and changing valence-inconsistent implicit and explicit attitudes », *Psychological Science*, 17 (11) : 954-958.
- Saarela Miiamaaria et al., 2007, « The compassionate brain : Humans detect intensity of pain from another's face », *Cerebral Cortex*, 17 : 230-237.
- Sadato, Norihiro et al., 1996, « Activation of the primary visual cortex by Braille reading in blind subjects », *Nature*, 380 : 526-528.
- Sanguineti, Vincenzo R., 2006, *The Rosetta Stone of the human mind. Three languages to integrate neurobiology and psychology*, New York, Springer.
- Sapolsky, Robert M. et Share, Lisa J., 2004, « A pacific culture among wild baboons : its emergence and transmission », *PLOS Biology*, 2 (4) : 534-541.
- Schaeffer, Jean-Marie, 2007, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.
- Scott, Lisa S., Pascalis, Olivier et Nelson, Charles A., 2007, « A domain-general theory of the development of perceptual discrimination », *Current Directions in Psychological Science*, 16 (4) : 197-201.
- Selkoe, Dennis J., Triller, Antoine et Christen, Yves éd., 2008, *Synaptic plasticity and the mechanism of Alzheimer's disease*, Berlin, Springer.
- Senior, Carl et Butler, Michael J. R. éd., 2008, *The social cognitive neuroscience of organizations*, Malden, MA, Blackwell.
- Sharot, Tali et al., 2007, « How personal experience modulates the neural circuitry of memories of September 11 », *PNAS*, 104 (1) : 389-394.
- Shaw, P. et al., 2006, « Intellectual ability and cortical development in children and adolescents », *Nature*, 440 : 676-679.
- Silk, Joan B., Alberts, Susan C. et Altmann, Jeanne, 2003, « Social bonds of female baboons enhance infant survival », *Science*, 302 : 1231-1234.
- Silver, R. Angus, Kanichay, Roby T., 2008, « Refreshing connections », *Science*, 320 : 183-184.
- Slingerland, Edward, 2008, *What science offers the humanities. Integrating body and culture*, New York, Cambridge University Press.
- Smith, Tanya M. et al., 2007, « Earliest evidence of modern human life history in North African early Homo sapiens », *PNAS*, 104 : 6128-6133.
- Soon, Chun Siong et al., 2008, « Unconscious determinants of free decisions in the human brain », *Nature Neuroscience*, Published online, doi : 10.1038/nn.2112. [http ://www.nature.com/neuro/jnal/v11/n5/abs/nn.2112.html](http://www.nature.com/neuro/jnal/v11/n5/abs/nn.2112.html)
- Sperber, Dan, 2001, « In defense of massive modularity », in Dupoux, Language, brain, and cognitive development, Cambridge MA, MIT Press : 47-57.

- Tanaka, James W., Kiefer, Markus et Bukach, Cindy M., 2004, « A holistic account of the own-race effect in face recognition : evidence from a cross-cultural study », *Cognition*, 93 : B1-B9.
- Thoroughman, Kurt A. et Taylor, Jordan A., 2005, « Rapid reshaping of human motor generalization », *The Journal of Neuroscience*, 25 (39) : 8948-8953.
- Tort, Patrick, préface à Darwin Charles, 1999, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepse.
- Van Schaik, Carel P. et al., 2003, « Orangutan cultures and the evolution of material culture », *Science*, 299 : 102-105.
- Vilarroya, Oscar et Forn i Argimon Francesc éd., 2007, *Social brain matters. Stances on the neurobiology of social cognition*, Atlanta, Rodopi.
- Vygotsky, Lev, 1978, *Mind in Society. The development of higher psychological processes*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Wang Zhiping et al., 2008, « Myosin Vb mobilizes recycling endosomes and AMPA receptors for postsynaptic plasticity », *Cell*, 135 : 535-548.
- Whiten, Andrew et al., 1999, « Cultures in chimpanzees », *Nature*, 399 : 682-685.
- Winship, Ian R. et Murphy, Timothy H., 2008, « In vivo calcium imaging reveals functional rewiring of single somatosensory neurons after stroke », *The Journal of Neuroscience*, 28 (26) : 6592-660.
- Yang, Cui Bo et al., 2002, « Identification of Munc13-3 as a candidate gene for critical-period neuroplasticity in visual cortex », *The Journal of Neuroscience*, 22 (19) : 8614-8618.

# 2

## Ontologie des plantes psychoactives dites « de pouvoir » et états modifiés de conscience

*Juan C. GONZÁLEZ\**

Dans ce texte, j'aborde un problème qui se trouve conceptuellement au carrefour de plusieurs domaines, dont la biochimie, la neuropharmacologie, la psychiatrie, la psychologie, l'anthropologie, la philosophie et la religion. Ce problème consiste à déceler ou établir la nature<sup>1</sup> de certaines plantes psychotropes dites « de pouvoir » (dites aussi « enthéogéniques », « magiques », « maîtresses », etc.). C'est-à-dire des plantes psychoactives utilisées traditionnellement dans des rituels chamaniques, de guérison, religieux ou « spirituels » – au sens large du terme.

La formulation d'un début de réponse à ce problème ontologique et conceptuel oppose d'emblée une approche réductionniste – selon laquelle la nature de ces plantes serait saisie essentiellement par leur composition chimique et, éventuellement, par l'effet causal que cette composition a sur le cerveau et sa physiologie – à

---

\* L'auteur tient à remercier Sébastien Baud et Jean-Philippe Jazé, pour la révision de ce texte, ainsi que pour leurs utiles suggestions et commentaires.

1. Par « nature de  $x$  », j'entends « ce que  $x$  est, son identité ». S'interroger sur la nature de quelque chose c'est donc se demander ce qu'elle est : quelle est son identité.

une approche relationnelle ou *holiste*<sup>2</sup> – d’après laquelle la nature de ces plantes dépasserait de loin leur seule composition chimique et leurs seuls effets causaux et inclurait, entre autres, les états modifiés de conscience (EMC) auxquels l’emploi de ces plantes donne lieu. À leur tour, ces EMC seraient déterminés par la situation (*i.e.* les *set* et *setting* de l’utilisateur) ainsi que par le but et le contexte social et culturel d’emploi.

En défendant une approche décidément écologique et enactive<sup>3</sup> (relationnelle, donc), je viserai à montrer que l’identité et la compréhension de la nature de ces plantes seraient arbitraires et incomplètes si l’on considère seulement la constitution matérielle de celles-ci. Je viserai également à montrer que les EMC auxquels elles donnent lieu sont constitutifs de leur nature (dans un sens qui sera expliqué dans le texte) et que la compréhension de ces états produits par l’ingestion et l’utilisation de ces plantes lors des rituels traditionnels dépend surtout, au-delà de la composition chimique et de la neuropharmacologie associées à la plante, de la compréhension de la situation, des buts et du contexte socioculturel qui encadrent l’ingestion et l’emploi. Par conséquent, l’identité de ces plantes serait essentiellement opaque à la seule approche réductionniste. Pour illustrer mes propos, je prendrai le cas du *peyotl* (*Lophophora williamsii*) comme exemple. Ainsi, seule une perspective transdisciplinaire ample, couplée avec un regard à la première personne, pourrait prétendre saisir les contours et la portée de la nature complexe et relationnelle de ces plantes.

## REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Une difficulté majeure à laquelle on se heurte lorsqu’il s’agit d’établir ou de déceler la nature de quelque chose est que les concepts qu’on mobilise pour désigner et/ou décrire cette chose se situent préalablement à des niveaux catégoriels spécifiques et comportent des connotations particulières, de sorte que, avant même de commencer notre quête ontologique, ceux-ci sont déjà inscrits dans des sphères sémantiques déterminées – préjugant par là notre entreprise. Ainsi, par exemple, lorsqu’on se réfère à *x* en tant que « petite rondelle mince de pain non fermenté » ou en tant que « le Christ ressuscité tout entier (à la fois humain et divin) présent “en substance”<sup>4</sup> » (en parlant d’une hostie consacrée), nous voyons qu’il y a deux

2. « Holisme ontologique : système de pensée pour lequel les caractéristiques d’un être ou d’un ensemble ne peuvent être connues que lorsqu’on le considère et l’appréhende dans son ensemble, dans sa totalité, et non pas quand on en étudie chaque partie séparément. Ainsi, un être est entièrement ou fortement déterminé par le tout dont il fait partie ; il suffit de, et il faut, connaître ce tout pour comprendre toutes les propriétés de l’élément ou de l’entité étudiés. Un système complexe est considéré comme une entité possédant des caractéristiques liées à sa totalité, et des propriétés non déductibles de celles de ses éléments. Dans ce sens, le holisme est opposé au réductionnisme. » ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Méthodologie\\_holiste](http://fr.wikipedia.org/wiki/Méthodologie_holiste)).

3. D’après Alva Noë : « The term “enactive” was first used by Francisco Varela and Evan Thompson (Varela, Thompson and Rosch, 1991). They call “enactive” a way of thinking about the mind according to which 1) the subject of mental states is taken to be the embodied, environmentally situated animal; 2) the animal and the environment are thought of as a pair, standing in a relation of being essentially coupled and reciprocally determining; 3) perceptual and other cognitive states are thought of in terms of activity on the part of the animal and as nonrepresentational; 4) the mental life of a creature is taken to be an autonomous domain for the sort of investigation pursued within the philosophical movement known as Phenomenology. » (<http://www.interdisciplines.org/enaction/papers/1>).

4. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Hostie>.

sphères sémantiques radicalement différentes mais bien déterminées pour décrire ce qu'on pense être une et même chose. Dans ce cas, on mobilisera des concepts très différents pour faire référence ou décrire *x*, selon que l'on adhère ou non au dogme religieux de la transsubstantiation. Établir ou déceler la nature d'une hostie consacrée sera donc une question pouvant suivre au moins deux routes conceptuelles très différentes et, dans la mesure où l'on s'applique à régler la question en utilisant des concepts appartenant sans équivoques à une de ces routes, notre quête sera pré-déterminée.

Bien entendu, il est impossible de faire référence ou de décrire quelque chose de manière « sémantiquement neutre » (pour autant que ceci ait un sens). Ceci dit, on pourrait certes faire référence aux choses de manière primitive et ostensive (en pointant vers quelque chose et disant « ceci » par exemple), mais de toute évidence, cette méthode s'avérerait inutile pour décrire les choses et ne conduirait nulle part quant à notre quête ontologique. Admettons donc, d'une part, que la mobilisation de concepts est incontournable pour analyser la nature des choses dès le début de toute investigation ontologique qui ressortit au langage naturel; et d'autre part, que cette investigation sera biaisée par le fait même de ressortir aux concepts qui s'inscrivent eux-mêmes, au préalable, dans des sphères sémantiques déterminées.

En ce qui concerne notre objet d'étude présent, j'ai voulu contourner partiellement le problème en faisant référence, dans le titre de ce texte, aux « plantes psychoactives dites "de pouvoir" » – l'idée étant de ne pas biaiser d'entrée la question de leur nature, identité ou statut ontologique (ou, du moins, de minimiser le biais conceptuel), tout en restant en même temps le plus informatif et impartial.

Il faut dire un mot aussi de l'*analyse conceptuelle classique* comme éventuelle méthode d'investigation de l'objet qui nous occupe. Selon cette méthode, la question de la nature ou de l'identité d'un objet quelconque serait réglée grâce à l'analyse des composantes conceptuelles qui le caractérisent ou qui le présentent sous un aspect particulier. Par exemple, la nature d'un ours polaire serait donnée par l'analyse des concepts qui lui sont associés, à commencer par « ours » et « polaire » (et, à leur tour, chacun de ces termes serait analysé en fonction de sa définition, permettant d'établir par ce moyen l'identité de tous ces objets). Mais les choses peuvent facilement se compliquer. Par exemple, le terme « oiseau emblématique » serait analysé, selon cette méthode, à partir des concepts « oiseau » et « emblématique ». Cependant, dans ce cas-là, on conviendrait que l'analyse devrait aller au-delà des seuls termes constitutifs et être sensible à l'intention du locuteur et au contexte d'énonciation pour lui attribuer une signification particulière. En effet, le terme pourrait, par exemple, faire référence au Coq (en tant qu'oiseau emblématique de la France) ou à la Grue (en tant qu'oiseau emblématique du Japon). Il y a enfin des termes riches, polysémiques ou ambigus pour lesquels l'analyse conceptuelle classique s'avère encore plus limitée, celle-ci devant être suppléée au moins par une analyse pragmatique situationnelle (pensons aux *indexicaux* ou aux termes tels que « représentation », « chose » et « bien »).

L'analyse sémantique ou conceptuelle classique a l'avantage incontestable de pouvoir clarifier certaines questions conceptuelles et ontologiques élémentaires avec relativement peu d'effort cognitif. On peut établir par exemple – lapalissades à part – qu'un trait essentiel d'un fruit comestible consiste à pouvoir être mangé, que la cire liquide n'est pas solide et que si quelqu'un a vendu une voiture, alors quelqu'un a acheté une voiture. Cette analyse nous permet donc d'établir la nature ou l'identité des choses à partir des concepts qui les désignent ou avec lesquels on les associe. En

revanche, la portée de cette analyse peut s'avérer très limitée si l'on n'a pas moyen de la suppléer par une analyse d'ordre pragmatique et situationnelle, notamment dans le cas des concepts riches ou complexes.

Parler de l'ontologie des plantes psychoactives dites « de pouvoir » est une question complexe, dont la seule analyse conceptuelle classique, en raison de sa portée limitée, ne saurait rendre compte de la richesse des concepts associés et sous-jacents. Certes, l'analyse conceptuelle établit correctement que parler de plantes psychoactives implique de parler de végétaux qui peuvent altérer le psychisme mais, comme on le verra dans le cas qui nous occupe, implique aussi beaucoup plus que cela. Par ailleurs, nous avons vu qu'il est impossible de discuter de l'ontologie des choses sans préjuger d'entrée la discussion. La raison d'éviter, dans notre quête, la route de la seule analyse conceptuelle classique est donc double : en raison, d'une part, de sa portée limitée et, d'autre part, du préjugé conceptuel qu'elle comporte.

## LA PIERRE

Dans sa « deuxième » philosophie, Wittgenstein introduit la notion de *jeu de langage* (1988). Cette notion, conceptuellement riche, met en exergue, entre autres faits, que dans nos pratiques langagières ordinaires, certains concepts sont associés entre eux par familles, ces pratiques pouvant être assimilées à des « jeux ». Ces jeux forment ainsi des constellations sémantiques au sein desquelles des concepts sont reliés de manière plus ou moins étroite et à divers titres. Par exemple, le concept « voiture » aurait des liens sémantiques naturellement privilégiés avec des concepts comme « parking », « carte grise », « carburant », « chaussée », « pare-brise », etc., par opposition à d'autres concepts comme, par exemple, « confiture », « pelouse », « nuage » ou « larynx ». Cette notion, constitutivement relationnelle, a contribué à caractériser la posture wittgensteinienne comme *holiste* dans les discussions sur la signification, les concepts et la philosophie du langage du XX<sup>e</sup> siècle.

La sphère conceptuelle ou langagière n'est cependant pas le seul domaine où l'on peut trouver des postures *holistes* ou relationnelles. J. J. Gibson, par exemple, est devenu fameux en défendant une approche *écologique* dans la psychologie de la perception. Dans son ouvrage de 1979, Gibson introduit le concept clé d'*affordance*, dont la nature est clairement relationnelle. Une *affordance* serait une espèce d'interface instrumentale constituée par l'interaction entre l'organisme cognitif et son environnement. De ce point de vue, la description des objets du milieu dans lequel évolue un organisme cognitif exige que l'on prenne en ligne de compte, entre autres, la niche écologique et les relations que l'organisme entretient avec et dans ce milieu.

Inspirés par cette optique, on peut affirmer que la nature de certains objets ou aspects de l'environnement est interactive ou relationnelle. De même, on peut maintenir que la nature des objets avec lesquels interagissent les organismes cognitifs dans un certain milieu n'est pas saisie adéquatement si l'on ne considère pas les interactions existantes. Dès lors, l'identité de ces objets ne pourrait pas être établie à l'avance ou de façon isolée. Par exemple, la nature d'une grosse pierre sur le chemin, dans une pente de montagne, ne pourrait être saisie par sa composition matérielle indépendamment du type d'action qu'elle permet (ou ne permet pas) dans une situation particulière à un agent particulier. Ainsi, cette pierre serait – au-delà d'être un amas de molécules d'un certain type – un obstacle pour un bouc dans une situation de fuite, un danger potentiel ou un repère topographique pour un alpiniste en ascension, un refuge lors d'intempéries pour une marmotte ou un cadre de vie pour des insectes.

Inutile de prétendre saisir la nature de la pierre en termes absolus (*i.e.* acontextuels, atemporels, sans référence au sujet ni à l'interaction entre celui-ci et l'objet). Déterminer la nature des objets du genre mentionné serait donc, dans cette perspective, une question complexe et relationnelle, dans laquelle interviennent, entre autres, l'échelle, la situation, le but, la niche écologique et l'action du sujet.

Personne ne nierait que la constitution matérielle (physicochimique) de la pierre en question détermine, en partie, certaines de ses propriétés tangibles et certaines possibilités d'interaction avec celle-ci; par conséquent, lorsqu'on décrit la nature de la pierre, on doit bien entendu inclure sa constitution matérielle. Cependant, dire que la nature de la pierre est entièrement ou essentiellement donnée par – et seulement par – sa constitution matérielle ne serait pas seulement arbitraire, mais serait aussi ignorer les multiples descriptions ou actions, factuelles et possibles, qu'on peut faire avec une et même chose. Ce serait ignorer d'autres aspects de sa nature.

Au lieu de s'embourber dans une discussion métaphysique sur les propriétés intrinsèques, extrinsèques, superficielles ou profondes d'une chose, ou sur les conditions nécessaires et suffisantes pour que quelque chose soit ce qu'elle est, pour les propos de cet article, il serait plus profitable d'explicitier un critère pragmatique minimal pour pouvoir dire que la nature d'une chose est ou n'est pas adéquatement saisie par un nom ou une description. Voici une proposition pour ce critère : *une description minimalement adéquate serait celle qui prend en compte, de manière implicite ou explicite, non seulement la constitution matérielle de la chose mais aussi tout aspect de la chose qui, naturellement acquis ou non, est utile ou pertinent pour un ou plusieurs agents en situation.* La description de la nature d'une tomate comme étant une chose comestible est minimalement adéquate, car il est utile qu'on connaisse cet aspect des tomates lorsqu'on veut s'alimenter. De même, la description de la nature d'une voiture comme étant une source d'accidents est minimalement adéquate, car il est pertinent qu'on connaisse cet aspect des voitures dans plusieurs situations. *A contrario*, il serait inadéquat de décrire cette banane comme étant un tournevis car la banane n'a pas d'aspect susceptible d'être utile ou pertinent sous cette description (à moins, bien sûr, que le but – au second degré – de cette description soit de faire rire les gens).

Dans cette optique, on renonce à l'idée d'assumer le point de vue de Dieu (ou celui de nulle part) pour nommer/décrire les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes » (pour autant que ceci ait un sens) et on soutient que, dès lors que l'on s'interroge sur la nature des choses avec lesquelles on a un rapport utile ou pertinent, ce rapport doit être inclus dans leur ontologie<sup>5</sup>. Par ailleurs, il est naturel que plusieurs descriptions convergent dans un même objet ou se chevauchent à plusieurs titres : physiologique, conceptuel, fonctionnel... Par exemple, ce que je vois comme un cercle depuis mon point de vue est *aussi* un cylindre du point de vue de mon voisin; mon neveu est *aussi* le cousin de Pierre *et* le meilleur élève de sa classe; ces tomates seront peut-être l'ingrédient principal de ma salade *mais aussi* les projectiles potentiels pour le concert de ce soir. Les choses peuvent donc avoir de très nombreuses appellations et descriptions, selon le but, le contexte et la situation qui relie de manière pertinente ces choses avec l'agent. Pour notre propos, il suffit d'établir que la nature des choses tangibles, qui sont utiles ou pertinentes dans un

5. Anticipant de possibles objections, on verra plus loin comment éviter l'« incontinence ontologique » et le subjectivisme relativiste.

sens quelconque, est spécifiable à partir de leur constitution matérielle mais aussi *et surtout* en fonction des relations que ces choses entretiennent avec l'agent, en situation. Ceci nous permet d'accueillir dans notre univers ontologique et conceptuel multiples noms et descriptions pour une et même chose, sans avoir à en sélectionner un(e) qui serait métaphysiquement privilégié(e) par rapport aux autres. Ce sont les buts, le contexte et la situation de l'agent qui dictent la pertinence de sélectionner un nom ou une description particulière pour la chose en question, mettant ainsi en relief, *salva veritate*<sup>6</sup>, (un aspect de) sa nature.

La perspective ébauchée ici permet donc d'enrichir notre conception ontologique des objets au moyen d'une conceptualisation qu'on pourrait appeler « plastique et multi-niveaux », laquelle met en rapport, d'une part, la constitution matérielle des objets et leur interaction situationnelle avec l'agent et, d'autre part, l'aspect ou les aspects de l'objet mis en relief par cette interaction. Enfin, cette perspective, malgré son libéralisme conceptuel, permet d'éviter une prolifération nominative ou descriptive oisive (vouée à l'incontinence ontologique), car le critère d'adéquation évoqué assure un rapport entre l'agent, l'objet, la situation, l'interaction, l'aspect et l'appellation-description, qui est justifiable, cohérent et non arbitraire, bien que contextuel et perspectiviste.

Malgré le libéralisme de cette posture, je crains qu'il y ait des cas, plutôt rares, qui nous obligent à choisir de façon disjonctive une sphère sémantique plutôt qu'une autre pour décrire un objet en situation, des cas pour lesquels il n'y a pas de chevauchement conceptuel. Revenons à celui de l'hostie consacrée : si pour un croyant, c'est le corps du Christ qui est donc présent, pour un non-croyant l'objet reste un morceau de pain sans levure. De toute évidence, les deux descriptions sont incompatibles car exclusives. En en choisissant une plutôt que l'autre pour se référer à l'objet en question, on souscrit de ce fait à une sphère sémantique, un *jeu de langage* particulier, qui entraîne tout un ensemble d'autres croyances et pratiques de diverses portées, pouvant aller jusqu'à dire que dans ce dilemme ce sont deux cosmovisions qui se heurtent (l'une à l'autre).

## LA CLÉ

Prenons maintenant le cas d'une clé de porte ordinaire. On peut convenir d'emblée que la nature d'une clé est donnée en partie par sa composition physicochimique (en la décrivant comme un objet dur et allongé fait de cuivre et de zinc par exemple). Or, sans mention de sa fonction originale (*i.e.* « ouvrir et fermer une serrure »), la description de la nature d'une clé serait de toute évidence incomplète. Dans l'optique ébauchée dans ce texte, on pourrait aller plus loin en disant que les aspects symboliques d'une clé (« être un instrument de pouvoir » par exemple) font aussi partie de sa nature si ces aspects s'avèrent être utiles ou pertinents pour un ou plusieurs agents (pensons à la clé d'une voûte de banque ou à celle d'une cellule de prison, et à la manière dont elles peuvent être convoitées). En tout cas, il est clair que la seule

6. Cette précaution est ajoutée pour assurer une correspondance non arbitraire valide entre le nom ou la description qu'on donne à une chose et l'aspect de celle-ci qu'on met en relief par ce fait – même si cette correspondance n'est validée que dans une perspective idiosyncrasique, locale ou situationnelle. Ce qui est important en fin de compte est la possibilité de justifier de manière cohérente et/ou utilitaire l'appellation ou la description donnée.

description de la constitution matérielle d'une clé ne serait pas satisfaisante pour comprendre sa nature, même en décrivant sa forme ou son processus de fabrication.

L'importance d'inclure la fonction originale d'une clé dans une description de sa nature est due au fait qu'elle est un artefact fabriqué, dès le départ, en vue de cette fonction – ce qui semble être un aspect fondamental de sa nature. Certes, on peut décrire adéquatement cette clé comme étant un presse-papiers sur la table, mais cette description s'ajoute à une description plus primitive de la nature de cet objet, à savoir un « objet dur allongé de cuivre et zinc, qui sert à ouvrir et fermer une serrure ».

Le cas des artefacts suggère que, au-delà de leur constitution matérielle, leur fonction originale est constitutive de leur être et doit donc être considérée comme faisant partie de leur nature. La nature des choses pourrait donc être décrite à partir d'une ontologie complexe « multicouches », dont certaines de ces couches étant ontologiquement plus primitives que d'autres. Dans le cas des artefacts, leur nature semblerait pouvoir être décrite par l'équation : nature = constitution matérielle + fonction originale. Mais dans le cas des artefacts utilisés dans une finalité autre que celle pour laquelle ils ont été conçus (comme dans l'exemple mentionné de la clé convertie en presse-papiers), l'équation serait : nature = (constitution matérielle + fonction originale) + fonction acquise<sup>7</sup>. Ainsi, si l'on veut comprendre la nature d'un artefact, il semble nécessaire de s'intéresser à son étiologie génétique, ce qui, à son tour, implique de s'intéresser à un tas de questions subsidiaires allant du matériau physique constitutif aux enjeux symboliques concomitants. Strictement parlant, il ne serait pas exagéré de dire que connaître ou comprendre *en profondeur* la nature d'une clé (et pas seulement de manière minimalement adéquate) implique de connaître ou comprendre *toutes* les relations et les situations réelles et possibles dans lesquelles une clé a une incidence utile ou pertinente pour un agent. Bien entendu, nous ne sommes pas à même de connaître la nature d'une chose dans ce sens, mais c'est la question de principe qui nous intéresse ici.

Dans une perspective *enactive* à laquelle nous souscrivons ici, la description des choses est indissociable de notre épistémologie. Autrement dit, selon cette perspective, non seulement nous ne pouvons pas prétendre décrire les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes » (*i.e.* de manière isolée et indépendante de tout rapport que nous avons avec elles), mais toute description des choses est assujettie à un point de vue situé, à une histoire naturelle du rapport objet-sujet et à la relativisation d'une telle description à l'architecture cognitive et à l'univers conceptuel et catégoriel de l'agent percevant, de sorte que « l'être des choses » sera toujours donné, du moins implicitement, en termes de « l'être des choses selon *tel* ou *tel* cadre épistémologique ».

On peut illustrer convenablement ce qu'on peut entendre, dans ce contexte, par « cadre épistémologique » à partir de la notion gibsonienne de « niche écologique ». À chaque niche écologique est associée une espèce animale donnée, comportant un ensemble de traits physiques et de capacités et limites cognitives qui lui est particulier, ce qui détermine les rapports que cette espèce peut avoir avec son milieu et avec d'autres espèces. Or, si l'on extrapole cette notion en l'appliquant au domaine inter-culturel humain, on pourrait affirmer qu'à chaque niche symbolique est associée une culture donnée, comportant un ensemble de traits idiosyncrasiques et de *jeux de*

7. Ce qui apparaît entre parenthèses correspond aux couches fondamentales pour établir une description minimalement adéquate.

*langage* qui lui est particulier, ce qui détermine les rapports que cette culture peut avoir avec son milieu et avec d'autres cultures. Dès lors, à chaque niche symbolique correspondrait un cadre épistémologique particulier. Remarquons que tout comme les niches écologiques et leurs espèces concomitantes accusent plusieurs types et degrés de chevauchement (cellulaire, anatomique, physiologique, cognitif, environnemental, topographique, organisationnel...), les niches symboliques et leurs cultures concomitantes accusent elles aussi plusieurs types et degrés de chevauchement (biologique, cognitif, conceptuel, social, politique, économique...). Ces chevauchements (ou non-chevauchements) pourraient ainsi expliquer autant les différences et divergences interculturelles (en reconnaissant de plein droit une pluralité de cadres épistémologiques plus ou moins exclusifs) que les similitudes et convergences interculturelles (en dissipant les fantômes de la disparité épistémologique ou conceptuelle radicale et du relativisme culturel radical).

## LE MAÏS

Que dire de l'ontologie des végétaux en tant qu'objets naturels n'ayant ni une histoire de fabrication, ni une fonction établie comme les artefacts ? De quelle manière leur ontologie peut-elle être saisie par nos descriptions ? En quoi ces objets diffèrent-ils d'autres objets naturels tels que les pierres ?

Nous avons vu précédemment que la nature d'une pierre peut être donnée par une constellation de descriptions vraies (cette constellation étant vraisemblablement ouverte et illimitée) et qu'une description minimalement adéquate de la pierre serait celle qui rend saillant un aspect de celle-ci en fonction de la situation et du rapport d'utilité ou de pertinence avec l'agent. Dans un même sens, on pourrait affirmer qu'une description vraie et minimalement adéquate de l'eau (et pas seulement de cette eau que j'ai devant moi) est d'être essentielle à la vie sur la Terre. Dès lors, c'est dans la nature de l'eau que d'être essentielle à la vie sur la Terre. Bien sûr, une personne réductionniste pourrait rétorquer que la nature de l'eau n'est rien de plus que d'être H<sub>2</sub>O. Mais dire que l'eau est H<sub>2</sub>O et rien d'autre qu'H<sub>2</sub>O me semble non seulement arbitraire, mais carrément inacceptable, car beaucoup d'autres informations utiles et pertinentes, voire vitales, sont omises dans cette description. Plus encore, toute culture qui n'inclurait pas d'une quelconque manière dans ses descriptions le caractère essentiel de l'eau pour la vie semblerait rater un aspect fondamental pour en comprendre la nature.

Pensons maintenant au maïs, cette plante d'origine mésoaméricaine. On ne doute certes pas que l'identité biologique de cette plante, ou de certaines espèces de celles-ci, est donnée par la séquence génétique de son ADN, avec toutes les composantes biochimiques correspondantes. Cette plante a souffert de mutations génétiques au cours du temps, mais son emploi alimentaire et rituelle est restée relativement inchangée depuis plusieurs siècles, si bien que le maïs est central encore aujourd'hui dans de nombreuses cultures américaines. Or, pour peu qu'on connaisse cette plante, son histoire ou son ethnographie, il serait déconcertant (c'est le moins qu'on puisse dire !) de parler de sa nature en se référant seulement à sa constitution génétique et à sa biochimie. Personne ne nierait, du moins dans certains contextes, l'utilité d'une description biochimique de la plante, mais tout le monde serait surpris si l'on évoquait une telle description en parlant de l'importance symbolique du maïs dans la culture et la cosmologie hopi, aztèque ou inca. C'est comme si on parlait de l'amas

d'os et de chair d'une certaine taille qui exhale de l'air en émettant des sons en se référant à M. le président de la République lors d'un discours du 14 Juillet.

Il en est de même pour le champagne. Cette boisson, mondialement connue, est beaucoup plus que sa seule composition chimique. La spécificité de celle-ci n'est par ailleurs pas indispensable à l'appellation « champagne ». Cependant, il n'est pas (en principe) envisageable que le champagne soit fabriqué ailleurs qu'en Champagne – d'où l'intérêt de maintenir l'appellation d'origine contrôlée. Hormis la région et le matériel particuliers de fabrication, ce breuvage comporte d'autres traits spécifiques à sa nature, notamment celui d'être une boisson festive. On pourrait ainsi dresser une liste de ce qui est constitutif du champagne, des traits physiques jusqu'aux traits symboliques : variétés des raisins, nature des sol ou des terreaux, procédés de fabrication, fermentation et vieillissement, festivités qu'on célèbre typiquement avec, législations qui en régulent la fabrication et la vente, type de consommateur, etc. Tous ces traits sont plus ou moins solidaires et contribuent à établir l'ontologie du champagne. Et il serait aussi absurde de vouloir en saisir la nature en réduisant cet ensemble à un seul trait que de vouloir la saisir en dehors de toute référence à la France ou à la culture française.

Les sphères sémantiques se juxtaposent, s'emboîtent ou prennent du relief selon les buts, l'interaction et la situation qu'accompagnent certaines descriptions d'une chose, sélectionnant par là certains aspects de celle-ci. De plus, lorsqu'une pratique descriptive est utile ou pertinente au cours du temps dans une niche symbolique particulière – cette pratique étant sanctionnée par la culture, typiquement au moyen de croyances collectives, de rituels ou des institutions – elle échappe au contrôle du simple individu et devient de ce fait doxastiquement et socialement robuste, élevant son statut de « description *minimalement* adéquate » à celui de « description *robustement* adéquate ». On peut ainsi saisir (de manière robustement adéquate) la nature de l'eau, du champagne et du maïs en les décrivant – respectivement – comme une substance essentielle à la vie sur Terre, comme une boisson festive française et comme un aliment sacré, sans pour autant adopter une posture essentialiste sur leurs identités.

## LE PEYOTL

J'en arrive enfin à parler de la nature des plantes psychoactives dites « de pouvoir ». Celles-ci sont bien connues des spécialistes de divers domaines et se trouvent bien documentées dans un spectre bibliographique assez large<sup>8</sup>. Pour illustrer nos propos, on prendra le cas du *peyotl* (*Lophophora williamsii*).

Edward F. Anderson, dans son introduction au *Peyote, the Divine Cactus* (1996 : xvii), met en avant le caractère polyvalent de cette plante en disant, à son propos, qu'elle a reçu plusieurs noms selon les cultures au cours de l'histoire (dont « *dry whiskey* », « *divine herb* », « *devil's root* », « *medicine of God* ») Mais, il dit aussi que « *this plant, which has had an association with humans for thousands of years because of the effects of its alkaloids, is revered by some – but cursed by others* ». Le *peyotl* est donc un cactus dont la composition chimique contient des alcaloïdes (dont le principal est celui de la mescaline), et qui a été utilisé depuis des milliers d'années

8. Ici je ne cite que quelques références plus ou moins classiques : Grob (2002) ; Furst (1990) ; Rudgley (1999) ; Schultes et Hofmann (1993) ; Stafford (1992).

par plusieurs cultures du continent américain dans des buts divers, en comportant un large spectre de connotations variées voire antagonistes. C'est une plante qui pousse naturellement surtout dans la région du nord-est du Mexique et dans le sud du Texas. On pense que l'ingestion rituelle du *peyotl* au Mexique remonte à plus de 2000 ans (Schultes et Hofmann, 1993). Au Mexique, deux cultures indigènes utilisent depuis maints siècles le *peyotl* traditionnellement : les *Rarámuri* (connus populairement comme Indiens *Tarahumara*) et les *Wirrárika* (connus populairement comme Indiens *Huichol*). Le lecteur désireux d'approfondir sa connaissance théorique du *peyotl* est invité à consulter Anderson, 1996 ; De Félice, 1936 ; Duits, 1994 ; Michaux, 1972 ; Rouhier, 1975 ; Stewart, 1987.

Trois faits à l'égard du *peyotl* peuvent être facilement établis par différents moyens :

- son ingestion (dans certaines quantités) modifie l'état de veille ordinaire et donne lieu à ce qu'on appelle communément « un état modifié de conscience » ;
- l'emploi de cette plante provient d'une tradition millénaire et est encore aujourd'hui un fait social complexe et répandu, associé à des rituels ancestraux de certaines cultures indigènes ;
- les états modifiés de conscience provoqués par l'ingestion et l'emploi de cette plante dans un contexte cérémoniel traditionnel font intégralement et indissociablement partie de la culture dans laquelle le rituel prend sens.

Regardons ces faits de plus près.

Tout d'abord, personne ne doute que le *peyotl* (et notamment la mescaline) a un effet certain sur le psychisme humain. Reste à savoir quel est cet effet ou, s'il y a plusieurs effets associés à cette substance (comme c'est vraisemblablement le cas), comment les cataloguer. Il faudrait savoir, par exemple, si les effets sont d'ordre physiologique, cognitif, émotionnel, conceptuel, etc. et dans quelle mesure la situation (les *set* et *setting* de l'utilisateur) influence ces effets. En outre, il faudrait établir, en fonction des questions précédentes, si finalement l'appellation d'« hallucinogène » qu'on utilise trop souvent pour le *peyotl* est effectivement adéquate<sup>9</sup>. En tout cas, on peut aisément soutenir que l'ingestion de *peyotl* modifie notre conscience ordinaire de diverses manières et à diverses fins.

Ensuite, l'histoire, l'anthropologie, l'ethnographie et l'ethnobotanique nous montrent que le *peyotl* a été utilisé traditionnellement par plusieurs cultures depuis de nombreux siècles et selon des finalités multiples : telles que la guérison, la célébration d'un événement communautaire (naissance d'un enfant, mariage, décès), un « nettoyage spirituel », pour demander la pluie, etc. Ce qu'il importe de remarquer ici c'est, d'une part, la longévité, l'ubiquité, la pluralité des buts et la diversité des rituels utilisant des plantes psychoactives (le *peyotl*, en l'occurrence) et, d'autre part, l'appartenance de ces rituels à des niches symboliques spécifiques qui maintiennent, donnent sens et sanctionnent l'emploi de ces plantes. Dans ce contexte – et malgré le fait que ces plantes altèrent en effet le psychisme humain – on est loin de la signification ou de la connotation que prennent souvent ces plantes en tant que « drogues » ou « stupéfiants ». En fait, dans ce contexte, on est carrément dans le domaine du cérémoniel et, par conséquent, dans le domaine du social et du symbolique (et, si l'on veut, aussi dans le domaine de l'invisible ou du spirituel) où, justement, l'appellation de ces plantes en tant que plantes « de pouvoir », « sacrées », « maîtresses » ou « magiques » prend tout son sens. En tout cas, dans ces sphères sémantiques et

9. J'ai abordé partiellement cette question (González, à paraître).

conceptuelles, on est à des années-lumière de la sphère conceptuelle où s'inscrit la description de la chimie des composants psychoactifs de la plante.

Enfin, il semble raisonnable qu'à partir des remarques précédentes, on puisse inférer que les EMC provoqués par l'ingestion et l'emploi du *peyotl* dans un contexte cérémoniel traditionnel font intégralement et indissociablement partie de la culture dans laquelle le rituel prend sens. Le cas des cérémonies peyotliques<sup>10</sup> des Huichols met cela au clair (Benítez, 1993). En même temps, sachant que les états de conscience se modifient en fonction de la composition de la plante, mais aussi en fonction de la situation (*i.e.* les *set* et *setting* de l'utilisateur), du but et du contexte social et culturel d'emploi, nous pourrions analyser ces états à partir d'un système complexe qui aurait trois pôles : plante, utilisateur, contexte. Chaque pôle comporterait à son tour des variables ayant une incidence, dans leur ensemble, sur les processus de modification de la conscience et, en fin de compte, sur le sens donné par l'individu et sa communauté à l'expérience peyotlique.

Cette posture, clairement holiste, tente de relier de façon pertinente plusieurs sphères sémantiques qui décrivent (des aspects de) la plante, allant de sa constitution matérielle jusqu'à ses aspects symboliques les plus sophistiqués. Et pour celui qui serait réfractaire à cette posture, on pourrait lui rappeler le fait que, même si ce n'est pas forcément un but recherché, le *peyotl* modifie la conscience et que, par conséquent, les états modifiés de conscience font invariablement partie de tout contexte d'ingestion peyotlique. Si à cela, on ajoute le fait que l'emploi traditionnelle du *peyotl* est bien établie dans plusieurs cultures et contextes depuis des siècles, on peut maintenir qu'une description qui présente le *peyotl* comme une plante modifiant la conscience est *robustement adéquate*. Du coup, on a une base solide pour affirmer que la nature du *peyotl* est celle de modifier la conscience et que cette modification dépend à la fois de la composition de la plante, du sujet et du contexte d'emploi.

## CONCLUSION

Nous avons tout d'abord tenté d'établir que l'analyse de la nature des plantes psychoactives dites « de pouvoir » commence par l'analyse même, du fait qu'on peut facilement préjuger l'analyse à notre insu. Nous avons aussi tenté d'établir que notre quête ontologique et conceptuelle à propos de ces plantes dépend (dans une perspective écologique et enactive) du cadre épistémologique dans lequel se situe l'analyse. Ceci nous a permis d'adopter une posture holiste, selon laquelle la nature de ces plantes dépasse de loin leur seule composition chimique et leurs seuls effets causaux et inclut, entre autres, les états modifiés de conscience auxquels l'emploi de ces plantes donne lieu – ceux-ci étant à leur tour déterminés par la situation (*i.e.* les *set* et *setting* de l'utilisateur) ainsi que par le but et le contexte social et culturel d'emploi.

Nous avons aussi ébauché un critère pour qualifier une description comme « minimalement adéquate » et un autre pour la qualifier comme « robustement adéquate ». En fonction de ces critères nous avons établi que la nature de ces plantes est décrite de manière robustement adéquate lorsqu'on inclut dans cette description les états modifiés de conscience auxquels elles donnent lieu dans des contextes traditionnels. Ces emplois rituels traditionnels – par opposition à un emploi individuel,

---

10. J'emprunte ce terme à De Félice (1936).

isolé et en dehors d'une niche symbolique pertinente – permettent d'inclure dans la nature de ces plantes, en tant que trait constitutif, leur capacité de modifier la conscience dans un sens culturellement sanctionné (et inaccessible à l'approche réductionniste). En outre, il a été soutenu que la compréhension de la nature de ces plantes dépend de la compréhension de la situation, des buts et du contexte socioculturel qui encadrent l'ingestion et l'emploi de celles-ci. Ainsi, nous avons maintenu que l'identité de ces plantes est foncièrement opaque à la seule approche réductionniste, sans pour autant être obligé de postuler les traits essentiels de leur identité ou à assumer des compromis ontologiques d'ordre essentialiste à leur égard. Il suffit de dire qu'on a une base solide pour affirmer que la nature des plantes psychoactives dites « de pouvoir » est celle de modifier la conscience et que cette modification dépend à la fois de la composition de la plante, du sujet et du contexte d'emploi.

La nature de ces plantes est donc complexe et relationnelle, si bien que seule une perspective transdisciplinaire méthodologiquement, conceptuellement et culturellement bien instruite – couplée avec un regard à la première personne (indispensable lorsqu'il s'agit des EMC) – pourra prétendre la saisir dans toutes ses richesses et justesses\*.

### Références

- Anderson, Edward F., 1996 (1980), *Peyote, the divine cactus*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Benítez, Fernando, 1993, *Los indios de México*, Antología, México, Era.
- De Félice, Philippe, 1936, *Poisons sacrés, ivresses divines : essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel.
- Duits, Charles, 1994 (1967), *Le pays de l'éclaircissement*, Isle-sur-la-Sorgue, Le bois d'Orion.
- Furst, Peter T. éd., 1990 (1972), *Flesh of the Gods, the ritual use of hallucinogens*. Illinois, Waveland Press.
- Gibson, James J., 1986 (1979), *The ecological approach to visual perception*, New Jersey, LEA.
- González, Juan C., à paraître, « From the concept "hallucinogen" to the concept "lucidogen" (and back) », in Baud et Ghasarian éd., *Réalités altérées, initiations, thérapies et quêtes de soi à travers les substances psychotropes*, chez l'éditeur.
- Grob, Charles S. éd., 2002, *Hallucinogens, a reader*, New York, Penguin Putnam.
- Michaux, Henri, 1972, *Misérable miracle, la mescaline*, Paris, Gallimard.
- Noë, Alva, « The enactive approach to perceptual consciousness », document internet (<http://www.interdisciplines.org/enaction/papers/1>).
- Rouhier, Alexandre, 1975 (1926), *La plante qui fait les yeux émerveillés : le peyotl*, Paris, Éditions de la Maisnie.
- Rudgley, Richard, 1999, *The encyclopaedia of psychoactive substances*, New York, St. Martin Press.
- Schultes, Richard E. et Hofmann, Albert, 1993 (1979), *Plantas de los Dioses*, México, FCE.
- Stafford, Peter, 1992 (1978), *Psychedelics encyclopedia*, Berkeley, Ronin Publishing, Inc.
- Stewart, Omer C., 1987, *Peyote religion : A history*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1988 (1953), *Philosophical investigations* (Trans. by G.E.M. Anscombe), Grande-Bretagne, Basil Blackwell.

---

\* Ce texte a été rédigé avec le soutien du SNI-Conacyt (Mexique), dans le projet de recherche # 090710 *Conciencia y cognición : los estados anormales de conciencia*, 2008.

# 3

## Insight et conscience de la maladie dans le trouble bipolaire

*Mikael BANAYAN, Jérôme PALAZZOLO*

En introduction d'un cours à l'université destiné à des étudiants en 5<sup>e</sup> année de Médecine, nous avons lancé à l'assistance : « Comment diagnostiqueriez-vous un individu qui gesticule dans tous les sens, marche dans une direction puis dans une autre de manière fiévreuse, qui crie à gorge déployée une minute, puis qui s'assied sur une chaise en pleurant de façon incontrôlable la minute d'après ? »

Un étudiant leva alors la main et répondit : « Euh... L'entraîneur du PSG ? »

Nous laisserons le lecteur juger de la pertinence de cette réponse, mais une telle réflexion met une fois de plus en exergue toute la difficulté inhérente au fait de circonscrire les limites du trouble bipolaire. Et lorsqu'il s'agit de faire le point sur la conscience de la maladie dans un tel contexte psychopathologique, il semble que nous touchions là à une problématique encore objet de nombreuses controverses...

Le trouble bipolaire est une pathologie psychiatrique chronique fréquente qui atteint environ 1 % de la population, et qui est caractérisée par l'alternance d'épisodes thymiques entrecoupés de phases de rémission. Il s'agit d'une pathologie grave, débutant chez l'adulte jeune, marquée par la sévérité et la fréquence des rechutes, le taux de suicide élevé (19 % des sujets bipolaires selon Goodwin), les faillites sociales, conjugales et professionnelles, la comorbidité alcoolique, l'abus de substances et l'importance des actes médicolégaux (Goodwin et Jamison, 1990). Le traitement préventif repose sur le plan pharmacologique sur les traitements thymorégulateurs ainsi que sur un suivi régulier et le respect de règles d'hygiène de vie décrites dans les programmes de psychoéducation.

Les facteurs psychosociaux et les événements de vie jouent indéniablement un rôle fondamental dans le déclenchement des rechutes (Hardy-Bayle, 1997). Les patients bipolaires ont une vulnérabilité biologique particulière au stress qui aboutit à un processus auto-entretenu ; Post est l'un des premiers à avoir conceptualisé le rôle des événements de vie stressants dans la genèse puis le caractère récurrent du trouble bipolaire ; dans sa théorie du « *kindling* » (embrasement), il soulignait l'accélération des cycles avec le temps et le caractère de moins en moins sévère des stress provoquant l'étincelle de la récurrence (Post, Rubinow, et Ballenger, 1986). Ceci peut expliquer le fait que certains patients rechutent malgré une bonne observance médicamenteuse. D'autres sont moins compliants, alors même qu'une meilleure observance leur permettrait probablement d'éviter un certain nombre de rechutes. Pour certains auteurs, une mauvaise conscience du trouble serait la première cause de non-compliance chez les sujets bipolaires (Palazzolo, 2004 ; Keck, McElroy, Strakowski, Bourne, et West, 1997).

La conscience du trouble (ou *insight*) a été principalement étudiée chez les patients schizophrènes. Les rares auteurs qui ont étudié l'*insight* chez les sujets bipolaires se sont essentiellement focalisés sur les phases dépressives et maniaques, retrouvant souvent une altération de l'*insight* dans ces périodes d'exaltation de l'humeur (Ghaemi et Rosenquist, 2004). Peu d'études à ce jour portent sur l'évaluation de la conscience du trouble pendant la phase euthymique qui est pourtant une période fondamentale dans le trouble bipolaire, classiquement décrite comme asymptomatique, durant laquelle le patient doit faire face aux conséquences de ses décompensations (Banayan, 2006 ; Palazzolo, 2005).

## L'INSIGHT OU CONSCIENCE DU TROUBLE

### DÉFINITIONS DE LA CONSCIENCE ET DE L'INSIGHT

#### Notions sémantiques

La conscience est un mot polysémique et encore objet de controverses. Dans l'usage courant, il s'agit habituellement de la conscience de quelque chose : du monde, des autres, de soi, de sa pensée, conscience du passé, du présent, du futur, conscience de la conscience, etc.

Les Allemands ont dans leur langue deux mots différents : *Bewusstsein* et *Gewusstsein*, ce qui n'a pas empêché une tension conceptuelle entre ces deux termes.

Les Anglais utilisent *consciousness* et *conscience*, ainsi que *awareness* (tenu pour synonyme d'*insight*).

La difficulté conceptuelle entourant la conscience a souvent été étudiée par une simple assertion (Hamilton, Höffdin, Natorp, etc.) : « La conscience est indéfinissable. » Même Freud affirmait qu'il s'agissait d'un « fait sans équivalent qui ne se peut ni expliquer, ni décrire ». Finalement, elle paraît souvent représenter, pour la psychanalyse, une véritable fonction psychique (organe des sens de la pensée).

La conscience a beaucoup occupé les philosophes. Pour Schopenhauer, elle consiste en la connaissance ; c'est « le savoir d'un objet », c'est la conscience de quelque chose. Elle est parfois tenue pour synonyme de Sujet (Heidegger). C'est la vie même du psychisme dont l'essence est l'intentionnalité (Husserl), le *Cogito*, la

proximité de la pensée elle-même. C'est aussi une « activité de groupement » (Höffding), pour rassembler et structurer, c'est une organisation de connaissances (*cum-scire*), unificatrice. On se rapproche ici du phénomène d'*insight* proprement dit.

Si l'on explore le domaine conceptuel et l'aire sémantique du mot conscience, on retrouve les termes de lucidité, d'entendement, de jugement, de raison et de discernement. Mais on peut retrouver aussi réflexion, délibération, méditation et finalement *insight*, ainsi que morale, éthique, etc.

Pour l'*insight*, on remarquera la fréquence des métaphores sensorielles, visuelles (le regard du dedans, la lucidité, la clairvoyance ou son absence) et auditives (l'entendement ou son absence), etc. *Insight* est un mot populaire en anglais (« idée émergente », « regard informatif » porté sur l'objet) aussi bien que *Einsicht* en allemand (inspection, compréhension, regard dirigé vers).

Widlöcher fait remarquer qu'il n'était nullement question d'intériorité mais que l'accent était mis sur l'immédiateté du regard, un regard pénétrant et compréhensif (Widlöcher, 2002). Il est passé directement au français, où il n'a pas d'équivalent, par une fausse compréhension du terme anglais et du préfixe « in », devenant limité au seul sens d'un regard sur soi-même, « vers l'intérieur », mais avec l'avantage d'être un terme purement technique, ne figurant pas dans le dictionnaire des mots courants. Il a d'abord été employé par la Psychologie de la Forme (Gestalt Psychologie) puis en psychanalyse.

L'*insight* du psychanalyste est à l'origine le regard qu'il porte sur les dires du patient, mais aussi celui qu'il adresse à lui-même pour observer en lui les effets des propos du sujet; et c'est l'*insight* du thérapeute qui fait naître l'*insight* du patient. À partir des années 1950, le terme d'*insight* est utilisé de manière privilégiée pour rendre compte de cette capacité du patient à prendre conscience de cette dynamique de la pensée; la capacité d'*insight* est à la fois un préalable à la mise en œuvre du processus et un des objectifs de la cure psychanalytique.

Fédida (1974), dans son *Dictionnaire de la psychanalyse*, définit l'*insight* comme une « aptitude de l'individu à une connaissance familière de son propre inconscient ».

On a cherché en vain quelques équivalents possibles : introspection, vision interne, introvision, lucidité, éclaircissement.

*Insight* et *conscience du trouble* sont tenus pour synonymes dans les travaux anglo-saxons actuels en psychiatrie.

Widlöcher (2002) essaye de faire le lien entre la nouvelle acception du terme *insight* (conscience du trouble) et le concept d'origine (forme particulière de connaissance des mouvements psychiques). Il cherche à montrer comment le symptôme peut prendre place dans « le travail d'*insight* ». On retrouve ici l'opposition classique entre symptôme névrotique et symptôme psychotique. La psychanalyse, après la psychothérapie morale et l'hypnose, en s'attachant à la psychogenèse du symptôme névrotique a, en fait, établi un lien entre les deux fonctions de l'*insight*, la conscience du symptôme et la connaissance de soi.

En définitive, ce qui fut au départ un faux-sens a permis un usage ambigu du terme *insight* qui a permis d'en enrichir l'emploi et qui exprime peut-être la nature interne d'un processus de pensée qui est à la fois connaissance de soi et distance vis-à-vis de l'objet de connaissance.

## Définition de la conscience selon Henri Ey

Il est extrêmement difficile de définir la conscience. Tous les auteurs qui se sont penchés sur cette question s'accordent sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une fonction isolée, comme par exemple la vigilance ou l'éveil. Les philosophes et les phénoménologues l'envisagent comme impliquant une expérience du sujet confronté à lui-même et à son monde (Ey, 1963).

Ainsi, la conscience implique nécessairement une subjectivité (qui est l'engagement du sujet dans la conscience) et une objectivité (puisqu'elle porte sur quelque chose).

Selon Henri Ey, la conscience n'est pas une fonction de l'être, mais son organisation même, et les phénomènes constitutifs de la conscience sont des « structures » de la conscience qui supposent une certaine stabilité d'organisation.

« Être conscient, c'est vivre sa propre expérience en la transposant dans son savoir [...] C'est disposer d'un modèle personnel de son monde... » (Ey, 1963).

### *Les modalités de l'être conscient*

La conscience est un phénomène vital; mais les végétaux semblent en être dépourvus, et si nous en prêtons une aux animaux, c'est vraisemblablement par identification à l'être humain. En fait, ce qui caractérise la conscience humaine, c'est le langage, fonction permettant à l'être d'entrer en relation avec l'autre; par le langage, la conscience peut s'ouvrir à la relation avec autrui mais aussi peut se fermer sur elle-même.

Les caractéristiques de l'être conscient sont les suivantes.

- La conscience et la vie affective

Être conscient, c'est avoir des sensations, se les rappeler ou les imaginer, mais toujours en être effectivement affecté. Être conscient, c'est sentir, ce qui suppose non pas un état de conscience, mais une structure de conscience (qui fait apparaître et vivre l'expérience).

- La conscience et l'expérience du réel

La mémoire, la perception et la communication verbale sont les actes constitutionnels de la réalité.

– La mémoire : elle permet de disposer de l'ordre du temps, de représenter (rendre présent) les éléments du passé ou de l'avenir nécessaires à l'expérience actuelle. Il s'agit d'une structure de conscience qui actualise le vécu, mais reprend et continue l'histoire du Moi.

– La perception : elle permet de saisir du vécu, de se le représenter dans son statut d'objectivité. Cependant, elle ne peut se faire qu'à travers une couche de subjectivité faite de souvenirs, d'images et de représentations. Le champ de la perception est toujours simultanément interne et externe, et cette structure fait surgir la problématique du réel et de l'imaginaire.

– Le langage : le langage est une qualité structurale de la conscience lui permettant d'accéder à l'humanité. C'est une expérience qui forme en lui-même l'espace vécu du champ de la conscience, mais aussi une modalité d'existence du Moi. Le sujet en

parlant s'apparaît à lui-même dans son monde (conscience de soi). Comme l'a souligné Janet, être conscient c'est se raconter son expérience.

- Les superstructures du champ opérationnel de la conscience

Être conscient c'est donc sentir, pouvoir percevoir et parler. Ce « socle fonctionnel » constitue une infrastructure impliquée dans toutes les configurations de l'être conscient. Cependant, il existe d'autres structures facultatives de haut niveau, des « superstructures » de la conscience apparaissant comme les plus conscientes et propres à l'homme, l'attention et la réflexion.

– L'attention : habituellement, on considère que l'attention est l'énergie psychique engagée dans un but désiré. Mais il faut substituer à ces concepts dynamiques celui de structure, c'est-à-dire que l'attention est une succession de champs thématiques qui s'enchaînent dans le sens de l'expérience avec une hiérarchie de formes qui vont de l'acte automatique à l'acte volontaire. Les degrés d'attention sont les formes de la capacité de la structure de la conscience à analyser clairement ses contenus. L'attention est une structure de la conscience qui permet d'atteindre la lucidité en orientant les infrastructures dont elle émerge.

– La conscience réfléchie : on peut être conscient sans nécessairement réfléchir. En réfléchissant, on élabore des contenus de conscience en ajoutant à notre être conscient des opérations de pensée par déduction qui définissent la raison. Ces opérations sont permises par l'attention, mais sont facultatives. La pensée discursive (ou déductive, logique, par raisonnement) est un exercice d'élaboration et de construction qui suppose une différenciation des contenus de conscience (grâce à l'attention notamment), mais ne permet pas de définir pour autant la conscience. C'est en réalité un niveau supérieur, une superstructure (facultative) de la conscience qui ne la constitue pas, mais dépend de sa constitution.

- La conscience et la personnalité

La personnalité, c'est l'individu qui cesse d'être un individu quelconque pour être une personne. Ceci suppose la conscience de Soi qui implique une communication intrasubjective (entre le corps et le Moi) d'une part, et une communication intersubjective (entre la personne du Moi et celle des autres) d'autre part. Mais la personnalité se construit à travers l'histoire du sujet qui est un enchaînement des modalités du Moi dans une série d'événements qu'il crée lui-même. Cependant, si être conscient de Soi, c'est fonder sa propre personne, la personnalité n'est pas pour autant la base de la conscience, mais apparaît plutôt comme étant au sommet de celle-ci. C'est la forme « suprême » de l'être conscient, mais elle est secondaire à son développement.

« La personnalité et le Moi représentent la transcendance de la conscience d'être quelqu'un relativement à son avoir conscience de quelque chose » (Ey, 1963).

- La conscience morale

C'est la conscience des valeurs éthiques. Elle constitue la forme la plus humaine de la conscience, et une forme supérieure de conscience, mais ne permet pas de la définir pour autant. C'est aussi une caractéristique facultative de l'être conscient.

### *La définition de la conscience*

Nous avons donc vu ci-dessus les modalités de l'être conscient selon Henri Ey. Il est ainsi constitué d'une infrastructure basale (vie affective et expérience du réel impliquant la mémoire, la perception et le langage) et de superstructures facultatives (attention, réflexion, personnalité et sens moral). Nous allons voir maintenant comment s'articulent entre elles les différentes modalités de l'être conscient.

La conscience permet au sujet de se construire lui-même et de se constituer un modèle personnel de son monde. Mais en disposant de son monde, l'être conscient dispose d'une certaine façon du temps, de la temporalité (et notamment grâce à la mémoire). Ceci fait que l'être conscient se définit comme un être organisé pour avoir une expérience à chaque moment de son vécu et pour être la personne qui se construit par et tout au long de son histoire. *Être conscient, c'est donc disposer d'un modèle personnel du monde.* Selon Henri Ey, l'être conscient est caractérisé par deux systèmes articulés complémentaires qui sont la conscience du vécu et la conscience de Soi.

Ainsi, on peut considérer schématiquement l'être psychique selon deux axes :

- un axe transversal où la conscience apparaît comme *le champ d'actualisation de l'expérience vécue* (ce qui n'est possible que dans un « espace » de temps présent entre le passé et l'avenir);

- un axe longitudinal où c'est le Moi (qui se dévoile comme la conscience de Soi, ou l'auto-construction de la personnalité se réfléchissant dans la conscience de l'autre) qui se plonge dans le passé ou vise le futur selon *la trajectoire de l'existence*, c'est-à-dire dans une dimension temporelle intimement liée à la biographie du sujet.

### **La conception de la pathologie psychiatrique selon Henri Ey**

À partir de ses observations cliniques et en se référant à sa conception de la conscience, Henri Ey a proposé de revoir la pathologie psychiatrique comme étant la pathologie de l'être psychique décrit selon les modalités que nous venons de voir. Il a fondé ses représentations de la psychiatrie sur la notion de conscience et le concept philosophique de liberté (supposée dépendre d'une conscience claire et complète). Selon lui, les maladies mentales peuvent être en relation soit avec un trouble de l'actualisation de l'expérience vécue (c'est-à-dire une déstructuration du champ de la conscience), soit avec un trouble de la conscience de Soi (c'est-à-dire une pathologie du Moi qui peut varier de l'altération à l'aliénation du Moi) [Gokalsing, 2003].

### *La déstructuration du champ de la conscience*

Partant de la clinique psychiatrique et en s'inspirant du jacksonisme, Henri Ey (1963) décrit différents états de troubles psychiques comme une hiérarchie de niveaux de déstructuration de la conscience. Il constate en effet que la psychiatrie traditionnelle a divisé son objet en différentes fonctions (mémoire, attention, perception, imagination, intelligence, conscience, etc.) alors que plusieurs constats peuvent être faits cliniquement :

- les troubles de la conscience admis par tous les cliniciens ne sont pas purs mais englobent d'autres troubles;

- il existe un continuum entre les différents troubles de l'actualisation du vécu;

- il existe un ordre irréversible, hiérarchisé entre différents troubles de conscience;

– une même étiologie peut entraîner toute la gamme des états de déstructuration de la conscience.

Parmi les niveaux de déstructuration de la conscience, on distingue les états suivants (du plus profond au plus superficiel) :

- le sommeil et le rêve ;
- les états confuso-oniriques ;
- les états crépusculaires et oniroïdes ;
- les expériences délirantes de dédoublement hallucinatoire ;
- les expériences de dépersonnalisation ;

– et, enfin, les états maniaco-dépressifs. À ce niveau, la conscience désorganisée par l'émotion est une conscience bouleversée dans la dynamique de sa temporalité. Cette temporalité n'a rien de chronologique, mais doit se comprendre comme une structure de la vie psychique qui se déroule selon *le mouvement du vécu*. Ce mouvement du vécu est lié à la problématique du désir, à son contrôle ou à ses contraintes, d'où le terme d'éthique. La structure dynamique du déroulement temporel de la conscience tantôt avide d'avenir, tantôt nostalgique du passé, constitue une structure temporelle éthique.

L'expérience vécue par la conscience déstructurée est ici l'émotion, qui est une « sidération » ou un « déchaînement » qui va empêcher la conscience de s'arrêter au présent, soit en l'enchaînant avec la tristesse du passé (comme dans l'accès mélancolique), soit en l'élançant avec l'allégresse du futur (comme dans l'accès maniaque). L'émotion va développer un flot d'imaginaire et de fantasmes qui vont compromettre la constitution du vécu en présent. Or, aucune action humaine n'est possible et ne peut s'inscrire dans l'histoire réelle de la personne si elle n'est pas passée par le champ du présent.

Ainsi, la conscience dans son intégrité apparaît comme l'organisation de l'actualité de l'expérience à la fois en un « champ bien tempéré du présent » et de « présence du monde ».

### *La pathologie de l'être conscient de Soi ou le Moi malade*

Si la conscience est l'organisation de l'expérience du sujet en champ d'actualité, il convient de s'intéresser à ce sujet de l'expérience, plus exactement à la conscience qu'il a de ce qu'il est. Car la conscience de l'être psychique dans sa globalité implique l'organisation de son vécu dans l'événement actuel (aspect transversal), c'est-à-dire le champ de l'expérience, mais aussi l'organisation de sa personne dans sa propre histoire (aspect longitudinal), c'est-à-dire la trajectoire de son existence (Gokalsing, 2003).

Si la conscience peut être affectée dans ce qu'elle a d'immédiat, de présent comme nous l'avons vu plus haut, elle peut aussi être affectée de manière permanente selon une autre modalité. En effet, certains malades n'ont aucune « conscience » de leurs troubles mais ne sont pas pour autant endormis, confus ou hallucinés. Cette « inconscience » n'est donc pas l'altération du champ de la conscience, mais plutôt l'atteinte à des degrés divers de la conscience de Soi.

## LES DIMENSIONS DE L'INSIGHT ET DE LA CONSCIENCE DE LA MALADIE

Après une longue et relative période d'oubli correspondant au renouvellement de la psychopathologie par la psychanalyse, on a assisté depuis une quinzaine d'années à un regain de l'intérêt pour la conscience du trouble, en particulier dans les études empiriques anglo-saxonnes. *Insight*, *awareness* et *conscience du trouble* sont tenus pour synonymes dans les travaux anglo-saxons actuels en psychiatrie et utilisés indifféremment pour désigner le même concept (Palazzolo, 2003).

Amador et al. (1993) donnent pour *awareness* la définition suivante : « reconnaissance des signes et symptômes de la maladie » alors que l'*attribution causale* « se rapporte aux explications concernant l'origine ou la cause de ces signes ou symptômes ». En effet, les patients n'attribuent pas toujours un symptôme, dont ils ont conscience, à l'ensemble du trouble mental. Par ailleurs, les symptômes peuvent varier largement d'une culture à l'autre, il faut ainsi prendre en compte l'adhésion de l'individu aux représentations culturelles.

L'insight est multidimensionnel. David (1990) propose pour la « fragmentation de l'insight » (conscience de la maladie) trois dimensions essentielles :

- la conscience de souffrir d'un trouble mental ;
- l'aptitude à reconnaître comme anormaux et nommer certains « événements mentaux » comme étant des hallucinations et des idées délirantes ;
- accepter la nécessité d'un traitement.

Sackeim inclut dans ce phénomène d'insight six niveaux d'exigence décroissante (Amador et David, 1998) :

- inaptitude à reconnaître comme tels les symptômes ou la maladie (absence de conscience du trouble) ;
- mauvaise attribution de l'origine et de la cause des symptômes de la maladie ;
- implausibilité des expériences perceptuelles et des croyances ;
- incapacité d'avoir des représentations cognitives appropriées en dépit de la connaissance des symptômes pathologiques de la maladie ;
- réaction affective inappropriée en dépit de la reconnaissance des symptômes pathologiques et de la maladie ;
- comportement inapproprié en dépit de la reconnaissance des symptômes pathologiques et de la maladie.

## L'INSIGHT CHEZ LE SUJET BIPOLAIRE : ÉTAT DES LIEUX

L'insight dans le trouble bipolaire a fait l'objet de peu d'études ; en effet, la plupart des auteurs s'étant intéressés à la question de la conscience du trouble dans la maladie mentale se sont focalisés sur la schizophrénie (Polosan et al., 2006 ; Ghaemi et Pope, 1994).

## ÉVOLUTION DE L'INSIGHT AU COURS DE LA MALADIE BIPOLAIRE

Alors que dans la schizophrénie l'insight semble être un trait à peu près constant au cours de la maladie, il n'en est pas de même pour le trouble bipolaire, où l'on peut voir des variations de la conscience du trouble en fonction des phases de la maladie (Banayan et al., 2007).

Selon Ghaemi et al. (2004), qui ont réalisé une méta-analyse des articles étudiant l'insight dans la manie, dans le trouble bipolaire l'insight serait « phase-dépendant ».

Plusieurs auteurs avaient déjà montré que l'insight était altéré dans la manie (Ghaemi, Stoll et Pope, 1995; Peralta et Cuesta, 1998; Yen et al., 2003).

Les patients bipolaires faisant un épisode mixte auraient un meilleur insight que ceux faisant un épisode maniaque pur (Cassidy, McEvoy, Yang et Wilson, 2001).

Les études portant sur l'insight dans la phase aiguë de manie montrent que cet insight n'est pas significativement plus altéré chez les maniaques avec éléments psychotiques que chez ceux sans éléments psychotiques, ceci suggérant que l'insight est probablement également lié aux symptômes thymiques (Ghaemi et al., 1995; Peralta et Cuesta, 1998).

Swanson et al. (1995) ont montré que comparativement aux schizophrènes, les patients bipolaires hospitalisés pour un épisode maniaque avec éléments psychotiques avaient à l'admission un meilleur insight pour ce qui concernait leurs symptômes, mais éprouvaient cependant de grandes difficultés à attribuer leurs symptômes à leur maladie mentale.

Le mode d'hospitalisation jouerait un rôle important dans l'insight des patients maniaques; les patients hospitalisés sous contrainte auraient une plus grande difficulté à accepter leur maladie et seraient plus agressifs (Schuepbach, Goetz, Boeker, et Hell, 2006); mais on peut se demander si ce n'est pas justement parce qu'il y a une mauvaise acceptation du trouble que le placement est nécessaire.

L'insight des patients maniaques n'est pas figé et peut s'améliorer après la rémission de l'épisode (Michalakeas et al., 1994; Peralta et Cuesta, 1998; Swanson et al., 1995; Yen et al., 2003).

En revanche l'insight serait intact dans la dépression non psychotique (Ghaemi, Boiman, et Goodwin, 2000; Ghaemi, Sachs, Baldassano et Truman, 1997) alors qu'il serait altéré dans la dépression avec symptômes psychotiques (Peralta et Cuesta, 1998).

Ainsi, les patients atteints de trouble bipolaire seraient plus à même de se rendre compte de leurs symptômes dépressifs que de leurs symptômes maniaques, ceci aboutissant au fait que les dépressions unipolaires sont « surdiagnostiquées » au détriment des troubles bipolaires (Ghaemi, Ko, et Goodwin, 2002).

L'insight dans le trouble bipolaire serait donc plus un état, pouvant croître et décroître en fonction des phases de la maladie. L'insight pourrait même être un critère diagnostique des épisodes thymiques.

On peut remarquer que dans l'échelle de manie de Young (Young, Biggs, Ziegler, et Meyer, 1978), l'item n° 11 porte sur la conscience du trouble; moins l'insight du patient est bon, et plus il a un score élevé à l'échelle de manie.

Dans l'échelle de dépression de Hamilton (Hamilton, 1967), il y a également un item portant sur la conscience du trouble (l'item 17); mais contrairement aux résultats de Ghaemi sur l'insight dans la dépression, selon cette échelle, plus le patient a un mauvais insight, plus il aura un score de dépression élevé.

## INSIGHT CHEZ LES PATIENTS BIPOLAIRES EUTHYMIQUES

Le manque d'insight est la première cause de non-compliance chez les patients bipolaires. C'est ce qu'ont montré Keck et al. (1997) en suivant de façon prospective pendant 1 an 140 sujets bipolaires, initialement hospitalisés pour un épisode

maniaque ou mixte. Sur les 140, 71 étaient partiellement ou totalement non-observants (évaluation par un questionnaire structuré administré par un clinicien) par rapport à leur traitement médicamenteux pendant l'année faisant suite à l'épisode thymique ayant nécessité l'hospitalisation; cette mauvaise compliance était souvent associée à une comorbidité addictive. Le déni de la maladie était le motif le plus fréquent de non-observance étant cité en première position par 45 patients, suivi des effets secondaires (19 patients), puis de la croyance d'être définitivement guéri de la maladie (8 patients).

Yen et al. (2004) ont exploré le niveau d'insight chez 65 patients bipolaires de type I en rémission, et ont cherché des facteurs pouvant être corrélés à cette capacité d'insight. Ils ont utilisé la SAI et la SAI-E pour évaluer le niveau d'insight. Contrairement aux précédentes études qui rapportaient qu'un mauvais insight était, comme dans la schizophrénie, une caractéristique du trouble bipolaire (Ghaemi et al., 1995), la plupart des bipolaires en rémission dans cette étude avaient un insight intact à la SAI et à la SAI-E. Cependant, ils ont retrouvé une proportion de patients (12 %) avec une altération de l'insight malgré la rémission.

Contrairement à Peralta et Cuesta (1998), pour qui la présence d'éléments psychotiques n'influence pas l'insight chez les patients bipolaires, Yen et al. ont trouvé que les patients bipolaires avec éléments psychotiques avaient un plus faible niveau d'insight en ce qui concerne la reconnaissance des symptômes et leur attribution à la maladie. Ils ont également noté que le fait d'avoir une courte durée d'évolution de la maladie prédisposait à une mauvaise conscience du trouble, tout comme le fait d'être du sexe masculin (mais cette dernière donnée reste controversée et mérite plus d'investigation).

Dans une autre étude sur 34 patients bipolaires en rémission, Yen et al. (2002) ont cherché à montrer si un lien existait entre l'insight et les fonctions neuropsychologiques. Ils ont utilisé la SAI-E pour évaluer le niveau d'insight, et plusieurs tests neuropsychologiques : le WCST, la WAIS-R (Wechsler Adult Intelligence Scale-Revisited), le WMR (Wechsler Memory Test), le TMT (Trail Making Test), le Continuous Memory Task, le Controlled Oral Word Association Task, le Visual Form Discrimination Test et enfin le Line Cancellation Test. Plus de 50 % des sujets avaient un bon score d'insight (supérieur à 16, pour un score maximum de 24 à la SAI-E); 35,3 % des patients avaient un score d'insight entre 9 et 16, et 14,7 % avaient un score inférieur à 9. Ils n'ont pas retrouvé de corrélation significative entre les scores d'insight et les résultats des tests neuropsychologiques contrairement à ce qui a pu être démontré chez les schizophrènes.

Pallanti et al. (1999) ont comparé l'insight de 57 patients bipolaires en rémission (25 de type I et 32 de type II); ils ont utilisé les trois premiers items généraux de la SUMD pour évaluer l'insight, ces items se rapportant à la conscience du trouble mental, à l'utilité du traitement et aux conséquences sociales de la maladie; ils leur ont également fait passer le Frankfurt Complaints Questionnaire (auto-évaluation des plaintes subjectives au sujet des troubles cognitifs) ainsi que la BPRS (Brief Psychiatric Rating Scale) évaluant la sévérité des symptômes. Ils ont trouvé globalement une altération de l'insight dans leur échantillon de patients, et plus précisément un moins bon score d'insight chez les bipolaires de type II par rapport aux bipolaires de type I (contrairement aux études plus récentes), notamment en ce qui concerne les conséquences sociales de la maladie. Même s'il semble y avoir une corrélation entre l'altération de l'insight et la sévérité des symptômes cliniques, celle-ci est loin d'être

linéaire. Ils ont également noté chez les bipolaires de type II un plus haut niveau de plainte subjective, en ce qui concerne la surcharge de stimulation.

Sturman et Sproule (2003) ont développé et validé une échelle d'insight spécifique aux troubles de l'humeur, la MDIS (Mood Disorders Insight Scale), qui est une adaptation de l'échelle d'insight de Birchwood plutôt utilisée chez les psychotiques (Birchwood et al., 1994). Ils ont testé leur échelle sur 101 patients, dont 38 à qui ils l'ont faite passer à deux reprises, 15 à qui ils l'ont faite passer trois fois et 1 patient quatre fois. Ils l'ont donc testée 172 fois dont 21 fois sur des patients hospitalisés et 151 fois sur des patients vus en ambulatoire. Parmi les patients de l'étude, ils ont retrouvé 47 sujets bipolaires de type I et 17 de type II, 15 patients présentant un épisode dépressif majeur, 12 schizoaffectifs et 10 non diagnostiqués. Ils ont retrouvé des scores d'insight élevés, avec une moyenne à 10,2 (pour un maximum à 12 atteint dans 57 cas). La moyenne de chaque sous-score était également élevée : 3,4 sur 4 pour la reconnaissance des symptômes ; 3,1 sur 4 pour l'attribution causale ; et 3,7 sur 4 pour l'acceptation de la nécessité d'un traitement. Ils ont noté une légère amélioration des scores d'insight pour les patients à qui ils faisaient passer l'échelle plusieurs fois, mais pas réellement significative. Ils n'ont pas retrouvé de différence significative de scores entre les différents groupes diagnostiques ; en revanche, ils ont noté un moins bon insight chez les patients hospitalisés, et chez ceux ayant des antécédents d'éléments psychotiques lors des épisodes thymiques ; les patients étant en cours d'épisode thymique avaient un moins bon score d'insight que les patients stabilisés, mais pas de façon significative. Ils n'ont pas trouvé non plus de corrélation entre l'insight et la sévérité des symptômes cliniques ; en revanche les patients maniaques ou hypomaniaques (échelle de Young) avaient des scores d'insight moins bons que les patients euthymiques ou dépressifs (échelle d'Hamilton).

Ghaemi et al. (2000) se sont intéressés à l'influence de l'insight sur l'évolution de la maladie bipolaire. Ils ont réalisé une étude prospective durant 4 mois sur 101 patients non hospitalisés (dont 37 bipolaires de type I, 8 bipolaires de type II, 34 dépressifs unipolaires sans éléments psychotiques, 13 patients atteints de troubles anxieux, 5 dépressifs unipolaires avec symptômes psychotiques associés et 3 schizoaffectifs). L'insight était évalué avec la SUMD, et l'évolution de la maladie avec la CGI (Clinical Global Impression) et la GAF (Global Assessment of Functioning), échelles qu'ils leur ont fait passer au début et à la fin des 4 mois de suivi. Ils ont retrouvé une nette altération de l'insight chez les bipolaires de type I, et chez les dépressifs unipolaires par rapport aux patients présentant des troubles anxieux. Ils n'ont pas réussi à établir de lien entre un mauvais insight de base et une mauvaise évolution de la maladie ; en revanche, ils ont noté que l'amélioration de l'insight correspondait à une bonne évolution, en particulier dans le trouble bipolaire de type I, sans pour autant établir de lien de causalité entre les deux ; ils ont également retrouvé une corrélation entre un manque d'amélioration de l'insight et une mauvaise évolution de la maladie, surtout chez les bipolaires de type I mais toujours sans établir de lien de causalité. Une des autocritiques évoquées est le fait que la CGI et la GAF ne sont peut-être pas assez sensibles par rapport aux changements cliniques, et les auteurs proposent d'utiliser dans les études futures des échelles plus spécifiques comme l'échelle de manie de Young ou l'échelle de dépression de Hamilton.

Serreti et al. (2002), dans une étude sur les caractéristiques cliniques et démographiques de 1832 patients atteints de troubles de l'humeur, ont également montré que les patients atteints de trouble bipolaire de type I étaient ceux qui avaient le plus mauvais insight par rapport aux patients atteints d'autres troubles de l'humeur.

Williams et al. (2002) ont étudié les facteurs associés à l'insight chez les patients atteints d'une pathologie mentale sévère non hospitalisés. Ils ont comparé l'insight de 25 patients schizophrènes et de 33 patients bipolaires en utilisant la SAI, et ont retrouvé des scores élevés révélant un bon insight dans les deux groupes, sans mettre en évidence de différence significative de score entre les deux pathologies. Ils ont noté que l'insight était négativement lié à la sévérité des symptômes (évalués avec la BPRS) et positivement lié à ce qu'ils nomment l'« *engulfment* », c'est-à-dire le degré à quel point une personne s'attribue le rôle du patient et reconnaît avoir besoin d'une aide médicale (Modified Engulfment Scale), d'où l'intérêt des interventions psychosociales renforçant l'insight en dédramatisant et déculpabilisant les patients sur le fait d'avoir recours à une aide médicamenteuse et psychologique.

Pini, Dell'Osso et Amador (2003) ont étudié la conscience du trouble chez 151 patients bipolaires de type I en fin d'hospitalisation, et ont cherché à montrer s'il existait un lien avec la comorbidité anxieuse. Ils ont utilisé la BPRS (pour évaluer la sévérité des symptômes), la GAF, l'HSCL-90 (Hopkins Symptom Checklist), et enfin la SUMD pour l'insight. Parmi les 151 patients bipolaires, 92 n'avaient pas de comorbidité anxieuse, 35 avaient un trouble panique et 24 avaient une phobie sociale ou des TOC (troubles obsessionnels compulsifs). Les auteurs ont retrouvé de meilleurs scores d'insight chez les patients ayant une comorbidité anxieuse autre qu'un trouble panique par rapport aux patients sans comorbidité anxieuse; en revanche, les patients présentant un trouble panique avaient une mauvaise conscience de leur trouble bipolaire. D'après leur étude, la présence d'une phobie sociale ou d'un TOC serait donc un facteur prédictif de bon insight chez les patients bipolaires et par conséquent un facteur diminuant le risque de rechutes maniaques et d'hospitalisations.

Enfin, plus récemment, Varga et al. (2006) ont étudié les relations entre les symptômes, les troubles neurocognitifs et l'insight chez les patients bipolaires de type I. Leur étude porte sur 37 sujets bipolaires de type I dont 19 sont en rémission totale, 5 en rémission partielle, 5 en phase maniaque, et 8 en dépression, qu'ils ont comparés à un groupe de 31 volontaires sains. Ils leur ont fait passer la GAF pour évaluer leur fonctionnement global, la BPRS et la CGI pour évaluer la sévérité des symptômes, et la SUMD pour évaluer leur insight; ils ont utilisé une batterie de tests neuropsychologiques évaluant les fonctions exécutives, l'attention, la mémoire, les fonctions psychomotrices et visuo-spatiales, et l'intelligence générale (test de QI). Selon leurs résultats, 29,8 % des bipolaires de leur échantillon avaient un insight intact alors que 70 % avaient une altération de l'insight à la SUMD, que ce soit pour la reconnaissance des symptômes ou pour l'attribution à la maladie. Mais le niveau d'insight était significativement supérieur chez les patients en rémission totale par rapport aux sujets symptomatiques : en effet, l'altération de l'insight avait une prévalence de 47 % pour les patients en rémission, alors qu'elle était de 97 % pour les patients symptomatiques. Les fonctions cognitives semblaient globalement toutes légèrement altérées chez les bipolaires, même chez ceux en rémission (mais moins que pendant les phases symptomatiques), par rapport aux sujets sains; en revanche ils n'ont pas noté d'altération du QI comparativement aux sujets sains. Leurs résultats ont montré qu'un meilleur insight était corrélé à un meilleur fonctionnement neurocognitif, et à un score de QI supérieur. Si l'altération de la reconnaissance des symptômes semble liée au degré de sévérité des signes cliniques et à l'altération des fonctions cognitives et notamment de la mémoire, il n'en est pas de même pour l'altération de l'attribution des symptômes à la maladie, qui semble plus liée aux fonctions visuo-spatiales et visuo-motrices en plus des symptômes thymiques et du trouble de la pensée.

## CONCLUSION

Le trouble bipolaire est une pathologie fréquente et grave par la sévérité et la fréquence des rechutes qu'il entraîne, mais également par ses conséquences sur la vie du patient et de ses proches. Des signes infracliniques persistent pendant la période de rémission, altérant la qualité de vie des sujets et nous laissant penser que « tout ne va pas si bien » malgré l'apparente euthymie. Le traitement préventif repose sur les traitements thymorégulateurs à prendre au long cours et sur des règles d'hygiène de vie qui sont parfois difficiles à accepter par les patients.

L'occurrence d'un trouble bipolaire peut se révéler traumatique pour la personne, non seulement à cause des manifestations cliniques mais également par les mesures de contrainte parfois utilisées lors des hospitalisations. Ceci pourrait conduire à des attitudes d'évitement : la personne évite de penser à certains aspects des événements en lien avec le trouble ou évite les structures de soins. De telles attitudes peuvent altérer ses capacités à reconnaître le trouble et à y faire face.

Le caractère souvent spectaculaire des symptômes lors des phases aiguës, les conséquences parfois dramatiques qui y sont associées, l'invalidité résultant d'une récupération symptomatique et fonctionnelle partielle peuvent induire des perturbations importantes de l'image de soi, de la relation à soi, des croyances personnelles en lien avec la santé, la sécurité et les perspectives d'avenir. Les manifestations cliniques du trouble et leurs conséquences conduisent la personne à des tentatives plus ou moins conscientes d'adaptation. Elle va se poser des questions sur ce qui lui arrive. En résulte généralement une théorie personnelle dont va dépendre la mise en place de stratégies de coping face aux problèmes qui sont posés. L'efficacité de ces stratégies modulera au fil des expériences les représentations individuelles et la manière de faire face au trouble bipolaire.

Et dans un tel contexte, la conscience de la maladie ou insight n'est pas une entité unitaire mais elle comprend plusieurs dimensions, comme la reconnaissance des symptômes, l'attribution de ces symptômes à la maladie et l'acceptation de la nécessité du traitement. D'autre part, bien que l'insight puisse être plus faible chez les patients ayant une symptomatologie sévère, son amélioration n'est pas forcément la règle lorsque les symptômes disparaissent. Pourtant l'insight est une entité variable dans le temps qui semble correspondre plus à un état qu'à un trait de personnalité ; ceci est particulièrement notable dans le trouble bipolaire, qui est une maladie caractérisée par l'alternance de phases symptomatiques et de phases dites intercritiques. Enfin, l'insight est associé à la compliance médicamenteuse et constitue un enjeu fondamental dans le pronostic. L'insight doit donc être une cible privilégiée dans la psychoéducation du trouble bipolaire.

### Références

- Amador, X. F., David, A. S., 1998, *Insight and psychosis*, New York, Oxford University Press.
- Amador, X. F., Flaum, M., Andreasen, N. C. et al., 1994, « Awareness of illness in schizophrenia and schizoaffective and mood disorders », *Arch Gen Psychiatry*, 51 (10) : 826-836.
- Amador, X. F., Strauss, D. H., Yale, S. A. et al., 1993, « Assessment of insight in psychosis », *American Journal Psychiatry*, 150 (6) : 873-879.
- Arduini, L., Kalyvoka, A., Stratta, P. et al., 2003, « Insight and neuropsychological function in patients with schizophrenia and bipolar disorder with psychotic features », *Can J Psychiatry*, 48 (5) : 338-341.

- Banayan, M., Papetti, F., Palazzolo, J. et al., 2007, « Conscience du trouble chez les sujets bipolaires euthymiques : étude transversale comparative réalisée sur 60 patients », *Annales Médico-Psychologiques*, 165 (4) : 247-253.
- Banayan, M., 2006, Conscience du trouble chez les sujets bipolaires euthymiques. Étude transversale réalisée sur 60 patients, Thèse de Médecine, Université de Nice-Sophia Antipolis.
- Birchwood, M., Smith, J., Drury, V. et al., 1994, « A self-report Insight Scale for psychosis : reliability, validity and sensitivity to change », *Acta Psychiatr Scand*, 89 (1) : 62-67.
- Bourgeois, M. L., 2005, « Qu'y a-t-il de psychotique dans la psychose maniacodépressive ? », *L'information Psychiatrique*, 81 : 875-882.
- Bourgeois, M. L., Koleck, M. et Roig-Morrier, R., 2002, « Mesure de la conscience du trouble chez 100 malades hospitalisés en psychiatrie », *Ann Med Psychol*, 160 : 444-450.
- Bourgeois, M. L., Haustgen, T., Géraud, M. et Jaïs, E., 2000, « La conscience du trouble en psychiatrie. Historique : les auteurs classiques », *Ann Med Psychol*, 158 (2) : 134-147.
- Cassidy, F., McEvoy, J. P., Yang, Y. K. et Wilson, W. H., 2001, « Insight is greater in mixed than in pure manic episodes of bipolar I disorder », *J Nerv Ment Dis*, 189 (6) : 398-399.
- David, A. S., 1990, « Insight and psychosis », *Br J Psychiatry*, 156 : 798-808.
- Ey, H., 1963, *La conscience*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Fédida, A., 1974, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Larousse.
- Francis, J. L. et Penn, D. L., 2001, « The relationship between insight and social skill in persons with severe mental illness », *J Nerv Ment Dis*, 189 (12) : 822-829.
- Ghaemi, S. N. et Rosenquist, K. J., 2004, « Is insight in mania state-dependent ? A meta-analysis », *J Nerv Ment Dis*, 192 (11) : 771-775.
- Ghaemi, S. N., Ko, J. Y. et Goodwin, F. K., 2002, « "Cade's disease" and beyond : misdiagnosis, antidepressant use, and a proposed definition for bipolar spectrum disorder », *Can J Psychiatry*, 47 (2) : 125-134.
- Ghaemi, S. N., Boiman, E. et Goodwin, F. K., 2000, « Insight and outcome in bipolar, unipolar, and anxiety disorders », *Compr Psychiatry*, 41 (3) : 167-171.
- Ghaemi, S. N., Sachs, G. S., Baldassano, C. F. et Truman, C. J., 1997, « Insight in seasonal affective disorder », *Compr Psychiatry*, 38 (6) : 345-348.
- Ghaemi, S. N., Stoll, A. L. et Pope, H. G. Jr., 1995, « Lack of insight in bipolar disorder. The acute manic episode », *J Nerv Ment Dis*, 183 (7) : 464-467.
- Ghaemi, S. N. et Pope, H. G. Jr., 1994, « Lack of insight in psychotic and affective disorders : a review of empirical studies », *Harv Rev Psychiatry*, 2 (1) : 22-33.
- Gokalsing, E., 2003, *Les troubles de la conscience de soi dans la schizophrénie*. Thèse de Sciences Médicales, Université Louis Pasteur, Strasbourg.
- Goodwin, F. K. et Jamison, K. R., 1990, *Manic-depressive illness*, New York, Oxford University Press.
- Hamilton, M., 1967, « Development of a rating scale for primary depressive illness », *Br J Soc Clin Psychol*, 6 (4) : 278-296.
- Hardy-Bayle, M. C., 1997, « Facteurs psychologiques et événements de vie chez les patients bipolaires. *Encéphale* », 23 Spec, 1 : 20-26.
- Jaspers, K., 1913, *Psychopathologie générale*, Paris, Alcan.
- Keck, P. E. Jr., McElroy, S. L., Strakowski, et al., 1997, « Compliance with maintenance treatment in bipolar disorder », *Psychopharmacol Bull*, 33 (1) : 87-91.
- Markova, I. S. et Berrios, G. E., 1995, « Insight in clinical psychiatry. A new model », *J Nerv Ment Dis*, 183 (12) : 743-751.
- Masson, M., Azorin, J. M. et Bourgeois, M.L., 2001, « La conscience de la maladie dans les troubles schizophréniques, schizo-affectifs, bipolaires et unipolaires de l'humeur : résultats d'une étude de 90 patients hospitalisés », *Ann Med Psychol*, 159 : 369-374.

- Michalakeas, A., Skoutas, C., Charalambous, A. et al., 1994, « Insight in schizophrenia and mood disorders and its relation to psychopathology », *Acta Psychiatr Scand*, 90 (1) : 46-49.
- Palazzolo, J., 2005, *Sur le fil du rasoir - Itinéraire d'un bipolaire*, Paris, Ellébore.
- Palazzolo, J., 2004, *Observance médicamenteuse et psychiatrie*, Paris, Elsevier.
- Palazzolo, J., 2003, *Informé le patient en psychiatrie - Rôle de chaque intervenant : entre légitimité et obligation*, Paris, Masson.
- Pallanti, S., Quercioli, L., Pazzagli, A. et al., 1999, « Awareness of illness and subjective experience of cognitive complaints in patients with bipolar I and bipolar II disorder », *Am J Psychiatry*, 156 (7) : 1094-1096.
- Peralta, V. et Cuesta, M. J., 1998, « Lack of insight in mood disorders », *J Affect Disord*, 49 (1) : 55-58.
- Pini, S., Dell'Osso, L., Amador, X. F. et al., 2003, « Awareness of illness in patients with bipolar I disorder with or without comorbid anxiety disorders », *Aust N Z J Psychiatry*, 37 (3) : 355-361.
- Pini, S., Cassano, G. B., Dell'Osso, L. et Amador, X. F., 2001, « Insight into illness in schizophrenia, schizoaffective disorder, and mood disorders with psychotic features », *Am J Psychiatry*, 158 (1) : 122-125.
- Polosan, M., Palazzolo, J. et Gallarda, T., 2006, *Vieillesse, trouble bipolaire et schizophrénie*, Paris, CNRS Éditions.
- Post, R. M., Rubinow, D. R. et Ballenger, J. C., 1986, « Conditioning and sensitisation in the longitudinal course of affective illness », *Br J Psychiatry*, 149 : 191-201.
- Schuepbach, D., Goetz, I., Boeker, H. et Hell, D., 2006, « Voluntary vs. involuntary hospital admission in acute mania of bipolar disorder : results from the Swiss sample of the EMBLEM study », *J Affect Disord*, 90 (1) : 57-61.
- Serretti, A., Mandelli, L., Lattuada, E. et al., 2002, « Clinical and demographic features of mood disorder subtypes », *Psychiatry Res*, 112 (3) : 195-210.
- Sturman, E. D. et Sproule, B.A., 2003, « Toward the development of a Mood Disorders Insight Scale : modification of Birchwood's Psychosis Insight Scale », *J Affect Disord*, 77 (1) : 21-30.
- Swanson, C. L. Jr., Freudenreich, O., McEvoy, J. P. et al., 1995, « Insight in schizophrenia and mania », *J Nerv Ment Dis*, 183 (12) : 752-755.
- Varga, M., Magnusson, A., Flekkoy, K. et al., 2006, « Insight, symptoms and neurocognition in bipolar I patients », *J Affect Disord*, 91 (1) : 1-9.
- Weiler, M. A., Fleisher, M. H. et McArthur-Campbell, D., 2000, « Insight and symptom change in schizophrenia and other disorders », *Schizophr Res*, 45 (1-2) : 29-36.
- White, R., Bebbington, P., Pearson, J. et al., 2000, « The social context of insight in schizophrenia », *Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol*, 35 (11) : 500-507.
- Widlöcher, D., 2002, « Conscience de soi, conscience des troubles et insight », *Ann Med Psychol*, 160 : 575-579.
- Williams, C. C. et Collins, A., 2002, « Factors associated with insight among outpatients with serious mental illness », *Psychiatr Serv*, 53 (1) : 96-98.
- Yen, C. F., Chen, C. S., Ko, C.H. et al., 2005, « Relationships between insight and medication adherence in outpatients with schizophrenia and bipolar disorder : prospective study », *Psychiatry Clin Neurosci*, 59 (4) : 403-409.
- Yen, C. F., Chen, C. S., Yeh, M. L. et al., 2004, « Correlates of insight among patients with bipolar I disorder in remission », *J Affect Disord*, 78 (1) : 57-60.
- Yen, C. F., Chen, C. S., Yeh, M. L. et al., 2003, « Changes of insight in manic episodes and influencing factors », *Compr Psychiatry*, 44 (5) : 404-408.
- Yen, C. F., Chung, L. C., Chen, C. S., 2002, « Insight and neuropsychological functions in bipolar outpatients in remission », *J Nerv Ment Dis*, 190 (10) : 713-715.

- Young, D. A., Zakzanis, K. K., Bailey, C. et al., 1998, « Further parameters of insight and neuropsychological deficit in schizophrenia and other chronic mental disease », *J Nerv Ment Dis*, 186 (1) : 44-50.
- Young, R. C., Biggs, J. T., Ziegler, V. E. et Meyer, D. A., 1978, « A rating scale for mania : reliability, validity and sensitivity », *Br J Psychiatry*, 133 : 429-435.

# 4

## Explorations (néo-)shamaniques en *terra incognita* de l'anthropologie

*Christian GHASARIAN*

L'intérêt de l'anthropologie pour les états de conscience modifiés n'est pas nouveau mais les recherches sur le sujet restent délicates. En effet, les comptes rendus des expériences des personnes impliquées ne s'opèrent pas sur des bases qui relèvent uniquement de l'observation : ils supposent l'adoption d'une posture intellectuellement ouverte de la part du chercheur pour ne pas déconsidérer *a priori* les autres et leurs récits. Sans cette posture, la recherche serait marquée par le jugement et l'ethnocentrisme. Le relativisme culturel en jeu dans l'appréhension anthropologique des différences est un principe unanimement accepté par les chercheurs qui se doivent de ne pas percevoir les modèles et pratiques autres sous le filtre de leur propre socialisation. C'est pourquoi la plupart des textes sur les croyances et expériences religieuses adoptent un ton plus ou moins neutre dans lequel le narrateur semble détaché de ce qu'il décrit et n'entre pas en matière sur la réalité présentée par ses interlocuteurs. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une marge entre le récit de l'anthropologue sur les vécus des autres et celui de sa possible implication dans leur réalité vécue. Conscients de ce décalage, la plupart des anthropologues choisissent – et on les comprend – de ne pas rendre compte de ce qui, lors de leurs recherches, n'entre pas dans le champ des conventions narratives de la discipline.

Quel lien peut-on réaliser entre la neutralité respectueuse attendue dans la narration anthropologique et l'implication dans les expériences des autres, qui peut être

politique, économique, sociale (avec l'adoption du chercheur par une famille ou une communauté par exemple) ou religieuse ? Si la participation aux premiers domaines peut perturber la fameuse « neutralité objective » du chercheur, l'entrée dans le domaine religieux est encore plus problématique dans la profession car il suppose une adhésion à des croyances ; une attitude incompatible avec une analyse froide de la situation étudiée. Dans *Les Règles de la méthode sociologique* (1894), Émile Durkheim affirmait notamment la nécessité pour le chercheur d'« appréhender les faits sociaux comme des choses », détaché de toute émotion afin de permettre cette neutralité analytique propre au registre scientifique. Cette perspective qui a longtemps été le credo des chercheurs en sciences humaine et sociale a été renforcée par la valorisation du fameux « regard éloigné » par Claude Lévi-Strauss (1983). Dans cette logique, moins le chercheur s'impliquait avec ses objets d'étude, plus il avait de chance de produire une « analyse objective » des faits sociaux. Bien que louable, cette démarche a depuis deux décennies été passablement remise en cause par les critiques post-modernes au sein des sciences sociales qui ont notamment pointé que les ethnologues n'étaient rien de plus que des « outils humains », sensibles et perméables aux vécus de ceux et celles qu'ils étudient. La séparation posée entre le « subjectif » et l'« objectif » a été remise en cause par une grande vague réflexive dans le champ anthropologique (Ghasarian, 2002b) et l'idée qu'un chercheur puisse mettre sa subjectivité entre parenthèses a été reléguée dans le champ de ce qu'on appelle désormais les « sciences » ou « approches positivistes », marquées par une naïveté conceptuelle, même si cette dernière est animée des meilleures intentions. On parle maintenant au mieux de « subjectivité objectivée » (Bourdieu, 1968).

Le témoignage que je propose ici s'inscrit dans cette volonté de compréhension et de validation de l'altérité à travers une implication assumée du chercheur dans son étude et son récit, dans le même temps qu'il s'efforce de se distancier de son objet pour en rendre compte avec recul. Il part du principe qu'une observation participante n'exclut pas la réflexivité du chercheur sur son vécu et dans son récit analytique. Le sujet traité est un terrain que j'effectue depuis une dizaine d'années dans le champ du New Age, plus précisément des néo-shamanismes développés dans cette mouvance. Des ethnographies multi-sites aux États-Unis et dans plusieurs pays d'Europe m'ont permis d'accumuler des informations sur ce que cherchent les personnes investies dans ces activités et les diverses expériences qu'elles peuvent avoir. Partant du principe qu'il faut prendre les investissements humains au sérieux et que seule l'immersion permet de s'approcher de l'expérience des personnes étudiées, j'ai participé à de nombreuses séances dites « shamaniques » mettant en jeu l'altération de la conscience et de la perception du corps. Sur la base de ces participations analytiques, je propose dans les lignes qui suivent de procéder à une anthropologie compréhensive de ces pratiques.

## L'ANTHROPOLOGUE ET LES EXPÉRIENCES « AUTRES »

Les systèmes de croyance ont fait l'objet d'investigations prononcées depuis les débuts de l'anthropologie comme discipline à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le domaine du shamanisme a principalement été investi par des chercheurs qui se sont efforcés d'y voir une pratique religieuse comme une autre, avec un système de logique particulièrement axé sur la prise en compte des mythologies et de la nature dans les rituels. Ce n'est que depuis les années 1960 qu'un certain nombre d'anthropologues se sont impliqués dans la compréhension de ces pratiques en participant à des rituels. Je ne

vais pas m'attarder ici sur les problématiques écrites de Carlos Castaneda (1968) mais, au-delà de la véracité (et plus probablement de la non-véracité) de ses récits, sa position marque un tournant dans la perspective anthropologique sur la relation du chercheur à son objet d'étude, en l'occurrence le surnaturel. Pour la première fois, un anthropologue prétendait avoir été initié par son sujet d'étude et il en tirait la légitimité de sa recherche. Une porte était dès lors ouverte pour les chercheurs à la recherche de significations meilleures et plus justes que celles obtenues par d'autres collègues, qualifiés d'« anthropologues de cabinet », à travers des questionnaires délivrés à des « informateurs » convoqués à leur bureau...

Il est vrai que « l'inspiration castanediennne » a eu des antécédents, avec le déterminant ouvrage de Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, publié en 1956, et dans lequel l'historien des religions s'est appliqué à donner au shamanisme des lettres de noblesse en l'envisageant comme une démarche spirituelle animée par la même logique mystique que d'autres traditions. Dès lors, un certain nombre d'anthropologues ont décidé de s'impliquer personnellement dans leurs recherches sur le shamanisme. L'anthropologue Michael Harner, spécialiste de la société Shuar en Amazonie, est ainsi un des premiers à relater ses expériences d'états de conscience altérés suite à des participations à des cérémonies dans lesquelles on boit de l'*ayahuasca*, une plante de la forêt amazonienne. Ce chercheur semble avoir été fortement touché par son expérience puisque quelques années après, il renonça à son poste d'universitaire reconnu et institutionnalisé pour créer la Foundation for Shamanic Studies, centre de formation à l'expérience shamanique telle qu'il l'a comprise, au nord de la Baie de San Francisco. Il a également écrit en 1982 un ouvrage de référence dans le domaine du néo-shamanisme, intitulé *The Way of the Shaman*. Selon lui, le regain d'intérêt pour le shamanisme de la part des Occidentaux constitue une résurgence assez révolutionnaire des « spiritualités ancestrales ».

Dans le cadre de mes recherches, j'ai participé à des sessions néo-shamaniques organisées par des personnes formées à son approche en Suisse et en Angleterre ainsi qu'à des sessions que Michael Harner a lui-même dirigées avec sa femme à San Francisco. De façon significative, lorsque j'ai abordé avec lui son travail d'anthropologue au passé, il m'a repris en me fixant droit dans les yeux et en me disant : « *I am still an anthropologist. But what I do now is "practical anthropology". My approach is empirical.* » Cette réponse témoigne d'un positionnement engagé de l'anthropologie à mener. Elle porte toutefois en elle une justification : celle d'un anthropologue conscient d'avoir perdu une certaine crédibilité auprès de la profession. Nous avons poursuivi notre conversation et Michael Harner m'a expliqué sa déception face à l'incompréhension et au rejet de ses pairs vis-à-vis de sa démarche, même s'il observait une plus grande ouverture d'esprit chez les chercheurs américains qu'euro péens. Il est vrai que mes collègues français spécialistes du shamanisme voient généralement d'un très mauvais œil son évolution vers des activités qu'ils ne définissent plus comme « anthropologiques ». Certains m'ont clairement affirmé qu'il avait quitté l'anthropologie pour « faire du business » et qu'il n'y avait dès lors plus de raisons pour l'inviter dans des colloques sur le shamanisme... Cette position, disons « officielle », déterminée et validée par les conventions de notre discipline, n'est pas académiquement contestable. Vouloir garder la « tête froide » en restant en retrait lors de l'étude d'un champ particulièrement sensible comme le shamanisme est une attitude tout à fait appropriée. Il n'en demeure pas moins qu'une certaine compréhension du sujet peut manquer si on s'en tient simplement à une distance analytique.

Le fait est que la plupart des textes anthropologiques sur le shamanisme traitent d'aspects concrets comme l'organisation sociale, les relations de pouvoir, les enjeux

économiques, les pratiques rituelles, etc., tandis que peu de recherches abordent ce qui se passe dans la conscience des personnes impliquées. Un certain nombre de concepts vagues comme ceux de « transe » et de « possession » ont été employés (Rouget, 1980) pour décrire ces états altérés, mais le font-ils vraiment ? La « transe » du shaman a en gros été décrite comme un « voyage » dans le « monde invisible des esprits ». Mais cette notion elle-même a été remise en cause par d'autres chercheurs considérant qu'elle ne permet pas d'opérer des analyses aussi concrètes que la performance rituelle, dont la dimension sociale est évidente (Hamayon, 1995). Ayant dit cela, les narrations anthropologiques décrivent les cérémonies employées, les personnes concernées, les symboles employés, les initiations des shamans et les types de savoirs qui sont les leurs. Le savoir anthropologique est ici fondé sur des observations et le récit de personnes sur leurs expériences dans ce que certains chercheurs appellent le « monde autre » (Perrin, 1995). L'expérience phénoménologique se réduit ainsi à des mots (« transe », « voyage », « vision », etc.) sur lesquels le lecteur peut projeter plus ou moins ce qu'il veut. Dans ce contexte scientifiquement discutable, il est à mon sens légitime de se demander s'il est vraiment pertinent de disqualifier les tentatives de compréhension empiriques comme « trop impliquées » et, du coup, « non objectives ».

C'est avec l'intention de comprendre ce qui se passe chez les personnes impliquées dans les activités néo-shamaniques que, comme je l'ai évoqué plus haut, j'ai participé à des sessions organisées par divers enseignant(e)s autour du thème du shamanisme. Ces stages ou *workshops* ont duré de 2 à 5 jours et comprenaient entre 20 et 40 personnes en moyenne. La plus grande session à laquelle il m'a été donné de participer, fut celle de Michael Harner (renommée oblige) à San Francisco en 2005, qui a impliqué plus d'une centaine de personnes. Ces sessions, qui comprenaient des explications sur le shamanisme et des exercices (psychiques, physiques, respiratoires), ont été de deux ordres : celles proposées par Michael Harner et les enseignant(e)s formé(e)s à son approche, et celles proposées par un enseignant inspiré par ses propres expériences shamaniques dans la forêt amazonienne et au Pérou. Les deux approches ont des points communs dans la mesure où elles mettent en jeu des altérations de la conscience en vue d'un développement spirituel. Toutefois, pour déclencher ces états, les premières font appel au tambour et les secondes à des plantes dites *enseignantes*. Dans les lignes qui suivent, je vais présenter les deux types d'expériences possibles avec ces différents médiums.

## SUPPORTS RYTHMIQUES DES « VOYAGES »

Voyons tout d'abord les *shamanic workshops* organisés par la *Foundation for Shamanic Studies* de Michael Harner, qui constitue une référence incontournable en matière de néo-shamanisme. Bien que, comme je l'ai évoqué plus haut, cet anthropologue ait eu ses propres expériences révélatrices (redondance) avec l'ayahuasca (1972), c'est avec le tambour qu'il propose aux personnes motivées d'entrer dans des états de conscience altérés ; ce qu'il a défini comme des *Shamanic States of Consciousness* (SSC). Il considère le support rythmique comme la principale technique pour changer d'état de conscience dans les rituels shamaniques à travers le monde. Selon lui, le tambour focalise la conscience et évite qu'elle se perde durant le *voyage*. En produisant un rythme particulier, il est possible de passer au SSC, caractérisé par un état de créativité et d'expérience mystique. Ses enseignements étant dispensés dans les pays dont la juridiction interdit l'usage des plantes shamaniques (*ayahuasca*,

*peyotl*, *san pedro*, etc.), le recours au seul et unique tambour pour le type d'activité qu'il propose évite d'entrer dans le collimateur de la justice. Michael Harner considère par ailleurs que le tambour permet de faire ce que font les plantes. Le tambour shamanique utilisé est circulaire, plat et frappé avec un bâton, à l'image du tambour sibérien. Le rythme employé pour accéder à l'état de conscience shamanique est continu (environ 3 à 4 battements par seconde), tandis que le rappel et la fin du *voyage* impliquent deux autres types de battements (j'y reviendrai plus loin).

Avant de décrire dans une séance shamanique selon le modèle de Michael Harner, je voudrais revenir sur les principes de son approche. Dans de nombreux shamanismes à travers le monde, la réalité est tripartite avec : le *monde inférieur*, le *monde moyen* et le *monde supérieur*. Ces trois mondes mettent en jeu différents esprits, sans lesquels les activités shamaniques perdraient leur principal référent. Cette notion classique des trois mondes est reprise par Michael Harner. Dans sa compréhension des choses, le monde d'action des humains est le *monde moyen*, un monde défini comme ayant une *réalité ordinaire et non ordinaire* et dans lequel existent aussi des entités qui peuvent être malveillantes et/ou qui ont auparavant connu une existence terrestre. La Foundation évite de faire voyager les adeptes dans ce monde car il est complexe et relativement imprévisible. Les deux mondes envisagés comme relevant seulement de la réalité spirituelle et qui font principalement l'objet du *voyage* (*shamanic journey*) proposé par l'approche de Michael Harner sont les *mondes inférieur et supérieur* : le premier met la personne en contact avec des esprits animaux, protecteurs et sources de pouvoir pour les humains qui entrent en contact avec eux, tandis que le second est habité par d'autres types d'entités, prêtes à instruire et aider les humains. Les enseignants de cette approche néo-shamanique affirment d'ailleurs que les « vrais » enseignants sont dans le monde des esprits (désignés comme gardiens, tutélaires, etc.).

L'approche shamanique proposée par Michael Harner se veut être une appréhension de *l'essence du shamanisme* (*core shamanism*). Les adeptes sont donc invités à mettre en œuvre des *techniques* présentées comme éprouvées pour faire des expériences shamaniques afin d'apprendre des choses sur soi et de donner du sens au monde et à sa vie. Le principe est explicitement non pas de devenir shaman en week-end, mais de « faire voyager » la conscience pour entrer en contact avec des *esprits*, *forces* ou *entités* conçues comme porteuses de savoir dont elles peuvent faire bénéficier les humains qui arrivent à entrer en contact avec elles. Ces *esprits* des *mondes inférieur et supérieur* sont envisagés comme *compatissants* envers les humains vivant dans le monde moyen « Tout ce que les esprits veulent, c'est que vous sachiez qui vous êtes » et avec lesquels ils s'expriment par métaphore. Comme je l'ai expliqué, le contact s'établit dans ce qui est présenté comme un état de conscience altéré, pendant lequel la personne est allongée sur le sol et à l'écoute des percussions rythmiques. Il lui est conseillé de ne pas avoir d'attentes, mais d'être simplement présente à elle-même en visualisant un lieu, point de départ de son *voyage*. Ce dernier est présenté comme un élargissement (qui peut être visuel ou de l'ordre du ressenti) du champ de conscience.

Pour un *voyage* dans le *monde inférieur*, le principe est d'avoir une *intention* de départ. Dans les premières séances, les instructeurs invitent généralement les participant(e)s à aller chercher leur *animal de pouvoir* (c'est-à-dire qui est porteur de force, ou plus précisément qui peut révéler la force cachée – mais bénéfique – de la personne) et lui demander de leur montrer son monde. Cette intention ne doit pas être accompagnée d'attentes « Laissez-vous surprendre ». Il est expliqué que s'il n'y a pas d'*intention claire*, la conscience va simplement flotter dans le *monde moyen*

« C'est votre intention qui vous propulse du monde moyen au monde inférieur ». La visualisation doit porter sur un lieu connu de la personne qui puisse l'inviter à effectuer une *descente*. Ce lieu (qualifié d'*axis mundi*) peut être un étang, un trou dans la terre au pied d'un arbre, un bassin naturel, une crevasse, etc. La personne partante pour le *voyage shamanique* doit se présenter mentalement devant ce lieu et attendre, au son du tambour battu par l'instructeur, que sa conscience se trouve en quelque sorte emportée dans une chute qu'elle observe se dérouler. Cette chute commence en principe par un trou noir ou un tunnel, ce qui signifie qu'un changement de conscience s'opère, jusqu'à ce que des perspectives se dessinent et que des formes vivantes apparaissent. Celles-ci vont être des animaux avec lesquels la personne va entrer dans une communication non verbale. Un aigle peut ainsi apparaître et transporter la personne dans des paysages naturels (le plus souvent), urbains ou cosmiques, la laisser dans un lieu où un autre animal (un loup, un ours, un éléphant, un lapin, etc.) lui apprendra quelque chose. Durant ce *voyage*, qui comprend un enchaînement d'épisodes, la personne peut fortement ressentir des émotions liées à l'apprentissage et aux compréhensions en jeu. Pour bien profiter de la conscience de l'animal, la personne peut s'identifier à lui ; elle peut aussi le danser (sans que cela ne relève de l'imitation).

Le *voyage* dans le *monde supérieur* se fait dans les mêmes conditions, les battements de tambour étant les mêmes, mais la destination et les rencontres d'entités sont différentes. Ce monde est présenté comme « un monde d'amour et de compassion, sans aucun danger ». Cette fois, le lieu de départ à visualiser est censé favoriser l'ascension. Cet *axis mundi* peut être la cime d'un arbre auquel on grimpe, une échelle sans fin que l'on monte, une fumée que l'on suit dans les airs, un arc-en-ciel, etc. Les *esprits* sont ici des formes généralement anthropomorphes qui enseignent avec bienveillance. Ces entités sont envisagées comme révélant des informations pour le développement de la personne qui les contacte. Le *voyage* peut être motivé par une question telle que « Comment puis-je dépasser mes peurs ? » ou une recherche de thérapie pour un problème personnel ou non. Comme pour le *voyage* dans le *monde inférieur*, après environ une dizaine de minutes, le signal du retour de la conscience dans la salle est donné par l'instructeur ou la personne qui dirige la séance. Le tambour s'arrête soudainement. Quatre séquences de sept battements bien marqués signifient que le *voyage* doit prendre fin, puis un rythme plus rapide accompagne le retour qui doit idéalement s'effectuer en repassant rapidement par les mêmes lieux qu'à l'aller. Le rythme sonore s'arrête ensuite et la personne reprend conscience de son corps allongé et du lieu physique où elle se trouve en cercle avec les autres *voyageurs*.

À la fin de ce moment vient en général celui du partage, durant lequel il est demandé aux personnes qui le souhaitent de raconter ce qui s'est passé pour elles. Durant toutes les séances auxquelles j'ai participé, j'ai pu constater que seule une infime minorité de personnes (de l'ordre de 5 à 10 %) annoncent que rien ne s'est passé pour elles. Les autres relatent toujours avec précision leur *voyage*, les rencontres qu'elles ont faites, les émotions qu'elles ont eues, etc. Les façons de relater l'expérience diffèrent selon l'intensité du vécu des personnes et leur état émotionnel général. Certaines racontent leur *voyage* avec distance, humour et recul, d'autres le font en pleurs. Dans les deux cas néanmoins, l'expérience est considérée comme *enseignante* de quelque chose. Des expériences étonnantes peuvent ainsi être décrites. J'en retiens une ici entendue dans une session. Un homme expliquait avoir aperçu au loin, dans son périple et ses diverses rencontres avec des animaux, une femme du groupe de travail shamanique sur le dos d'un éléphant. Les autres partici-

pant(e)s relatèrent tour à tour après lui leurs expériences, jusqu'au moment où ce fut le tour d'une femme. Celles-ci évoqua ses rencontres et communications avec des animaux, et à un moment, sa décision de monter sur le dos d'un éléphant à l'invitation de ce dernier. Son récit se poursuivait tranquillement lorsque l'homme qui avait auparavant évoqué avoir vu une femme sur le dos d'un éléphant intervint pour dire qu'il avait dès lors la clé de sa vision... D'une façon significative, les récits sont écoutés avec respect par l'instructeur et les participant(e)s aux sessions; l'expérience vécue, par les un(e)s, même si elle leur est propre, permettant de donner du sens à celles des autres. Il est recommandé à chacun(e) de ne pas se juger dans son expérience (ou absence d'expérience évidente) « Chaque voyage est parfait pour celui qui l'accomplit ».

Le principe des *techniques shamaniques* développées par Michael Harner est que les expériences vécues lors de ces *voyages* peuvent être reproduites à volonté chez soi avec l'accompagnement sonore approprié pour trouver des réponses à des interrogations personnelles. Cet accompagnement peut être réalisé en frappant son propre tambour ou avec un enregistrement des percussions rythmiques sur un CD de la Foundation for Shamanic Studies. Fort(e)s de l'expérience acquise durant la session d'apprentissage, les participant(e)s sont encouragé(e)s à pratiquer et faire le *voyage* seul(e)s et à poser des questions existentielles précises aux entités rencontrées. Celles du *monde inférieur* sont plutôt associées à l'idée de procurer de la force et celles du *monde supérieur* à l'idée de fournir des informations. Il arrive également que, du jour au lendemain, des personnes qui ont l'habitude de procéder au *voyage shamanique* n'y parviennent plus. Des récits m'ont été ainsi rapportés d'habitué(e)s qui ont été incapables de voyager pendant plusieurs mois ou plusieurs années, jusqu'au moment, indépendant de leur volonté, où cela a été à nouveau possible. Les personnes qui m'ont relaté ce fait l'ont analysé en termes d'acceptation de ce qui est. Ce faisant, elles se placent dans une attitude de réception de ce qui leur est accessible; les expériences ou l'absence d'expérience étant considérées comme relevant de forces qui les dépassent.

La conception de l'existence d'entités dans un monde invisible est tout à fait commune dans de très nombreuses sociétés à travers le monde. Les sociétés dites « shamaniques » fondent tout particulièrement leur système d'appréhension de la réalité et du monde naturel selon ce principe de l'existence d'*esprits* avec lesquels il est possible d'entrer en communication, que leurs formes soient humaines, animales, végétales ou autres. Dans une conception très différente de la philosophie moderne rationaliste, la nature est ici envisagée dans un continuum avec la culture. Comme nous le voyons, la notion d'*esprit* est également une condition *sine qua non* dans les pratiques néo-shamaniques proposées par Michael Harner, où la personne qui expérimente un *voyage* incorpore l'idée d'une présence d'entités invisibles. Une différence fondamentale entre les shamanismes dit « traditionnels » et les néo-shamanismes est toutefois que dans les premiers, les esprits sont plus souvent malveillants et il faut que le shaman lutte avec ceux-ci dans le monde invisible pour les neutraliser ou s'en faire des alliés, alors que dans les néo-shamanismes, les esprits sont d'abord considérés comme bienveillants et prêts à aider les humains qui entrent en contact avec eux. Perçus comme extérieurs à soi, ces *esprits* sont en même temps tout à fait intimes. Une autre différence majeure réside dans le fait que dans les shamanismes « traditionnels », ce sont des spécialistes – les shamans – qui sont censés être initiés pour entrer en contact avec les esprits pour le bien de la communauté (guérison, propitiation pour la chasse, oracle, etc.), alors que dans les néo-shamanismes,

chacun(e) est considéré(e) comme ayant le potentiel d'établir ce contact et d'en tirer profit.

## SUPPORTS VÉGÉTAUX POUR L'INTROSPECTION

La seconde forme de néo-shamanismes que je vais maintenant brièvement présenter ici fait usage non plus d'un tambour mais d'une plante dite *enseignante* et ne met pas les *esprits* au cœur de l'activité engagée. Il existe une abondante littérature anthropologique sur les usages traditionnels du *peyotl* au Mexique, de l'*ayahuasca* en Amazonie, du *san pedro* au Pérou, de l'*iboga* au Gabon, de l'*amanite tue-mouche* en Sibérie, et de bien d'autres plantes considérées comme pouvant susciter des modifications de la conscience et, de ce fait, utilisées lors des cérémonies shamaniques. L'usage néo-shamanique de ces substances psychotropes, quelles que soient les personnes en charge des sessions, se rapporte au développement de soi. C'est pourquoi il est approprié de classer ces pratiques dans la mouvance New Age et ses divers modèles de spiritualités (Ghasarian, 2002a). Les personnes investies dans ces pratiques sont engagées dans une recherche d'expériences corporelles et psychiques pour obtenir des réponses existentielles fondamentales et pour un mieux-être immédiat. Toujours sur la base de mes enquêtes de terrain, je présente ici les circonstances dans lesquelles ces expériences peuvent avoir lieu et comment les personnes qui les ont faites les interprètent et en tirent des leçons.

Comme dans les shamanismes « traditionnels », la prise de plantes psychotropes dans le cadre néo-shamanique s'opère durant la nuit. La personne en charge est le plus souvent un(e) Occidental(e) qui a connu une initiation auprès de shamans. Ce décalage culturel n'exclut pas une certaine ritualisation et sacralisation dans l'acte de prendre la plante par les participant(e)s de sessions, qui sont de façon significative appelées *cérémonies*. Je m'en tiendrai ici à la description de *cérémonies san pedro* (du nom de la plante utilisée) auxquelles j'ai participé en Europe, organisées par un homme ayant un parcours spirituel et initiatique diversifié et organisant des sessions de développement de soi. Dans son cadre d'action, certaines personnes souhaitant participer aux cérémonies ne le peuvent s'il estime qu'elles ne sont pas psychiquement prêtes ou émotionnellement stables pour les expériences possibles. Ces moments mettent en jeu des personnes qui sont en recherches spirituelles et qui appréhendent la plante (*Trichocereus pachanoi*) avec beaucoup de respect car elles l'envisagent comme une intime complice. Certaines participent à sa préparation et sa cuisson avant la cérémonie nocturne, avec l'idée que c'est déjà une façon d'entrer en relation avec l'essence de la plante. Lorsque la cérémonie commence, chacun(e) s'est préparé(e) pour ce qui va se passer en lui (ou en elle). La boisson est versée par le responsable dans chaque verre des participant(e)s qui la boivent lentement et avec sérénité avant de s'allonger. Vient ensuite le temps de l'attente, une attente de l'inconnu car personne ne peut prévoir ce qui va arriver. Durant la cérémonie, qui va durer jusqu'au petit matin, le responsable revient quelque fois vers certain(e)s participant(e)s pour leur proposer de reprendre un peu de la décoction.

Contrairement au *voyage shamanique* selon l'approche de Michael Harner qui peut être accompli à n'importe quel moment, la cérémonie avec une plante a lieu, comme je l'ai dit, la nuit, moment considéré plus propice à une amplification de la conscience. Dans les deux types de pratique néanmoins, les participant(e)s ne peuvent prévoir ce qui va se passer. L'attitude considérée comme appropriée à adopter est celle du *lâcher prise* ; une présence à soi-même sans attentes particulières.

Avant le début de la cérémonie, le responsable prévient d'ailleurs que certain(e)s participant(e)s auront peut-être le sentiment de ne rien ressentir. Il rappelle toutefois que le cactus est traditionnellement envisagé comme une *plante médicinale* qui apporte de toute façon des bienfaits corporels, quel que soit le ressenti conscient. Pour poursuivre la comparaison avec l'usage des tambours, il n'est pas tant question dans ces cérémonies de *voyager* que d'entrer profondément en soi ; la plante étant envisagée comme favorisant cette introspection.

Peu après avoir bu la substance, la majorité des participant(e)s commencent en principe à ressentir des phénomènes inhabituels dans leur conscience qui s'altère. Les expériences corporelles ne sont pas systématiques mais, lorsqu'elles se produisent, elles peuvent être très fortes et incontrôlables. Apparaissent par exemple des secousses dans l'abdomen, des sensations de rechargement énergétique en haut des cuisses, dans le torse, dans la tête, etc. Certain(e)s vont faire des mouvements corporels de façon presque automatique (cercles continus avec les bras ou le torse, danse, etc.), en ayant le sentiment que ces mouvements sortent de zones profondes de leur être, comme s'ils révélaient des aspects cachés de la personne, et qu'on ne peut contrôler mais qu'on doit simplement laisser s'exprimer. Certain(e)s peuvent aussi avoir des nausées après avoir bu du *san pedro* et le vomir en partie dans des bassines préparées à cet effet. Bien que les sensations corporelles représentent la plupart du temps quelque chose de tout à fait nouveau et inattendu pour les personnes qui les ont, je ne m'attarde pas ici sur celles-ci mais plutôt sur l'action de la plante sur la conscience.

Comme les expériences corporelles mais plus encore, les expériences psychiques diffèrent selon les personnes. Certaines ont la sensation d'avoir des visions révélatrices. Ces dernières peuvent mettre en jeu des images, comme un scénario qui se déroule devant leurs yeux, qu'ils soient ouverts ou fermés. Une personne pourra ainsi voir des entités ou des objets qui communiquent avec elle ; une autre peut voir des personnes ou des objets qui l'informent sur quelque chose qui la préoccupe consciemment, ou sur un aspect qui lui semble loin de ses préoccupations (*idem*). Une personne récemment devenue végétarienne pourra ainsi avoir la vision d'un cercle d'animaux venir à tour de rôle la remercier de ne plus cuisiner de viande. L'expérience peut aussi ne pas relever de la vision d'images particulières mais de la perception des choses. Une personne pourra ainsi communiquer avec son mari défunt qu'elle sentira à ses côtés toute la nuit durant et avoir ensuite le sentiment d'avoir retrouvé une paix qui lui manquait. Une autre pourra voir un filtre d'atomes constituer, sous une forme vibratoire, la réalité du monde physique qui l'entoure. Une autre pourra s'émerveiller en constatant des auras de lumières autour des plantes et des arbres dans la nuit. Une autre restera figée en regardant un ciel plein d'étoiles, de constellations et d'étoiles filantes, avec des couleurs d'une intensité et d'une profondeur jamais perçues auparavant. Une autre va ressentir qu'elle reçoit des informations sur la façon d'agir dans telle ou telle situation ou de réorienter sa vie, etc.

Toutes ces expériences sont vécues dans un état de conscience modifié dans lequel la conscience reste présente. Personne n'a le sentiment d'avoir des hallucinations mais plutôt des *visions*, des *insights* et une *perception amplifiée*. Tous les récits concordent pour décrire comme un dédoublement de la conscience : une moitié qui fait face à l'inconnu et reçoit de l'information, et une autre qui observe avec émerveillement cela se produire sans pouvoir parfois rien faire d'autre que d'en rire ou d'en pleurer. Mes observations et suivis de personnes qui ont ces expériences me permettent d'affirmer qu'elles sont vécues de façon beaucoup plus intense que celles

en jeu dans l'approche rythmique de Michael Harner. Les expériences favorisées par les substances végétales psychotropes semblent par ailleurs beaucoup plus percuter les personnes qui les vivent que les *voyages* évoqués plus haut. Elles sont généralement traitées le lendemain matin dans un échange avec le responsable de la cérémonie qui aide les personnes (qui le souhaitent) à leur donner du sens. Le plus souvent, il les amène à découvrir par elles-mêmes les messages en jeu dans ces expériences. Des réorientations existentielles majeures (ruptures sentimentales, changements professionnels, déménagements de lieu de vie, etc.) peuvent être consécutives aux révélations obtenues durant ces *cérémonies*.

Un fait important relatif à l'usage de plantes psychotropes lors des sessions néo-shamaniques est que toutes les personnes impliquées n'ont pas le sentiment de prendre une « drogue ». La très grande majorité des participant(e)s n'ont d'ailleurs pas la moindre expérience dans ce domaine (cannabis ou autre). C'est pourquoi il est à mon sens tout à fait erroné de concevoir ces pratiques comme relevant de « la culture de la drogue », comme certains anthropologues l'affirment (Hamayon, 2003). Les personnes qui entrent par le biais de ces substances dans un état de conscience autre ne le font pas dans une logique de divertissement ou d'oubli de la réalité mais bien dans une logique de développement de soi. Les expériences peuvent parfois être physiquement et psychiquement douloureuses (nausées, maux de dos, maux de tête, muscles tendus, souffrance intérieure face à des expériences et éventuellement des compréhensions pénibles, etc.). Elles n'en demeurent pas moins instructives pour les personnes concernées qui sont prêtes à les renouveler dans une logique d'apprentissage continu. Aucune dépendance ou accoutumance n'est par ailleurs en jeu dans la prise de ces substances dans le contexte néo-shamanique. Le terme *travail*, employé pour désigner une participation à une *cérémonie san pedro*, est à ce sujet significatif de l'état d'esprit dans lequel elle est abordée. Dans le même temps, le responsable rappelle systématiquement aux participant(e)s que la plante n'est pas nécessaire pour éveiller la conscience. Il ne prend ainsi plus la boisson démontrant ainsi la relativité de la plante dès lors considérée que comme une aide temporaire, jamais indispensable, une position qui relativise passablement l'importance de la plante qui n'est du coup considérée que comme une aide temporaire, jamais indispensable. Les cérémonies *san pedro* avec l'enseignant spirituel évoqué ici sont d'ailleurs occasionnelles et ne rassemblent pas toujours les mêmes personnes ; celles-ci décidant d'y participer ou non selon la pertinence qu'elles donnent à ce travail au moment de leur vie où il a lieu.

## À LA RECHERCHE DU SENS...

Comme nous l'avons vu, l'approche de Michael Harner avec les tambours en vue du *voyage shamanique* met en jeu des *esprits* avec lesquels une communication est recherchée. Ces derniers entrent ainsi dans le monde de signification des pratiquants qui font l'effort de les contacter, avec une technique appropriée. La seconde approche avec les plantes peut elle aussi faire référence à des *esprits*, mais cela n'est ni systématique ni nécessaire. Les personnes impliquées envisagent plutôt les expériences qu'elles connaissent comme des révélations intérieures. La source du savoir développé est donc considérée comme extérieure à soi dans un cas et comme intérieure dans l'autre. Cette distinction fondamentale montre la diversité des néo-shamanismes. De façon significative, si l'approche de Michael Harner assume le terme « shamanisme », la seconde, telle qu'elle est développée par le responsable présenté

ici, fait plus référence à la *spiritualité* et au *travail sur soi*. Dans sa compréhension des choses, si des *esprits* apparaissent dans la conscience d'une personne durant une cérémonie, ce sont des créations et projections intérieures qui se manifestent sous cette forme pour faire sens de choses profondes pour elle. En revanche, Michael Harner, qui a fondé son approche sur les conceptions shamaniques traditionnelles, considère que les *esprits* sont bel et bien présents dans une *autre dimension* pour favoriser le développement de chacun(e). Lors d'une discussion que nous avons eue récemment à propos de savoir s'il y avait vraiment des *esprits* dans d'autres dimensions ou si ceux-ci n'étaient qu'une invention imaginaire, il me dit qu'il considérerait l'idée d'avoir les réponses en soi comme l'expression d'une certaine suffisance des humains envers leurs capacités.

Cette divergence de fond sur l'existence ou non d'*esprits* n'empêche pas les deux approches néo-shamaniques évoquées ici d'avoir un objectif commun : le développement spirituel de la personne. Une autre distinction entre les deux approches réside néanmoins dans le fait qu'avec l'usage du tambour, la personne s'engage dans un acte volontaire (avec une *intention*) visant à changer d'état de conscience. Elle peut stopper à volonté l'état atteint, alors que l'usage de la plante, bien que lui aussi fondé au départ sur un acte volontaire, « emporte » en quelque sorte la personne qui ne peut véritablement interrompre l'état dans lequel elle se trouve. Celle-ci peut tout au plus l'observer avec une relative distance psychique.

Un autre point important sur lequel il me semble utile de revenir est que la recherche d'expériences – et éventuellement de révélations – directes est fondamentale dans les deux approches décrites et veut explicitement primer sur la foi. La notion d'expérience remplace d'ailleurs la notion de « transe », inexistante dans les néo-shamanismes. Les instructeurs insistent d'ailleurs sur le fait qu'ils ne veulent pas donner trop de réponses aux questions qui leur sont posées sur ce à quoi les participant(e)s doivent s'attendre. Cela constituerait en effet selon eux un acte autoritaire qui ne laisserait pas aux personnes impliquées la possibilité d'interpréter et donc de tirer le bénéfice de leurs expériences par elles-mêmes ; cela inscrirait le shamanisme dans une logique dogmatique fondée sur la croyance en principes posés par d'autres. Comme je l'ai déjà évoqué, chaque expérience est considérée comme spécifique à chacun(e), avec l'idée que la réalité de cette expérience doit s'imposer naturellement « Tout ce que vous vivez par vous-même est réel ». Cette conception explique l'attitude d'ouverture attendue avant le *voyage* et l'introspection néo-shamaniques « Laissez le cerveau gauche en suspens ».

Confrontés à la question de savoir si ce qui se passe dans la conscience ne relève pas tout simplement de l'imagination, les enseignants répondent qu'il est normal de penser au début que les expériences ne relèvent que de l'imagination et qu'il appartient à chacun de décider en fonction de son expérience « Comme dans tout travail shamanique, si vous pensez que ce n'est qu'un jeu, alors c'est un jeu et vous aurez une réponse dans cette optique. Si vous pensez que c'est réel, alors cela l'est ». Ils insistent aussi sur le fait de ne pas diriger l'expérience mais de la laisser se produire. Reprenant la dichotomie castanédienne *réalité ordinaire/réalité non ordinaire*, envisagée comme utile pour les Occidentaux, ils expliquent que les deux réalités sont réelles mais juste différentes ; la *réalité non ordinaire* étant une dimension hors de l'espace/temps connu, où les choses se sont déjà passées et vont se passer. Pour les enseignants de l'approche Harner notamment, dans cette *dimension de conscience non ordinaire* (les *mondes supérieur et inférieur*), la souffrance est absente et des thérapies sont possibles.

Au terme de cet article volontairement plus descriptif qu'analytique, je voudrais revenir sur les deux démarches méthodologiques possibles des chercheurs qui étudient les pratiques shamaniques et/ou néo-shamaniques. Ces deux démarches se rapportent à la question qui est de savoir jusqu'où peut aller la participation compréhensive du chercheur, notamment lorsque des substances végétales psychotropes sont en jeu. Précisément : le chercheur doit-il ou non prendre lui-même les substances dont il cherche à analyser l'effet sur les autres et, si oui, dans quelles circonstances ? Avec qui et avec quelle préparation personnelle ? Sur ce point, il faut admettre que les chercheurs américains hésitent moins à franchir le pas empirique que les chercheurs européens, hormis quelques exceptions comme Jérémy Narby (1996). Des chercheurs comme Richard Schultes (1993), Furst (1976), Wasson (1968), Sharon (1978), Fernandez (1972), Harner (1972), Reichel-Dolmatoff (1973), Metzger (1999), Luna et White (2000), pour n'en citer que quelques-uns, ont courageusement évoqué leurs propres expériences comme un aspect utile et pertinent de leurs analyses. C'est également le cas des auteurs impliqués dans le livre de Michael Harner, publié en 1973, sur la relation entre shamanismes et hallucinogènes, qui ont fait eux-mêmes l'expérience de la substance psychotrope dans le cadre de cérémonies indigènes, et dont les récits relatent des expériences profondes d'une « autre réalité ». Plus récemment, deux chercheurs, Merete Jakobsen (1999) et Robert Wallis (2003), ont également assumé avoir étudié les réappropriations occidentales des pratiques shamaniques traditionnelles en s'impliquant dans leurs enquêtes.

Bien que je n'aie pas jugé opportun de relater ici mes propres expériences lors de mes observations-participantes des activités néo-shamaniques, je peux toutefois affirmer qu'elles m'ont permis de donner sens aux expériences des autres et de me faire entrer en quelque sorte dans leur « univers d'intersubjectivité » (au sens phénoménologique). Comme ceux et celles dont j'étudiais les activités, ces expériences furent pour moi aussi fortes et enrichissantes qu'inattendues (mais l'anthropologie est parfois pleine de surprises...). Le sens des normes disciplinaires a amené un de mes collègues et amis proches à qui je confiais ces expériences à me conseiller de ne pas les évoquer dans le milieu académique. Conseil bien intentionné mais qui témoigne de la situation quelque peu limitative dans laquelle les anthropologues du shamanisme ou des pratiques mettant en jeu des états de conscience altérés se trouvent. J'ai effectivement pu constater que les anthropologues qui ont eu des expériences de modification de la conscience ne parlent pas ou très peu de celles-ci dans des espaces officiels mais le font seulement en privé, la plupart assumant d'ailleurs ce fait. Il est vrai que les risques en matière de crédibilité académique d'un trop grand investissement – voire d'un investissement tout court – dans ce domaine sont réels...

Il n'en demeure pas moins qu'il y a une marge entre les gloses intellectuelles sur le fait que les personnes investies dans des pratiques shamaniques sont à la « recherche d'expérience », à évoquer la notion d'« expérientiel » (Hamayon, 2003) et à s'en tenir à cette évocation, et la démarche consistant à franchir le pas et à mettre son corps et sa conscience sur la sellette dans une logique d'expérimentation scientifique. Ces deux approches aussi valables l'une que l'autre engendrent toutefois différentes focalisations analytiques et deux types de compréhension du même phénomène. Il y a trois décennies, l'éminent mycologue Gordon Wasson évoquait deux psychologues notoires (Timothy Leary et Richard Alpert) ayant pris des champignons psychotropes et ayant eu des expériences consécutives à ces ingurgitations, en précisant qu'ils avaient « dès lors cessé d'être considérés comme "objectifs" par leurs pairs » (2000/1972 : 15). Il en concluait très justement que « les gens se divisent en deux catégories : ceux qui ont pris le champignon, et sont disqualifiés par le caractère

subjectif de leur expérience, et ceux qui ne l'ont pas pris, et sont disqualifiés par leur totale ignorance du sujet ! » (*ibid.*). Ce paradoxe scientifique est toujours actuel. Il pose une question de fond qui ne concerne pas que les anthropologues...

### Références

- Aberle, David, 1982, *The peyote religion among the Navaho*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Anthony, Ming, 2001, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens*, Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-B Brésil, Paris, L'Harmattan.
- Baud, Sébastien, 2009, « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) », *Phytothérapie*, 7, 1 : 20-25.
- Blais, J. et Bourget, S., 1986, « San Pedro : cactus magique », *Psychotropes*, III, 1 : 27-32.
- Bourdieu, Pierre, Chambeoredon, Jean-Claude et Passeron, Jean-Claude, 1968, *Le métier de sociologue*, Mouton de Gruyter.
- Castaneda, Carlos, 1985 (1968), *L'herbe du diable et la petite fumée. Une voie yaqui de la connaissance*, Paris, 10/18.
- Chaumeil, Jean-Pierre, 2000 (1983), *Voir, savoir, pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg Éditeur.
- Dobkin de Rios, Marlene, 1992, *Hallucinogens : cross-cultural perspectives*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Durkheim, Émile, 1967 (1894), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Les Presses universitaires de France (16<sup>e</sup> édition).
- Eliade, Mircea, 1983 (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.
- Fernandez, James, 2000, *Iboga, L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres*, Paris, L'esprit frappeur, n° 64 (in Furst éd., 1972, *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, Praeger Publishers, Inc; traduction : *La chair des dieux, L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974).
- Forte, Robert éd., 1997, *Entheogens and the future of religion*, San Francisco, Council of Spiritual Practice.
- Furst, Peter T., 1976, *Hallucinogens and culture*, Novato, Californie, Chandler et Sharp.
- Ghasarian, Christian, 2002a, « Santé alternative et New Age à San Francisco », in Massé et Benoist eds, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala.
- Ghasarian, Christian éd., 2002b, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.
- Ghasarian, Christian, 2004, « Réflexions sur les rapports corps/conscience/esprit(s) dans les représentations et pratiques néo-shamaniques », in Schmitz éd., *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours aux soins en Occident*, Paris, Karthala.
- Hamayon, Roberte, 2003, « Introduction à chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales », *Revue Diogène. Chamanismes*, Coll. Quadrige, PUF.
- Hamayon, Roberte, 1995, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études Mongoles et Sibériennes* 26, Paris, Paul Geuthner.
- Harner, Michael, 1972, *The Jivaro. People of the sacred, Waterfalls*, Berkeley, University of California Press.
- Harner, Michael, 1982, *La voie spirituelle du chamane*, Paris, Albin Michel.
- Harner, Michael J. éd., 1997 (1973), *Hallucinogènes et chamanisme*, Genève, Georg éditeur.
- Jakobsen, Merete Demant, 1999, *Shamanism. Traditional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing*, New York et Oxford, Bregahn Books.
- Leary, Timothy, 1979, *La politique de l'extase*, Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

- Luna, Luis Eduardo, 1986, « Le concept de “plantes qui enseignent” chez quatre chamanes métis d’Iquitos dans le nord-est du Pérou », *Psychotropes*, III, 2 : 57-68.
- McKenna, Terence, 1998, *La nourriture des dieux, En quête de l’arbre de la connaissance originelle*, Genève, Georg.
- Metzner, Ralph éd., 1999, *Ayahuasca. Human consciousness and the spirit of nature*, New York, Thunder’s Mouth Press.
- Nachez, Michel, 1997, *Les états non ordinaires de conscience*, Paris, Marabout.
- Narby, Jeremy, 1995, *Le serpent cosmique, L’ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg.
- Perrin Michel, 1995, *Le chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 2000, *Le contexte culturel du yagé*, Paris, *L’esprit frappeur*, n° 60 (in Furst éd., 1972, *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, Praeger Publishers, Inc ; traduction : *La chair des dieux, L’usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974).
- Rouget Gilbert, 1980, *La musique et la transe. Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.
- Schultes, Richard Evans, 1976, *Hallucinogenic Plants*, New York, Golden Books.
- Schultes, Richard Evans et Hoffman, Albert, 1993, *Les plantes des dieux*, Paris, Éditions du Léopard.
- Sharon, Douglas, 1998 (1978), *El Chaman de los Cuatro Vientos*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Wallis, Robert, 2003, *Shamans/neo-shamans. Ecstasy, alternative archeologies and contemporary pagans*, London et New York : Routledge.
- Wasson Robert Gordon, 2000, *Le champignon divin de l’immortalité, suivi de Qu’était le soma des Aryens ?*, Paris, *L’esprit frappeur*, n° 63 (in Furst éd., 1972, *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, Praeger Publishers, Inc ; traduction : *La chair des dieux, L’usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974).

# 5

## « Incorporer » les dieux

Les ressorts pragmatiques de la transe de possession religieuse dans le culte Xangô de Recife (premières pistes)<sup>1</sup>

*Arnaud HALLOY*

Dans cet article, j'esquisse une analyse des dispositifs pragmatiques qui sous-tendent l'engendrement et l'apprentissage de la transe de possession religieuse dans un culte afro-brésilien. L'orientation pragmatique de cette recherche renvoie à la prise en compte des éléments du contexte immédiat de l'action rituelle intervenant dans l'orientation et la maximisation des inférences qu'ils évoquent, des réponses affectives qu'ils éveillent et des possibilités d'action qu'ils offrent<sup>2</sup>. Une telle approche soulève une question ancienne, mais toujours largement débattue en anthropologie : Que font les rituels à ceux qui y participent ? Un large consensus en sciences sociales tend à reconnaître la capacité des rituels à engendrer une transformation. Déjà Durkheim (1912) pressentait que les rituels ne pouvaient être réduits à l'expression des prémices d'une culture, mais qu'ils contribuaient directement à son renouvellement par la transformation des individus qui y prennent part. Là où, en revanche, l'avis des chercheurs diverge, c'est sur la *manière* dont les rituels parviennent à engendrer un tel changement.

---

1. La première version de ce texte a bénéficié des commentaires précieux de François Berthomé, Julien Bonhomme, Olivier Whatelet et Ruy Blanes. Je tiens à les remercier chaleureusement pour leur générosité et leur regard acerbe, mais toujours pertinent.

2. Inspirée de la pragmatique cognitive de Dan Sperber et Dierde Wilson (1989), cette définition en constitue une extension « anthropologique » dans la mesure où elle focalise sur les effets cognitifs, émotionnels et actantiels de la forme de l'*action* rituelle et qu'elle englobe des éléments contextuels aussi divers que la manipulation d'objets, des traitements corporels et des formes singulières d'interaction.

Mon objet n'est pas ici de passer en revue l'ensemble des théories sur la question, mais plutôt de suggérer plusieurs pistes théoriques à partir de l'étude de la possession religieuse dans un culte de possession afro-brésilien. L'objectif poursuivi consiste à mettre en évidence certains ressorts pragmatiques qui, me semble-t-il, dépassent le cas de figure de la possession et sont potentiellement à l'œuvre dans nombre de situations rituelles, tant religieuses que thérapeutiques.

Trois dimensions pragmatiques directement en prise avec la transe de possession religieuse seront distinguées dans mon analyse : la *dimension matérielle*, qui focalise sur les objets culturels et leur rôle dans la relation rituellement instaurée entre l'initié et sa divinité ; la *dimension somatique*, qui porte sur les résonances affectives et sensorielles des traitements et techniques du corps de l'initié, mais aussi de l'interaction avec sa divinité ; la *dimension interactionnelle*, qui cherche à rendre compte de l'impact des configurations relationnelles agies au cours de l'action rituelle sur l'engendrement de la possession. Pour chacune de ces trois dimensions, je suggérerai plusieurs hypothèses concernant les liens entre la forme de l'action et certaines opérations cognitives potentiellement impliquées dans la pratique de la possession.

Mais dans un premier temps, une brève description du culte ainsi que des rapports entre possession et action rituelle s'avère nécessaire.

## LA POSSESSION DANS LE CULTE XANGÔ DE RECIFE

### LE CULTE XANGÔ

Le Xangô est un culte d'origine Yoruba situé à Recife, la capitale de l'État de Pernambouco, dans le nord-est du Brésil. La dénomination « Xangô », selon Roger Bastide, est un ethnonyme exogène attribué par les « Blancs » au culte des divinités africaines de Alagoas, Sergipe et Recife à cause de la popularité de la divinité *xangô*<sup>3</sup> dans ces différentes villes (1989 : 267). La genèse du Xangô de Recife remonte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Discret durant près d'un demi-siècle, le culte a connu une forte expansion à l'échelle de la ville à partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Selon l'ethnomusicologue brésilien José Jorge de Carvalho (1987), certains chefs de culte ont joué un rôle déterminant dans cette expansion.

Deux catégories d'« entités spirituelles<sup>4</sup> » composent le panthéon du Xangô : les *eguns*, ou ancêtres familiaux, dont la possession est strictement proscrite, et les *orixás*, les divinités d'origine yoruba associées aux éléments de la nature (rivière, mer, forêt, orage...) ou à certaines activités humaines (chasse, forge...), dont la possession est valorisée et recherchée. Selon les conceptions de la personne dans le culte des *orixás* au Brésil – mais aussi dans les autres endroits du Nouveau Monde où

3. Divinité guerrière associée à la foudre, *xangô* proviendrait de la ville de Oyo en pays yoruba. Dans la suite du texte, l'usage de l'italique sans majuscule désignera la divinité alors que l'usage de la majuscule sans italique désignera la modalité de culte étudiée.

4. Je m'approprie ici une catégorie couramment employée par les membres du culte pour désigner l'ensemble des catégories d'êtres peuplant le monde spirituel, tous cultes confondus.

on les retrouve<sup>5</sup> –, tout individu est censé être le « fils » ou la « fille » d'un ou plusieurs *orixás*<sup>6</sup>. Les membres du Xangô distinguent l'*orixá* principal, appelé « *orixá-de-tête* » (*orixá de cabeça*) et le *juntó* ou *adjuntó*, qui est celui qui, littéralement, « accompagne » l'*orixá* principal. L'identification des divinités d'une personne repose tantôt sur la reconnaissance d'une série de traits physiques et/ou psychologiques habituellement associés aux « enfants » de telle ou telle autre divinité, tantôt sur la consultation de l'oracle qui, dans tous les cas, sera le seul à pouvoir statuer de manière définitive sur l'identité des *orixás* d'un individu<sup>7</sup>.

Culte initiatique fondé sur le sacrifice animal et la possession, le Xangô est organisé en familles-de-saints, c'est-à-dire des communautés de culte fondées sur l'élaboration de liens initiatiques entre ses membres, calqués sur le modèle de la famille biologique. Ainsi, les initiateurs sont appelés « père » et « mère-de-saint », les initiés, « fils » et « filles-de-saint », et les co-initiés d'un même initiateur « frères » et « sœurs-de-saint ». Chaque maison de culte ou *terreiro* est dirigée par un « père » et/ou une « mère-de-saint » et les liens initiatiques tissés entre initiés et chefs de culte sont à la base de la constitution de vastes réseaux d'individus « familiaux » par lesquels circulent les savoirs et savoir-faire liés au culte.

#### LES CONTEXTES D'OCCURRENCE DE LA POSSESSION

L'initiation compte sans conteste parmi les moments forts du parcours religieux de l'initié, compte tenu de l'importance sociale et symbolique d'un tel événement. Importance sociale dans la mesure où l'initié sera dorénavant considéré par ses pairs comme un membre à part entière de la communauté religieuse, mais aussi parce que l'initiation marque le point de départ de son ascension hiérarchique au sein du culte. Sept années d'initiation seront en effet nécessaires pour que le novice puisse à son tour prétendre au statut de chef de culte et former lui-même ses propres initiés. Importance symbolique également, car l'initiation scelle une alliance définitive entre le novice, ses initiateurs et sa ou ses divinité(s). Seule la mort, comme l'affirment catégoriquement les membres du culte, sera à même de briser un tel lien unissant l'individu à son *orixá*<sup>8</sup>. L'initiation tire également sa force symbolique du fait qu'elle instaure un contexte rituel propice à la « naissance » des *orixás*, c'est-à-dire, dans le contexte du Xangô, l'occurrence des premières transes religieuses.

5. Comme par exemple Cuba, mais aussi, plus récemment, plusieurs pays d'Amérique latine tels que l'Argentine et l'Uruguay où les *orixás* ont migré avec des chefs de cultes brésiliens à partir des années 1960 (Oro, 1999).

6. Augras (1992), Goldman (1987), Lépine (2000) et Segato (1995).

7. L'identification des *orixás* de l'initié est un enjeu majeur du culte, car une « erreur » à cette étape initiale ruinerait toute l'entreprise initiatique. Cette affirmation est aisément compréhensible si l'on envisage l'initiation comme un dispositif au cours duquel la relation entre un individu et ses divinités est rituellement singularisée et incarnée à la fois dans des objets, des sensations et des interactions concrètes. Parmi les conséquences attendues d'une erreur d'identification, les membres du culte invoquent notamment la folie ou, de manière plus générale, l'infortune et son cortège de malheurs.

8. Si l'on s'en tient strictement à la logique initiatique, c'est au cours de l'*oxêxê*, le rite funéraire du *candomblé*, que les liens tissés entre l'initié et ses divinités au cours de l'initiation seront définitivement défaites. Dans les faits, cependant, les changements d'initiateur ne sont pas rares. La plupart du temps, ils impliquent une nouvelle initiation.

Si l'initiation est un lieu propice aux premières possessions, elle est toutefois loin d'en être le contexte exclusif. En effet, il est important de noter que l'ensemble des rituels pratiqués au cours de l'initiation, à l'exception du rituel de « facture<sup>9</sup> » (*feitura*) qui lui est spécifique<sup>10</sup>, constitue le principal répertoire liturgique du Xangô. Ceux-ci sont d'ailleurs réitérés chaque année au cours de fêtes organisées pour les divinités de chaque initié. Parmi les rituels expressément dirigés aux *orixás*, on distinguera les rituels privés, comme par exemple le bain de « feuilles » (*amasi*) et le sacrifice animal (*obrigação*), sur lesquels nous reviendrons plus en détail, et la fête publique généralement organisée le lendemain des rites privés et durant laquelle les *orixás* sont conviés à venir danser au son des tambours et des chants en leur honneur.

Le lien entre possession et initiation est donc étroit. Il n'est toutefois pas automatique. Certains individus s'engagent dans le parcours initiatique précisément parce qu'ils ont déjà été possédés par leur *orixá*, que ce soit au cours de cérémonies publiques auxquelles ils assistaient, ou encore de manière inopinée dans leur vie quotidienne. Dans ces deux cas de figure, l'initiation est perçue comme inévitable, car la possession traduirait la volonté de l'*orixá* d'être « fait », selon l'expression usuelle, c'est-à-dire de voir la personne choisie être initiée et lui rendre un culte<sup>11</sup>.

La possession n'est pas non plus, contrairement à d'autres modalités de cultes afro-brésiliens, l'aboutissement obligatoire d'une initiation réussie. Certains initiés ne seront « pris » par leur *orixá* que des années après leur initiation, d'autres ne le seront peut-être jamais. Les avis divergent quant aux raisons d'une telle disparité. Un discours semble toutefois largement admis parmi les membres du culte : la transe de possession est un phénomène à la fois « naturel » – il dépend de la volonté des *orixás*, qui ne sont autres que la personnalisation de forces de la nature – et « universel » : « elle passe par n'importe quel corps ! », comme me l'affirma Junior, un jeune chef de culte.

## L'HYPOTHÈSE DU TRIPLE ANCRAGE RITUEL

L'hypothèse centrale sur laquelle repose la présente analyse peut être formulée comme suit : la transe de possession religieuse rend manifeste un *processus d'ancrage*<sup>12</sup> à la fois matériel, somatique et interactionnel qui a pour conséquence principale de transformer la relation qu'entretient l'individu avec sa ou ses divinité(s). Si, avant l'initiation, il a pu assimiler toute une série de savoirs exégétiques à propos des *orixás* et de leur capacité à agir dans le monde des êtres humains, une telle connaissance restait *virtuelle* dans la mesure où elle n'avait que peu de prise sur les actions et interactions quotidiennes de l'individu. Avec l'initiation, la relation aux *orixás* change de nature : elle *s'incarne* dans des actes rituels efficaces, impliquant

9. Je reprends ici la traduction du terme *feitura* proposée par Carmen Pipari (2004).

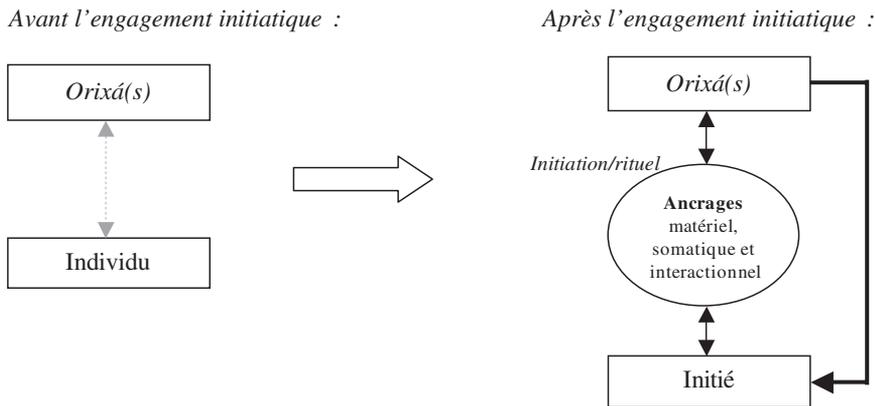
10. Le rituel de *feitura* est un rituel unique au cours duquel le corps du novice est rasé, scarifié puis peint avec les couleurs initiatiques propres à sa « nation » de culte et son *orixá*.

11. Dans d'autres cas, de loin les plus fréquents, l'*orixá* manifeste cette même volonté à travers une série de malheurs qu'il inflige à son « enfant ». L'identification de la source spirituelle de l'infortune dépendra alors de la consultation de l'oracle par un chef de culte.

12. Dans un article récent, Bertrand Hell (2008) invite à développer une « théorie de l'ancrage » pour l'étude de la transe de possession religieuse. La présente analyse s'inscrit directement dans cette perspective.

deux changements majeurs pour le novice. D'abord, le commerce avec les dieux passera désormais par un spécialiste religieux qui devient le médiateur privilégié et incontournable de sa relation aux *orixás*<sup>13</sup>. Ensuite, l'emprise des divinités dans la vie quotidienne du nouvel initié s'avèrera beaucoup plus contraignante, imposant des tabous alimentaires stricts, des modes de conduite, des obligations rituelles, etc. Le non-respect des nouvelles prescriptions et prohibitions expose l'initié à la colère de ses *orixás* qui n'hésitent pas à le punir dans son corps (maladies, accidents), son esprit (mal-être, folie) ou sa vie sociale (perte d'emploi, disputes conjugales, ennuis avec la police...).

Ce glissement d'une relation virtuelle vers des interactions et conséquences concrètes peut être schématiquement représenté comme illustré en figure 5.1.



**Figure 5.1.** Le triple ancrage rituel.

La principale question qui va à présent nous occuper est la suivante : Comment une telle transformation de nature dans la relation aux *orixás* est-elle opérée au sein de l'activité rituelle ?

Je propose une première piste de réponse en nous intéressant aux objets culturels.

13. Avant les premiers actes rituels posés par le futur initiateur, celui-ci joue davantage un rôle de « conseiller » auprès de l'initié potentiel, qui reste libre de vaquer d'un *terreiro* à l'autre à la recherche du chef de culte qui lui semblera le plus digne de confiance et le plus compétent. L'initiateur choisi, il pourra s'enjoindre une initiatrice, mais dont le rôle rituel reste secondaire ou, selon l'expression d'usage, « complémentaire », dans la mesure où de nombreux actes rituels essentiels tels que l'acte de mise à mort sacrificielle ou la scarification sont exclusivement dévolus aux hommes. Notons également que, contrairement à d'autres modalités de cultes afro-brésiliens, le rôle des chefs de culte masculins reste prédominant au-delà de la sphère rituelle dans la famille de saint étudiée.

## LA DIMENSION MATÉRIELLE DE LA POSSESSION RELIGIEUSE

### DE L'EMPRISE DES OBJETS CULTUELS

Certains objets occupent une place centrale dans l'activité rituelle du Xangô. C'est notamment le cas des pierres (*otãs*) et des morceaux de fer (*ferramentas*) qui composent l'autel des divinités. Pour les participants, cela ne fait aucun doute : « l'*otã* est l'*orixá* ». Les membres du culte ont d'ailleurs l'habitude de se référer à l'*otã* de leur autel (*assentamento*<sup>14</sup>) par l'expression « mon *orixá* », ou de désigner celui des autres initiés en disant : « le *xangô* de Tiago », « l'*ogum*<sup>15</sup> de Taísa », etc. L'importance de ces objets, assimilés aux divinités elles-mêmes, tient précisément dans l'emprise qu'ils sont à même d'exercer sur les initiés pour qui ils ont été consacrés. Celle-ci est notamment soulignée dans des histoires dramatiques bien connues des membres du culte, histoires qui mettent en scène des scénarios punitifs liés au mauvais traitement (destruction/abandon) de l'autel suite, notamment, à la conversion de membres du Xangô au pentecôtisme.

Le changement d'initiateur met également en évidence la place centrale qu'occupent les objets cultuels dans le tandem *orixá/initié*, tout en soulignant le rôle indispensable joué par l'initiateur dans la régulation de ce couple<sup>16</sup>. De fait, la première initiative d'un initié décidé à changer d'initiateur consiste à reprendre son autel dans le temple de ce dernier et à l'emporter chez lui ou dans sa nouvelle maison de culte (*terreiro*). Cet acte fort s'explique par le lien intime et indissoluble (rituellement) établi entre l'initié et sa divinité *via* la pierre ou les « fers » auxquels celle-ci est identifiée. La manipulation des objets cultuels implique donc une confiance totale de l'initié envers son initiateur. Je reviens par la suite sur cette caractéristique constitutive de la relation entre initiateur et initié.

### OBJETS ET ACTION RITUELLE

La manipulation de l'autel au cours de l'initiation et des cérémonies annuelles débute avec le bain de feuilles (*amasi*). Ce rituel ouvre le cycle cérémoniel directement dédié aux *orixás*<sup>17</sup>. Au cours de cette cérémonie, le contenu et le contenant de l'autel sont « nettoyés » avec une décoction à base de plantes – appelées « feuilles » – fraîchement cueillies<sup>18</sup>. Au plus fort du rituel, à travers chants et invocations auxquels participent les personnes présentes, l'initiateur s'adresse à l'*orixá* de l'initié, l'incitant à prendre possession de son « fils » ou de sa « fille ». Durant toute

14. L'autel de l'*orixá* se compose généralement d'un large plat en terre cuite, en bois ou d'une soupière en céramique contenant des objets qui varient d'un autel à l'autre, comme par exemple des cauris, des pièces de monnaie, des morceaux d'os, des fruits secs..., ainsi que des objets permanents : soit une pierre, soit des morceaux de fer.

15. Dieu de la forge. *Ogum* est également l'*orixá* « ouvreuse de chemins ».

16. L'usage du terme « couple » n'est pas abusif lorsque l'on sait que le novice est appelé « *iaô* » (orthographe portugaise), ce qui signifie « l'épouse » (des *orixás*) en yoruba.

17. Ces rituels sont généralement précédés d'une offrande aux ancêtres familiaux, ainsi que d'un rituel dont le principal destinataire est l'« *ori* », la tête de l'initié. Les destinataires n'étant pas les *orixás*, la transe de possession est proscrite au cours de ces deux rituels.

18. Les plantes sont choisies en fonction de l'*orixá* de l'initié.

cette séquence rituelle, la pièce centrale composant l'autel (pierre ou morceau de fer) est maintenue par l'initiateur contre la tête de l'initié agenouillé face à la large bassine contenant la décoction de plantes. Au même moment, un officiant ou l'initiatrice<sup>19</sup> verse le liquide sur les objets en même temps que sur la tête et le corps de l'initié. Cette opération est centrale, car il s'agit non seulement de purifier et « fermer » le corps de l'initié à toute influence néfaste, mais également de le « fortifier » en vue de « recevoir » son *orixá*.

Au cours du sacrifice animal, qui suit généralement l'*amasí*, le sang sacrificiel est dans un premier temps versé sur la pierre ou les morceaux de fer composant l'autel, avant d'être déversé sur la tête et les épaules du sacrifiant, agenouillé face à l'autel de son *orixá*. Pierres et morceaux de fer sont ici traités avec les mêmes gestes (on pourrait dire le même soin<sup>20</sup>) que la tête et le corps de l'initié. On retrouve les mêmes principes à l'œuvre durant le rituel de *feitura*, le rituel initiatique par excellence : pierres et morceaux de fer sont à nouveau mis en contact avec la tête du novice avant d'être posés sur chacune des scarifications fraîchement inscrites sur la surface de son corps. En plus d'impliquer un traitement systématique des objets culturels *et* du corps de l'initié, ces trois rituels partagent la caractéristique de régulièrement conduire à la transe de possession.

Synthétisons ces premières données ethnographiques. Au cours du rituel d'*amasí*, les traitements du corps et des objets culturels étudiés sont clairement *concomitants* – ils interviennent dans une même séquence rituelle – et *contigus* – ils sont maintenus en contact physique l'un avec l'autre. Au cours du rituel sacrificiel, en revanche, la tête de l'initié et la pierre ou les morceaux de fer sont traités de la même manière. On peut parler dans ce cas d'*isomorphisme* des traitements.

#### « AFFORDANCES DÉRIVÉES » ET GLISSEMENTS ONTOLOGIQUES

Ces données en tête, je voudrais à présent revenir à notre hypothèse initiale et montrer comment la *forme* de la manipulation rituelle des objets culturels étudiés contribue à modifier non seulement certaines attentes (intuitives) relatives aux possibilités d'action qu'ils offrent, mais également leur « ontologie », c'est-à-dire la manière dont leur nature est perçue et conceptualisée par les membres du culte.

Ce que l'on observe, en effet, c'est que les pierres et morceaux de fer ne sont plus traités de la même manière une fois introduits dans le culte. Plus spécifiquement, ils font l'objet d'un détournement de ce que le psychologue J.J. Gibson a appelé leurs « affordances » naturelles. Très schématiquement, une « affordance » peut être décrite comme une possibilité d'action qu'offrirait un objet par sa pure matérialité

19. Vu la complexité des rites du Xangô, l'initiateur est secondé dans de nombreuses tâches rituelles par ses officiants de confiance. Comme déjà mentionné, l'action de l'initiatrice s'avère facultative sur le plan strictement formel de l'action rituelle. Symboliquement, en revanche, son rôle est de première importance dans la mesure où, de par sa simple présence, elle alimente la « facture » de l'initié de son énergie vitale (*axé*). Nous verrons qu'elle est également susceptible d'entretenir vis-à-vis de l'initié une relation de « maternage » à même de faciliter le processus d'engendrement de la possession.

20. Lorsque l'autel est nettoyé le troisième jour suivant le sacrifice, pierres et morceaux de fer sont manipulés avec le plus grand soin, l'officiant prenant garde à ne pas les laisser tomber, à les poser délicatement sur le sol. Ces gestes font écho aux soins attentifs prodigués au sacrifiant au cours du rituel.

(1979 : 127) et qui varierait en fonction de l'organisme qui interagit avec cet objet<sup>21</sup>. Pour un être humain, on pourrait dire que la forme et la dureté naturelle d'une pierre de petite taille, dans ses usages ordinaires, « invite à » (*afford*) la projection, l'emboîtement, l'entrechoquement plus ou moins violent avec d'autres objets (ou des individus si elle est utilisée comme une arme). Or, dans le cadre du culte étudié, on observe que les *otās* et *ferramentas* font l'objet d'un traitement opposé : ces objets ne peuvent en aucun cas être entrechoqués ou projetés. Ils ne sont pas non plus utilisés comme une arme, ni comme un outil technique. Il faut même, nous l'avons vu, les traiter avec soin. Ainsi, le détournement d'usage vis-à-vis de certaines « affordances » naturelles de l'objet entrerait parmi les traits caractéristiques de ces objets culturels. Michael Tomasello décrit cette nouvelle qualité des objets comme leur « disponibilité intentionnelle<sup>22</sup> », qui serait principalement acquise par imitation et qui implique la prise en compte, par l'apprenti, des relations intentionnelles qu'autrui entretient avec le monde par le biais de l'artefact (2004 : 83). Pierre Liénard utilise quant à lui l'expression d'« affordance dérivée » pour décrire ce nouveau potentiel d'action obtenu par un « processus de ritualisation de comportements ordinaires » (2005 : 295).

Mais d'autres procédés, plus largement utilisés à travers diverses traditions rituelles, ont été décrits par Maurice Bloch (1998) et Pierre Liénard (2006) dans leurs recherches respectives sur les liens entre objets et action rituelle. D'après Maurice Bloch, le symbolisme religieux produit dans de nombreuses traditions au cours de l'activité rituelle, semble directement concerné par des « coordinations et passages entre êtres vivants et artefacts » qui, d'une certaine façon, répliqueraient ce qu'il appelle « les séquences fondamentales du développement cognitif concerné avec les processus essentiels de la vie humaine » (1998 : 57, traduction personnelle).

Quant à Pierre Liénard, il pousse l'analyse un cran plus loin en pointant vers certains mécanismes cognitifs potentiellement à l'œuvre dans de tels changements d'appréhension. À partir de son étude du rite sacrificiel chez les Turkana du Kenya, il suggère que « le sacrifice Turkana active des présuppositions spécifiques à propos des différences entre les êtres vivants et les artefacts, et il les détourne » (2006 : 344, traduction personnelle). Il montre notamment que les animaux sacrificiels semblent manipulés non pas comme des êtres vivants, caractérisés par le partage d'une essence commune, mais bien comme des artefacts, en ce qu'ils sont catégorisés et conceptualisés en tant que membres d'une classe *fonctionnelle* (*ibid.* : 352). Inversement, les parties de l'animal résultant de l'acte sacrificiel semblent quant à elles avoir acquis une « qualité essentielle », qui serait le propre des êtres vivants<sup>23</sup> (*ibid.* : 355).

Pierre Liénard pose alors la question – qui nous intéresse ici directement – des effets cognitifs et émotionnels de l'activation simultanée, pour un même objet (doté

21. Ainsi deux espèces animales perçoivent-elles des « affordances » différentes dans le même objet.

22. Qu'il différencie de leur disponibilité sensorimotrice, qui correspondrait aux « affordances » naturelles de Gibson (1979).

23. L'approche des objets culturels proposée par Pierre Liénard s'inscrit dans le cadre plus large d'une théorie « modulariste » de la cognition, qui présuppose que nous développons des intuitions et des « attentes » spécifiques relatives à certains domaines de l'existence, en l'occurrence les artefacts et les êtres vivants. Pour un développement de cette perspective cognitiviste en anthropologie, le lecteur pourra se référer aux travaux de Scott Atran (1990), Dan Sperber (1996) et Pascal Boyer (2001), pour ne citer que les plus connus.

d'une « essence ») ou un même être vivant (à qui l'on assigne une fonction) de ces deux mécanismes inférentiels « pas *facilement*, *ordinairement* et *naturellement* associés » (*ibid.* : 356). La manipulation de tels hybrides cognitifs, nous dit-il, qu'il s'agisse d'« êtres vivants *artefactuels* » ou d'« artefacts *essentialisés* » (*ibid.* : 370), aurait pour principale vertu de capter l'attention. Ils acquerraient, grâce à ce « dispositif rituel » (*ritual device*), une saillance cognitive qui les rendrait d'autant plus aptes à être intégrés à une tradition culturelle. L'effet cognitif de telles scènes rituelles, ajoute-t-il, serait d'autant plus important que les manipulations rituelles de ces objets seraient longues et intriquées<sup>24</sup>.

Une telle analyse est, à mes yeux, tout à fait transposable au Xangô de Recife. Si l'on considère les pierres et morceaux de fer composant l'autel des divinités, de simples objets naturels ou artefacts, ils sont amenés à être appréhendés non plus uniquement en tant que « membres d'une classe fonctionnelle », mais bien comme une source d'intentionnalité à proprement parler. En d'autres mots, d'objet manipulé, l'*otã* ou les *ferramentas* devient objet capable de « manipulation ». Comment expliquer un tel glissement ontologique ? Je suggère qu'il est le résultat de l'insertion de ces objets dans un dispositif rituel caractérisé, comme décrit ci-dessus, par la contiguïté, la concomitance et l'isomorphisme entre traitements artefactuels et traitements corporels. L'initié qui voit de tels objets systématiquement associés à la manipulation de sa tête et de son corps, qui voit leurs traitements répondre à des gestes étrangement similaires, en vient à percevoir de tels objets comme de véritables prolongements de son propre corps<sup>25</sup>. L'association fréquente entre de telles manipulations et la transe de possession vient, quant à elle, renforcer l'identification entre ces objets et l'*orixá* ou, plus précisément, entre ces objets et la capacité attribuée aux *orixás* à agir sur le corps de l'initié via leur manipulation rituelle. L'intentionnalité attribuée aux pierres et morceaux de fer résulterait ainsi d'un double mouvement identificatoire de ces objets avec, d'un côté, le corps de l'initié et, de l'autre, son *orixá*.

Dans le cadre du Xangô, il nous semble possible de prolonger l'analyse de tels glissements ontologiques en y incluant les possédés eux-mêmes. En effet, l'initié n'échappe pas à ce « télescopage » ontologique dans la mesure où, au cours de la possession, il semble être réduit à sa pure corporéité. Selon l'expression la plus fréquemment utilisée par les membres du culte, il devient « matière » (*materia*) pour l'*orixá*, entendre un support charnel au travers duquel la divinité va pouvoir s'exprimer. À ce changement d'appréhension correspond une réorientation radicale dans l'attribution d'intentionnalité : ce n'est plus l'initié qui est censé être aux commandes de son propre corps, mais bien son *orixá* qui possède sa propre histoire, sa propre motricité, son propre caractère et ses propres *desiderata*. C'est comme si la rencontre entre l'initié et sa divinité nécessitait une étape préalable au cours de laquelle le premier était réduit à un simple réceptacle de chair et de sang.

En substance, nous avons vu que *la forme* des traitements de certains objets culturels tend à distordre leur appréhension ainsi que les attentes intuitives à leur sujet en « détournant » (Boyer, 2008) certains processus inférentiels et les possibilités d'action qui leur sont associées. Une telle réorientation n'est toutefois pas le seul fait

24. Un tel lien entre complexité rituelle et effets cognitifs et émotionnels semble également avéré en ce qui concerne la « force » de la possession. Voir notamment Bertrand Hell (2008 : 21).

25. Roger-Sansi Roca qualifie ces objets « d'organes extérieurs » de l'individu (2005 : 144). Alfred Gell (1998), à la suite de Marilyn Stathern (1988), parle quant à lui de « personne distribuée » alors qu'Anne-Marie Losonczy (communication personnelle) utilise la notion de « corps composite ».

des objets culturels et de leur manipulation rituelle. Je propose à présent d'analyser l'incidence de certaines formes de l'action rituelle sur la possession en tant que telle, et plus précisément sur son processus d'apprentissage.

## LA DIMENSION SOMATIQUE DE LA POSSESSION RELIGIEUSE

L'ensemble des rituels destinés aux *orixás* (et qui, par conséquent, sont susceptibles de déboucher sur la possession) se caractérisent par des traitements intenses du corps de l'initié<sup>26</sup>. Or, ses sens ne sont pas stimulés de manière aléatoire. Bien au contraire, la mobilisation sensorielle résulte de traitements précis du corps, qui correspondent à des gestes et attitudes hautement ritualisés. Or, certaines propriétés de ces actions ne sont pas sans conséquence sur les processus d'engendrement et d'apprentissage de la possession.

### DOUBLE « CAPTURE » ET « SIGNATURE SOMATIQUE » DE L'ORIXÁ

Un trait « évident<sup>27</sup> » de toute action rituelle est sa *régularité*, entendue dans le double sens de conforme à une action passée – les actions rituelles sont, par essence, conventionnelles<sup>28</sup> – et de répétitive – nombre d'entre elles sont réitérées à intervalles de temps réguliers<sup>29</sup>, voire au cours d'un même rituel<sup>30</sup>. Comment ce trait cardinal de l'action rituelle est-il à même d'influencer le processus d'apprentissage de la possession ?

En substance, je suggère que la régularité des actions ritualisées est à même de créer un environnement propre à faciliter et renforcer un processus associatif, débouchant sur une double « capture ». La « capture sensorielle<sup>31</sup> » renvoie au centrage attentionnel<sup>32</sup> du possédé sur les sensations et émotions provoquées par les traitements corporels et/ou « l'agissement » de son *orixá* sur son propre corps au cours de l'activité rituelle. Citons en guise d'exemple les informations tactiles associées au sang chaud de l'animal sacrificiel versé sur les épaules de l'initié, l'odeur de la décoction de « feuilles » durant l'*amasí*, l'environnement sonore et les informations proprioceptives associées à la danse au cours des cérémonies publiques, etc. Quant aux affects et percepts attribués à l'« agissement » de l'*orixá* sur son « enfant », ils

26. La description antérieure de l'*amasí* et du rite sacrificiel offre une brève illustration de ce point.

27. J'emprunte cette expression à Roy Rappaport (1999).

28. Cette définition de la conventionnalité renvoie directement à l'aspect « archétypal » des actions rituelles tel que décrit par Humphrey et Laidlaw (1994). Elle fait également écho à la notion de « syntaxe rituelle » (Staal, 1979), ou encore à celle de « script » (Boyer, 2001), qui fait quant à elle davantage référence au format cognitif des actions rituelles.

29. C'est le cas, nous l'avons vu, de la plupart des rituels composant le parcours initiatique et qui sont réitérés chaque année pour les divinités de chaque initié.

30. Ce que Lévi-Strauss (1971) a identifié comme l'un des deux principaux traits de toute action rituelle, le second étant le « morcellement ».

31. Bertrand Hell utilise également la notion de « capture sensorielle » (2008 : 21), sans pour autant en proposer de définition. Il est évident que la définition suggérée ici n'engage que moi.

32. L'idée d'un centrage attentionnel sur les sensations internes fait directement référence à la notion d'« absorption » que certains auteurs envisagent comme la clé de voûte du phénomène de possession (Luhmann, 2004).

se déclinent en un *continuum* d'états mentaux et somatiques qui varient en qualité et intensité. Une première série d'expressions souligne le caractère impérieux de l'action de la divinité sur son « enfant ». Il est dit de celle-ci qu'elle « prend », qu'elle « se manifeste », qu'elle « incorpore » ou plus généralement qu'elle « agit » sur lui. Une seconde série qui nous intéresse directement cherche à décrire les signes avant-coureurs qui annoncent la possession « complète » appelée « manifestation ». Ce stade préliminaire, nommé « irradiation », est identifié par une série de symptômes<sup>33</sup> potentiellement récurrents chez la plupart des possédés tels que de longs frissons partant de l'échine, la chair de poule, des vertiges, des picotements dans l'extrémité des membres, des tremblements incontrôlables, des bouffées de chaleur ou, au contraire, une sensation de froid, l'envie de pleurer sans raison, des troubles de la vue et de l'audition<sup>34</sup>. La possession est ainsi conceptualisée comme le résultat d'une interaction entre une divinité et le corps de son « enfant », et dont le résultat le plus saillant est une forme de perturbation (sensorielle et émotionnelle) des états du corps de ce dernier.

La seconde capture, que j'appelle « symbolique », a pour vertu d'enrichir la capture sensorielle en lui conférant du sens. La capture symbolique reposerait sur un processus inférentiel à travers lequel les pensées et l'imagination de l'initié sont réorientées par le contenu hautement évocatoire des chants et invocations qui accompagnent toutes les actions rituelles<sup>35</sup>. Certaines injonctions adressées à des initiés dissipés, telles que « concentrez-vous sur votre *orixá* ! », participent également de cette réorientation inférentielle. Ce processus renvoie à ce que Gilbert Rouget (1990) appelle « l'identification » à la divinité. Une telle « identification » prend place en même temps que l'exposition corporelle à des traitements rituels spécifiques, instaurant un couplage somato-cognitif entre les dimensions symboliques (les idées) et somatiques (les sensations et émotions) de l'expérience religieuse.

Une conséquence directe d'un tel processus de couplage entre captures sensorielle et symbolique est la création d'une « signature somatique » de l'*orixá*, entendre une *configuration sensorielle et émotionnelle* reconnaissable par l'initié comme le marqueur de l'agissement de la divinité sur son propre corps. Cette signature n'est pas unique : elle reste modulable dans la mesure où elle dépend, nous l'avons vu, des stimulations sensorielles et émotionnelles propres à chaque rituel. Ainsi, la signature somatique de l'*orixá* se distingue des émotions et sensations ordinaires de par le fait qu'elle implique une configuration sensorimotrice et émotionnelle propre à l'activité rituelle et que celle-ci est reconnue par l'initié (et son entourage) comme relevant de l'interaction entre l'*orixá* et le corps de son « enfant ».

Le couplage des captures sensorielle et symbolique figure, me semble-t-il, parmi les plus puissants procédés mobilisés au cours de l'activité rituelle afin d'induire la possession et/ou ses signes avant-coureurs. Son efficacité, nous l'avons vu, reposerait largement sur la forme de l'action rituelle, caractérisée par la conventionalité et la

33. Le terme « symptôme » ne revêt ici aucune connotation morbide. Il désigne les signes visibles du changement de l'état du corps censé être engendré par l'action de la divinité.

34. Parmi les changements de l'état du corps les plus fréquemment décrits par le possédé, on trouve les longs et intenses frissons provoqués par le « rapprochement » (*aproximação*) de l'*orixá*. De tels frissons sont clairement assimilables à une réaction émotionnelle. La dimension émotionnelle des états d'« irradiation » est par ailleurs corroborée par le témoignage des possédés – que je n'ai pu inclure ici – sur cette étape du déclenchement de la possession.

35. Sur le pouvoir hautement évocatoire des chants dirigés aux *orixàs* voir de Carvalho (1993).

répétitivité. Mais elle s'appuie également sur une propriété propre à la possession elle-même : sa haute contagiosité. Les membres du culte soulignent cet aspect de la possession par l'expression « un *orixá* en appelle un autre ». En effet, il n'est pas rare d'observer des entrées en transe simultanées chez plusieurs initiés au cours des cérémonies publiques ou privées. Dans ce cas de figure, la « double capture » agit d'abord en tant que « signe » pour autrui, qui perçoit les changements somatiques chez le possédé et reconnaît dans ces changements l'agissement d'un *orixá*. Cette perception de la « double capture » chez autrui agit alors comme *input* pour le même processus d'engendrement, cette fois chez l'observateur. Cette attention que l'on pourrait qualifier d'« empathique » à autrui, moteur de la contagiosité émotionnelle, est particulièrement visible parmi les initiés qui, au moment des premiers signes de l'« irradiation » chez un possédé potentiel, tournent leur attention vers lui et, le plus souvent, s'investissent avec un enthousiasme redoublé dans le chant et la danse tout en saluant l'*orixá* par des cris de joie. Le résultat espéré étant non seulement la possession du possédé en question, mais également la leur. Chez l'initiateur, au contraire, on observe une certaine distanciation émotionnelle qui s'exprime notamment par le déploiement de tout son savoir-faire liturgique (attitude plus autoritaire vis-à-vis de l'*orixá*, amplification de certains gestes, modulations de la voix, etc.) afin d'intensifier les premiers symptômes de la possession et de provoquer ainsi la « manifestation ».

Deux tendances dans l'évolution de la dynamique de la « double capture » peuvent être par ailleurs identifiées.

Une première tendance veut que l'engendrement de la possession chez les novices nécessite une stimulation sensorielle et/ou émotionnelle plus intense que chez les possédés plus expérimentés. En effet, les premières possessions surviennent souvent aux temps forts de l'action rituelle, lorsque l'initié est soumis à des traitements rituels intenses (lors des cérémonies privées) ou lorsque le climax émotionnel est atteint (lors des cérémonies publiques). Chez les possédés plus expérimentés, en revanche, un seul élément de la configuration sensorielle directement associée à leur *orixá* (une odeur, une image, une séquence rythmique jouée aux tambours, une invocation, une intonation de voix...) peut être suffisant pour déclencher l'ensemble du processus. Une seconde tendance veut que les possédés expérimentés tendent à être plus actifs dans le déclenchement de leur propre possession, mais aussi qu'ils maîtrisent davantage son expression selon les critères expressifs culturellement valorisés. Ainsi, j'ai pu observer la « manifestation » de l'*orixá* de chefs de culte lors de situations liturgiques problématiques<sup>36</sup>, ou encore en tout début d'une cérémonie publique, lorsque l'*orixá* du possédé doit se retirer pour réapparaître plus tard dans la soirée vêtu de ses plus beaux appareils. De telles possessions particulièrement bien adaptées au déroulement liturgique, et conformes aux attentes tant normatives qu'esthétiques de la transe de possession, laissent à penser que le possédé joue un rôle plus actif dans le déclenchement de sa propre transe.

En résumé, ma proposition est que le déplacement le long de ce double axe menant l'apprenti-possédé de la passivité au contrôle et d'une relation de dépendance à une forte intensité sensorielle vers une sensibilité et une réactivité émotionnelle

36. Un exemple parlant est celui de l'*orixá* d'un initiateur qui « se manifesta » pour s'assurer de bien donner le nom de l'*orixá* d'un de ses initiés qui restait (anormalement) muet lors de la cérémonie publique de dation du nom qui prend place au terme de la réclusion initiatique.

plus fines se développent grâce au couplage entre certaines sensations et émotions singulières induites par la forme de l'action rituelle (capture sensorielle) et un processus identificatoire (capture symbolique) soutenu quant à lui par le pouvoir hautement évocatoire des chants et des invocations dédiés à l'*orixá* de l'initié<sup>37</sup>.

#### SUSPENSION INTENTIONNELLE ET LÂCHER-PRISE

Un second trait, peut-être moins « évident », des actions ritualisées est la *déconnexion* entre les séquences d'action qui composent un rituel et le but (explicite) poursuivi par celui-ci (Liénard et Boyer, 2006). Comme Pascal Boyer le défend par ailleurs, même si la plupart des rituels ont un but spécifique (par exemple, libérer quelqu'un de l'influence d'un mauvais esprit), « le groupe de séquences qui composent le rituel ne sont pas connectées à son objectif de la même manière que les sous-actions sont connectées aux sous-buts dans le comportement ordinaire » (*op. cit.* : 816).

Une telle déconnexion entre l'action et son but tend, me semble-t-il, à induire une attitude mentale favorable à l'engendrement de la possession<sup>38</sup>. Le novice ou l'initié candidat à la possession, en effet, se voit engagé dans des actions dont il ne comprend pas nécessairement le sens ou la portée exacte. Il aura alors tendance à mettre en suspens sa propre intentionnalité afin de se conformer aux actes à accomplir (Humphrey et Laidlaw, 1994). Dans le contexte de la possession, une telle mise en suspens peut préfigurer un lâcher-prise plus profond, propice à l'émergence de la possession qui, je le rappelle, est conceptualisée comme l'invasion (irrépressible) du corps et de la conscience du possédé par une intentionnalité extérieure, en l'occurrence son *orixá*.

Si, comme je le défends, certaines propriétés des actions ritualisées favorisent effectivement l'engendrement et l'apprentissage de la possession, elles seront d'autant plus efficaces qu'elles se déploient dans un contexte relationnel favorable à l'émergence de la possession.

### LA DIMENSION INTERACTIONNELLE DE LA POSSESSION RELIGIEUSE

Dans cette dernière section, qui correspond au troisième pôle pragmatique de la possession, je suggère que la forme des interactions instaurées au cours de l'activité rituelle entre l'initié, ses initiateurs et l'assemblée des personnes présentes est, elle aussi, propice à l'engendrement de la possession. Dans le cas de figure qui nous occupe, cette configuration peut être caractérisée, d'une part, par une condition par défaut et, d'autre part, par la « condensation » de relations qui, dans des contextes ordinaires, apparaissent comme mutuellement exclusives. Une conséquence centrale de cette configuration relationnelle sur l'attitude de l'initié est, comme je chercherai à

37. Il ne m'est malheureusement pas possible de rassembler ici l'ensemble des éléments ethnographiques étayant cette proposition. Je la développe toutefois, tant sur le plan théorique qu'ethnographique, dans un article et un livre en cours de rédaction.

38. Je suis largement redevable aux commentaires éclairants de François Berthomé sur une première version de ce texte pour la formulation de cette hypothèse. La présente formulation, bien entendu, n'engage que moi.

l'expliciter, un engagement « paradoxal », car animé en même temps de motivations à agir et d'injonctions à la passivité. Débutons notre analyse par ce qui nous est apparu comme une valeur relationnelle indispensable à l'activité cérémonielle du Xangô.

#### UNE CONDITION PAR DÉFAUT : LA CONFIANCE

Comme déjà signalé dans l'analyse précédente de la dimension matérielle de l'efficacité rituelle, il existe une valeur relationnelle « par défaut » au bon fonctionnement cérémoniel : la confiance de l'initié envers son initiateur. L'initiateur est, rappelons-le, le médiateur privilégié et indispensable entre l'initié et ses *orixás*. La relation de confiance de l'initié envers son initiateur est, en vérité, double. Premièrement, l'initié s'en remet à l'expertise rituelle de son initiateur qu'il juge à même d'intervenir efficacement auprès de ses divinités. Deuxièmement, il se fie aux bonnes intentions du chef de culte à son égard, car celui-ci détient les objets et le savoir-faire nécessaires pour l'atteindre dans son corps et son esprit (voir plus haut). Mais au-delà de cette condition par défaut, les interactions instaurées par l'action rituelle entre l'initié, ses initiateurs et l'assemblée correspondent à une configuration relationnelle qui, me semble-t-il, favorise directement l'engendrement de la possession.

#### POSSESSION ET « CONDENSATION RITUELLE »

Afin de décrire la spécificité de cette configuration, j'aurai recours à la notion de « condensation rituelle » telle que développée par Michael Houseman et Carlo Severi (1994) dans leur magistrale réinterprétation du rituel du Naven chez les Iatmul de Papouasie Nouvelle-Guinée. Selon ces auteurs, la « condensation rituelle » correspond à un processus symbolique par lequel les comportements et attitudes rituels se voient caractérisés par la condensation de rôles et de relations qui, habituellement, sont posés comme mutuellement exclusifs (1994 : 196-197). Dans une étude récente, Carlo Severi met à profit cette notion en montrant qu'une part importante de l'efficacité des rituels chamaniques amérindiens tient à la capacité du chamane à devenir un « énonciateur complexe », entendre « une espèce unique et inattendue d'énonciateur, constitué par une série de connotations qui indiquent simultanément les esprits alliés et les esprits ennemis, les végétaux et les animaux, le devin sage représenté par l'Arbre Balsa et le Jaguar du Ciel » (2007 : 222). Observe-t-on un tel procédé rituel dans le cas de la possession du Xangô de Recife ?

Contrairement au chamane, le possédé ne peut laisser transparaître la moindre ambiguïté quant à son identité : il devient l'*orixá* qui, lors de la « manifestation », est censé gommer toute trace de la personnalité de sa « matière ». Le cri signalétique qui marque la « manifestation » des dieux dans le corps de l'initié, leur motricité hautement codifiée ainsi que les formes de salutation et la manière dont on s'adresse à eux rappellent en permanence à qui l'on a affaire : tant le comportement des possédés que celui des personnes présentes rendent manifeste et tendent à confirmer une substitution identitaire totale<sup>39</sup>. Toutefois, si le possédé ne peut donner à voir aucune « espèce unique et inattendue d'énonciateur », le contexte relationnel propre à la possession

39. Il s'agit ici d'un « idéal » cérémoniel qui se doit d'être nuancé par une description ethnographique plus exhaustive du processus d'apprentissage de la possession, Halloy (2005).

dans le Xangô de Recife semble, quant à lui, induire une condensation spécifique des relations entre les différents acteurs (humains et divins) impliqués.

D'un côté, en effet, le candidat à la possession – potentiellement tout initié – est explicitement assujéti à une double autorité :

– l'autorité de son initiateur masculin qui invoque et s'adresse à sa divinité en la conviant – parfois de manière musclée et insistante – à venir prendre possession de lui ou d'elle ;

– l'autorité ou, plutôt, la volonté de son propre *orixá* qui, selon les membres du culte, est celui qui, au final, décide quand et comment il va le ou la posséder.

D'un autre côté, l'initiatrice se montre généralement rassurante, cherchant à tranquilliser un initié trop anxieux ou tout simplement à tempérer de sa présence tranquille les moments forts de l'action rituelle<sup>40</sup>. Son rôle, plus discret que celui de l'initiateur masculin, n'en est pas pour autant moins important. Si, de fait, la transe de possession est recherchée et valorisée dans le culte, il ne s'agit pas pour autant d'une expérience dénuée d'anxiété, voir de réticence pour celui qui s'y engage. Junior, un jeune chef de culte jouissant déjà d'une longue expérience de la possession, m'avoua du bout des lèvres<sup>41</sup> qu'il préférerait s'y soustraire chaque fois qu'il en avait l'occasion<sup>42</sup>, car il trouvait « horrible » la perte de contrôle de son propre corps ainsi que l'incertitude quant aux faits et gestes de son *orixá*. Il n'est pas rare non plus que la mère-de-saint rappelle à l'ordre un initié distrait ou indiscipliné, l'incitant à rester branché sur son vécu immédiat et à adopter un comportement culturellement conforme.

Quelles sont les conséquences de cette configuration singulière sur l'attitude de l'initié ?

## UN ENGAGEMENT PARADOXAL

Une première conséquence psychologique de l'interaction doublement soumissive est le renforcement de *l'attitude de passivité* de l'initié : la situation n'est pas sous son contrôle mais bien dans les mains de son initiateur masculin qui dirige l'action rituelle et s'adresse à l'*orixá*, et de l'*orixá* lui-même qui peut prendre possession de son corps à tout moment<sup>43</sup>. Une autre conséquence, peut-être moins visible mais tout aussi réelle pour l'initié, résulterait de l'incitation implicite à l'engagement contenue dans l'*insistance* de l'initiateur. J'ai déjà souligné à plusieurs reprises le caractère

40. Dans un article issu d'un ouvrage consacré à la transe et à l'hypnose, Luc de Heusch (1995) insiste, à juste titre, sur la forte relation affective – de « maternage » – qui lie le possédé à ses initiateurs ou au maître de cérémonie, et qui produirait, citant Jean Rouch (1960), une « intense suggestion », rendant ainsi la fonction du prêtre proche de celle d'un hypnotiseur. Bertrand Hell (2008) reprend et développe une perspective similaire à partir de données récentes issues des neurosciences sur l'hypnose et les états hypnoïdes.

41. Il s'agit, dans ce genre de confiance, de ne pas froisser sa divinité...

42. L'emploi du conditionnel souligne l'efficacité toute relative de telles pratiques, car si un initié expérimenté est capable de repousser une possession imminente, cette prouesse n'est généralement que temporaire et se voit bien souvent suivie par une possession d'autant plus intense. Certains *orixás*, signalons-le, utilisent la possession pour punir physiquement leur « enfant », que ce soit par des gestes d'automutilation ou à travers une danse éreintante.

43. La venue de l'*orixá* chez un initié dépendrait ainsi d'une dynamique toujours ajustable entre la compétence de son initiateur et la « volonté » de son *orixá*.

hautement valorisé de la possession dans le Xangô. Il faut ajouter à cette valeur culturelle les motivations individuelles à voir l'initié possédé. La « manifestation » de l'*orixá* n'est pas une condition à la réussite du rituel, mais correspond à ce qui m'a été décrit comme une « satisfaction » (*satisfação*) pour le possédé, qui bénéficie de la notoriété de son *orixá* au sein de la communauté de culte, et comme une « gratification » (*gratificação*) pour l'initiateur, qui réaffirme ainsi son savoir-faire liturgique qui contribue à sa renommée personnelle et à la bonne réputation de sa maison de culte. La possession n'est donc pas seulement valorisée; elle est hautement souhaitable, tant pour l'initié que pour son initiateur. On comprend mieux l'insistance de ce dernier à provoquer la possession, de même que l'injonction implicite qu'elle traduit, incitant ses initiés à déployer, selon les compétences de chacun, diverses techniques d'auto-induction dont nous avons précédemment vu quelques exemples<sup>44</sup>.

Du côté de l'initiatrice, l'attitude reconfortante dont elle fait preuve instaure un climat de confiance, encourageant l'initié à tendre vers un « lâcher-prise » propice à la possession. Mais son rôle liturgique, nous l'avons vu, consiste également en des rappels à l'ordre de l'initié dont le comportement laisserait à désirer. Cet autre aspect du comportement de la mère-de-saint souligne l'importance de rester *conforme* aux attentes culturelles relatives à l'engendrement et l'expression de la possession.

En résumé, on observe donc :

- une forme de condensation rituelle marquée par la coprésence de deux relations qui, dans un contexte de communication ordinaire, apparaissent comme mutuellement exclusives (assujettissement et maternage);

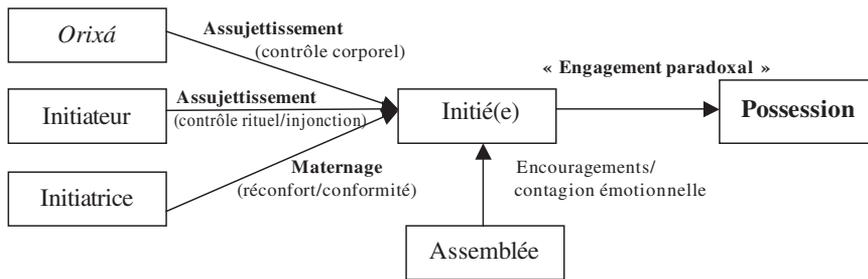
- une forme d'engagement paradoxal marqué par la tension entre passivité (lâcher-prise, perte de contrôle) et engagement (« satisfaction », « gratification » et conformité).

Enfin, l'assemblée est elle aussi à même de jouer un rôle adjuvant dans l'engendrement de la possession, que ce soit par son engagement redoublé dans l'action rituelle lors des premiers signes de la possession, ou encore grâce à la contagion émotionnelle que l'on observe fréquemment au cours de rituels avec possession (voir plus haut<sup>45</sup>).

La configuration relationnelle décrite ci-dessus pourrait être schématiquement représentée comme en figure 5.2.

44. Bien qu'il ne me soit pas possible de développer ce point dans le cadre de ce chapitre, j'ai rapidement décrit plusieurs techniques d'auto-induction de la possession dans la session précédente : engagement redoublé dans des actions motrices (chant, danse), techniques d'absorption, focalisation « empathique » sur autrui...

45. Comme il me l'a été suggéré par Julien Bonhomme, une analyse complète de la configuration relationnelle de la possession nécessiterait de déployer toutes les relations (même virtuelles) entre les différents agents présents dans la situation (initié, initiateur, initiatrice, *orixás*, assemblée, musiciens). Je me suis contenté ici d'une analyse synthétique des interactions relatives au possédé potentiel.



**Figure 5.2.** La « configuration relationnelle » de la possession dans le Xangô.

## CONCLUSION

Reprenons notre question de départ : « Que font les rituels à ceux qui y participent ? »

Ils les transforment.

Comment ?

La présente étude de la possession religieuse dans le culte Xangô de Recife suggère qu'une telle transformation opère principalement à travers un processus d'« incorporation » qui repose largement sur la forme de l'action rituelle, propre à :

- « détourner » certaines opérations cognitives intuitives ;
- opérer un étroit couplage entre sensorialité et attribution de sens ;

– condenser des relations ordinairement perçues et vécues comme mutuellement exclusives et susceptibles d'induire une forme paradoxale d'engagement rituel.

Une telle approche de la possession religieuse apporte, en retour, un éclairage original sur l'efficacité rituelle en général, dans la mesure où elle donne à voir par quels ressorts cognitifs et pragmatiques des formes singulières de l'expérience sont produites, dans le concret des actions et interactions rituelles.

Ainsi envisagée, l'« incorporation » ne serait pas l'apanage des possédés, mais désignerait le processus par lequel des contextes de communication et des formes de l'action sont à même d'instaurer des manières d'être au monde et de modes relationnels inédits chez les individus qui s'y engagent. Si un tel processus s'avère particulièrement visible dans la possession religieuse, il serait également à l'œuvre dans toute situation ritualisée, qu'elle soit de nature religieuse ou, peut-on le présumer, thérapeutique. Dès 1958, Claude Lévi-Strauss soulignait les nombreux parallèles entre le contexte chamanique de guérison d'une parturiente en difficulté et une consultation psychothérapeutique occidentale. Alors que Lévi-Strauss insistait sur la dimension symbolique de l'échange entre la patiente et le chamane, Carlo Severi, revenant sur son ethnographie et ses arguments, suggère quant à lui que les effets thérapeutiques avérés de la séance décrite ne peuvent reposer, comme Lévi-Strauss le suggérait, sur la création d'un « langage nouveau » au travers duquel la souffrance serait appréhendée et contrôlée, tout simplement parce que la patiente en question ne comprenait pas la langue (secrète et énigmatique) employée par son guérisseur. Il suggère alors que les effets thérapeutiques de la séance décrite doivent davantage être recherchés dans le contexte d'énonciation ainsi que dans les « aspects latents de ce que le thérapeute énonce » (2007 : 254). En l'occurrence, l'efficacité du chant chamanique Kuna tiendrait aux sons du langage et à la manière dont la partu-

riente leur confère un sens tout personnel à partir de bribes sonores et/ou gestuelles connues. Sur le plan théorique, cet exemple tout comme notre analyse de la possession dans le culte Xangô de Recife illustrent la nécessité de prendre en compte les conditions de l'action pour expliquer la transformation des individus au cours des rituels auxquels ils prennent part. Sur le plan académique, ces recherches soulignent la richesse potentielle d'un dialogue plus soutenu entre l'anthropologie et les diverses méthodes et théories psychothérapeutiques.

### Références

- Atran, S., 1990, *Cognitive foundations of natural history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Augras, M., 1992, *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*, Paris, Meridiens Klincksieck.
- Bloch, M., 1998, « Domain-specificity, living kinds and symbolism », in *How we think they think*, Westview Press : 54-64.
- Bloch, M., 2005, « Why trees, too, are good to think with », in *Essays on cultural transmission*, Oxford, New York, Berg : 21-38.
- Boyer, P., 2001, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont.
- Boyer, P., 2008, « Religion : Bound to believe ? », *Nature*, 455 : 1038-1039.
- De Carvalho, J.J., 1987, « A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais », *Religião e Sociedade*, 14, 2 : 36-61.
- De Carvalho, J.J., 1993, « Aesthetics of opacity and transparency : myth, music and ritual in the Xangô cult and in the Western art tradition » In : *Latin America Music Review*, University of Texas Press 14, 2 : 202-229.
- De Heusch, L., 1995, « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Michaux éd., *La transe et l'hypnose*, Ausas, Imago : 19-46.
- Durkheim, E., (1912) 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Livre de Poche.
- Gibson, J.J., 1979, *The ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- Goldman, M., 1987, « A construção ritual da pessoa : a possessão no candomblé », in Moura, C.E.M. de (org.), *Candomblé. Desvendando identidades*, São Paulo : 87-120.
- Halloy, A., 2005, *Dans l'intimité des orixàs. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Thèse, Université Libre de Bruxelles, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Hell, B., 2008, « Négocier avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le "théâtre vécu" de la possession », *Gradhiva*, 7 : 7-23.
- Houseman, M., 2003, « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *Thérapie familiale*, 24, 3 : 289-312.
- Houseman, M. et Severi, C., 1994, *Naven ou le donner de voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Chemins de l'Ethnologie (Coll. dirigée par G. Toffin).
- Humphrey, C. et Laidlaw, J., 1994, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*, Oxford, Clarendon Press.
- Lépine, C., 2000, « Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô », in Moura, C.E.M. de (org.), *Candomblé. Religião do corpo e da alma*, Rio de Janeiro, Pallas : 139-163.
- Lévi-Strauss, C., 1958, « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie Structural I*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1971, *Mythologiques IV : l'homme nu*, Paris, Plon.
- Liénard, P., 2006, « The making of peculiar artifacts : Living Kind, artifact and social order in the Turkana Sacrifice », *Journal of Cognition and Culture*, 6, 3-4 : 343-373.

- Liénard, P. et Boyer, P., 2006, « Whence collective rituals ? A cultural selection model of ritualized behavior », *American Anthropologist*, 108, 4 : 814-827.
- Luhrmann, T., 2004, « Metakinesis : How god becomes intimate in contemporary US christianity », *American Anthropologist*, 106, 3 : 518-528.
- Opipari, C., 2004, *Le Candomblé : Images en mouvement. São Paulo – Brésil*, Paris, L'Harmattan (Coll. Anthropologie Critique).
- Rappaport, R., A., 1999, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Rouget, G., 1990, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.
- Sansi-Roca, R., 2005, « The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of Candomblé objects in Bahia », *Journal of Material Culture*, 10, 2 : 139-156.
- Segato, R., 1995, *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília, editora UNB.
- Severi, C., 2007, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Aesthetica, Éditions Ens, Musée du Quai Branly.
- Staal, F., 1979, « Ritual syntax », in Nagatomi, Matilal et Masson édés, *Sanskrit and Indian studies : Essays in honor of Daniel Ingalls*, Reidel, Dordrecht.
- Sperber, D., 1996, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.
- Sperber, D., et Wilson, D., 1989, *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Tomasello, M., 2005, *Aux origines de la cognition humaine*, Cahors, Retz/SEJER.

# 6

## Changer d'id-entité comme de chemise

La thaumaturgie plurielle dans une séance de chirurgie spirituelle  
à Salvador da Bahia

*Lara BAUER*

Des rires et des gloussements soudains viennent ponctuer le silence. « Ah ! celui-là, c'est le docteur Michel Pierre ! » me glisse Carmen amusée, tout en fixant le médium Seu Antônio à l'œuvre, en train de mimer une incision cutanée à l'aide de son ongle sur le thorax du patient. « Il est d'origine française, spécialisé en chirurgie des poumons. On le reconnaît surtout parce qu'il fait rire la galerie ! » (extrait d'une séance de chirurgie spirituelle au Centre André Luiz, Salvador da Bahia).

La reconnaissance de l'identité d'une personne se fonde « normalement » sur l'apparence physique qu'elle renvoie, plus particulièrement sur les traits distinctifs de son visage. À moins d'être atteint de prosopagnosie, tout individu reconnaît une personne de son entourage sur la base de son faciès.

En réalité, cette logique est loin d'être absolue. Elle se fonde et s'appuie sur des catégories et des schèmes de pensées occidentales. L'extrait montre que les traits physiques du médium Seu Antônio ne sont pas envisagés comme des marqueurs identitaires. Carmen ne souffre ni de troubles de la vue, ni de prosopagnosie, mais elle voit en son chef Seu Antônio une toute autre identité. Cette attribution identitaire est cependant momentanée : ce n'est qu'une fois en état de conscience altéré<sup>1</sup> que le médium Seu Antônio n'est plus désigné comme tel ; il devient *Docteur*.

---

1. Cette traduction vient du concept anglo-saxon *altered state of consciousness* revendiqué « psychiatriquement neutre », bien que Rouget (1990 : 62) ne cautionne pas cette terminologie dont il dit que « sa seule utilité est d'escamoter la difficulté ».

Cette autre approche de la réalité procède des convictions religieuses du groupe. Pour commencer, Carmen et ses acolytes sont « spiritistes », c'est-à-dire qu'ils croient en l'existence d'esprits. Mais le spiritisme brésilien est vaste et diffus. Une pléthore de courants religieux se subsume sous ce générique, véhiculant des cosmogonies bien différentes. De manière plus précise, le groupe thérapeutique se revendique « spiritiste » d'obédience kardéciste<sup>2</sup>, c'est-à-dire qu'il prêche la doctrine du français Allan Kardec. Celui-ci pose l'existence de la vie après la mort sous forme d'esprit. Cette phase dure un certain laps de temps, avant que l'esprit ne se réincarne dans le corps physique d'un nourrisson pour y mener une nouvelle existence. Conformément à la doctrine de Kardec, pendant que l'esprit est dépouillé de son corps physique, il peut selon son *degré d'avancement* communiquer de diverses manières<sup>3</sup> avec les êtres humains en s'adressant à des médiums. Ainsi, d'après la vision de l'équipe thérapeutique, certains de ces esprits peuvent incorporer des médiums dans le but d'assister une personne atteinte d'une maladie. La logique de Carmen est qu'elle perçoit en Seu Antônio l'identité d'un chirurgien français qui, une fois décédé, aurait conservé la totalité de son savoir médical. Devenu esprit, il aurait continué l'exercice de son métier mais de manière spirituelle et anargyre.

Ces croyances fondent l'idéologie de la chirurgie spirituelle, un rituel religio-thérapeutique le plus souvent de possession, mêlant les acquis de la médecine chirurgicale conventionnelle à la métaphysique de l'esprit. La trame indigène de la thérapie se déroule ainsi : un médium se met en transe et se laisse incorporer par un esprit chirurgien ou médecin dans sa vie précédente. Cet esprit opère le patient, non pas directement son épiderme, mais son corps *périsprital*<sup>4</sup>, c'est-à-dire l'enveloppe corporelle de son âme. D'après les représentations étiologiques du groupe, la finalité du geste est de remplacer l'énergie défectueuse, responsable de la maladie physique, par une énergie immaculée insufflée par l'esprit ou l'*équipe spirituelle*. Pour ce faire, l'usage sporadique d'outils chirurgicaux est parfois de mise, même si l'utilisation effective des scalpels se fait rare. Mais d'une manière générale, ce ne sont pas les artefacts chirurgicaux *sui generis* qui sont utilisés mais les schèmes d'action inhérents qui sont reproduits<sup>5</sup>. Une fois l'énergie de la zone affectée renouvelée grâce à l'intervention des esprits, la partie physique défectueuse va subir une *transformation génétique cellulaire* pour reprendre les termes vernaculaires<sup>6</sup>.

Dans le cas de ce que j'appelle la « thaumaturgie plurielle<sup>7</sup> », la trame thérapeutique est la même, cependant la théorie indigène de la possession se complexifie : au lieu de se faire incorporer par un seul esprit, le médium en *reçoit* plusieurs, lesquels s'organisent en un « système de tournus ».

2. Par contraction, les spirites kardécistes se désignent sous l'appellation *spirite*. Je vais en faire de même dans ce texte.

3. En mouvant des objets, en utilisant la main d'un « médium écrivain » ou d'un « médium pictural », en parlant à un « médium auditif », en incorporant un « médium thaumaturge », etc.

4. L'enveloppe corporelle de l'esprit : sa *matière fluidique*. Le *périsprit* reprend l'idée de l'aura, en la *matérialisant*.

5. C'est-à-dire qu'à l'artefact scalpel est emprunté et reproduit le schème d'inciser.

6. À condition que le patient *mérite* la rémission.

7. Cette appellation s'inspire de celle d'Aubrée (2000 : 594) ; dans la mesure où les médiums brésiliens qui *reçoivent* sont baptisés par l'auteure « médiums thaumaturges », je donne à la faculté d'incorporer successivement plusieurs entités spirituelles durant la même session médiumnique le nom de « thaumaturgie plurielle ».

L'ambition de cet article est d'examiner la gestion de ce type de possession du point de vue indigène. C'est dans le cadre d'un terrain en anthropologie que j'ai été amenée à rencontrer un médium de cet ordre. La recherche a été principalement menée à Bahia. Elle portait sur les mouvements de re-définitions symboliques à l'intérieur d'un culte construit autour d'une chirurgie spirituelle, à savoir « la scientification du spiritisme brésilien » joutée de la « spiritisation de la science positive ». Sur six médiums thaumaturges rencontrés, l'un (Seu Antônio) endossait une pluralité d'identités spirituelles lorsqu'en état de conscience altéré, il produisait des opérations.

Avant d'examiner le rituel en question, un bref arrêt sur la doctrine kardéciste est de mise. Il permettra plus tard de jeter une lumière sur les croyances à l'œuvre au cours du rituel. Dans un deuxième temps, la focale sera mise sur le contexte culturel et social en tant que ferment de ce rituel inédit. L'explication subséquente des représentations étiologiques indigènes permettra alors d'aborder la thaumaturgie plurielle proprement dite. Enfin, une analyse et une interprétation seront livrées, notamment à partir des notions « d'entre-deux pôles » et de pluralisme religieux, très ancrées dans la culture brésilienne, notamment à Bahia.

## LA DOCTRINE DE KARDEC OU LE SPIRITISME KARDÉCISTE

Le spiritisme kardéciste est un système religieux de type médiumnique. Il est relativement récent en ce qu'il émerge à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en France avec la publication en 1857 du *Livre des Esprits*, « coordonné<sup>8</sup> » par le pédagogue lyonnais Hyppolyte Léon-Denizard (1804-1869), alias Allan Kardec. Cette première publication marque l'avènement officiel de la doctrine et les quatre suivantes<sup>9</sup> vont en forger le « corpus sacré ».

La cosmogonie de Kardec repose sur la croyance aux « esprits » – terme vernaculaire désignant l'âme des défunts – et leurs manifestations. La doctrine véhicule une vision moniste du monde, en ce que le sacré fait partie du monde profane : le monde est peuplé d'esprits. Certains n'ont pas ou plus de corps (ils sont appelés simplement *esprits*), d'autres sont incarnés dans un corps, ce sont les êtres humains.

Ce qui fonde la spécificité de la doctrine kardéciste est la stratification hiérarchique du monde des esprits. Elle divise ce dernier en une série de classes et de sous-classes. Conformément à la cosmogonie, le système de vie sur Terre a pour vocation d'*éprouver* les esprits, c'est-à-dire de les faire *évoluer* au travers d'épreuves qui occasionnent la douleur morale et/ou physique, telles que la mort d'un proche, la maladie, l'échec professionnel, la famine, etc. Ces épreuves se répartissent sur une pluralité d'existences. Les événements que les personnes vivent resteront gravés dans leur *périsprit* après la mort, ce qui a pour résultante qu'un esprit se souviendra de

8. Kardec n'est pas considéré par les spirites comme l'auteur de l'ouvrage. Il n'est que le coordinateur de toutes les communications écrites avec les esprits que les médiums scripturaux lui ont livrées. Les véritables auteurs sont les esprits. Il est écrit dans l'ouvrage que seuls les plus « évolués » ont prêté leur concours à la rédaction de la doctrine, tels que Socrate, Platon, Aristote, saint Augustin, saint Louis, Fénelon, Swedenborg, etc.

9. *Le Livre des Médiums* (1861), *L'Évangile selon le spiritisme* (1865), *Le Ciel et l'Enfer ou la justice divine selon le spiritisme* (1865), *La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme* (1868).

toutes les connaissances qu'il aura accumulées dans ses différentes réincarnations. De ce fait et conformément à la perspective spirite, les éminents médecins et chirurgiens du XIX<sup>e</sup> siècle peuvent continuer d'officier après la mort, sous forme spirituelle. À la différence près que le « métier » devient alors une *mission* délivrée par Dieu.

Les valeurs prônées par la doctrine sont doubles : la charité ainsi que l'érudition en sciences. L'esprit qui, une fois incarné dans un corps, aura tenté de mettre en pratique ces valeurs se verra doté d'une qualité de vie améliorée, car ce qui ordonne la qualité des existences sur Terre est la loi du *mérite*<sup>10</sup>, similaire à celle du karma. La maladie n'étant de ce fait pas perçue comme une fatalité, cette loi explique la possibilité d'agir sur le malade (par l'intervention thérapeutique spirituelle) et la guérison qui s'ensuit ou son échec. Dans le cas de la chirurgie spirituelle, l'échec de la guérison n'est pas imputé au mauvais travail des esprits – lequel est toujours revendiqué comme parfait –, mais à l'individu lui-même, dont le médium spirite estime que le comportement moral et/ou physique n'a pas *mérité* la rémission (*cf.* le chapitre intitulé « la théorie indigène de la maladie et sa guérison »).

## LE SPIRITISME KARDÉCISTE « À LA BRÉSILIENNE »

Bien que le culte en question procède incontestablement d'une matrice kardéciste, on n'en rencontre aucune trace en France. En effet, il ne s'est déployé que dans le contexte du creuset brésilien. Cette constatation est révélatrice de l'influence culturelle à l'œuvre sur les « matériaux allogènes ». Le contact de la doctrine kardéciste avec la culture brésilienne a généré l'émergence de ce rituel inédit. Le spiritisme kardéciste s'est « brésilianisé ».

Le kardécisme n'a donc pas évolué de la même manière au Brésil. Si en France, il prend une tournure individualiste et expérimentale (c'est surtout le désir de communiquer en aparté avec un être cher *désincarné* qui va conduire l'individu à fréquenter l'institution), au Brésil, il devient une thérapeutique pour des raisons sociales et culturelles (Da Silva, 2006). La communication avec l'esprit s'exécute dans une quête thérapeutique collective ; les cultes de chirurgie spirituelle font passer un lot de 200 à 300 patients dans la salle chirurgicale en l'espace de 3 heures. Cette efficacité s'explique en raison de la pluralité des médiums thaumaturges dans la salle chirurgicale (quoique non systématique) et des tables d'opération. Plus largement, au-delà du seul champ thérapeutique, c'est son activisme dans le champ social qui est responsable du succès brésilien de la doctrine. Da Silva (*op. cit.* : 75) invoque pour première raison l'« assistancialisme spirite ». Le corps spirite offre des services d'assistance à la population croissante et toujours plus pauvre des centres urbains. Il développe des crèches, des hôpitaux<sup>11</sup>, des auberges, des orphelinats, des asiles, des écoles primaires, des centres de distribution gratuite de médicaments homéopathiques, des

10. Bien que similaire, la loi du mérite se revendique « *plus souple* » que celle du karma (selon le bouddhisme tout au moins) ; on peut agir sur la tournure des événements de notre vie actuelle par l'intermédiaire de notre comportement. Si nous avons accumulé un « mauvais karma » dans notre vie précédente, nous pouvons toujours « déjouer les plans » de l'existence en cours, en « faisant le bien », c'est-à-dire en se comportant en « bon spirite ». « Les archives peuvent être modifiées ! » selon une spirite. De temps à autre, le terme « karma » est utilisé dans la littérature spirite brésilienne, mais la plupart du temps, c'est le terme *merescimento* (« mérite ») qui fait autorité.

11. Biomédicaux. Il en était du moins ainsi dans le Centre Cidade Da Luz, Bahia.

maisons de retraites, etc. Face à une population majoritairement défavorisée, la gratuité des services d'assistance spirite récolte un franc succès.

La rapide diffusion du kerdécisme au Brésil s'explique également en raison de son affinité philosophique avec ce qu'Aubrée et Laplantine (1990 : 185) appellent « la culture brésilienne des esprits », *i.e.* une culture déjà familière, de multiples manières, dans la communication par la transe avec les esprits<sup>12</sup>. À titre non exhaustif, les *orixás* de l'umbanda, les *eguns* du candomblé et l'intimité nouée avec les Saints du catholicisme populaire sont autant d'expressions spiritistes au sein de la culture brésilienne. Aubrée (2000) ajoute que la quantité de médiums thaumaturges à l'intérieur de cette culture spiritiste brésilienne est déjà très nombreuse à l'arrivée de la doctrine. En outre, le recours à l'utilisation de « moyens magiques » mis en œuvre par les figures du champ thérapeutique brésilien tels que les *benzedores* (ceux qui soignent par la bénédiction) ou les *reizadeiros* (ceux qui soignent par la prière) et les *curadores* (ceux qui guérissent)<sup>13</sup> fait déjà partie intégrante de leurs us et coutumes. Ainsi, lorsque le kerdécisme arrive au Brésil en 1860, cette culture spiritiste agit comme un ferment de son développement thérapeutique.

## LA THÉORIE INDIGÈNE DE LA MALADIE ET SA GUÉRISON

Conformément aux représentations étiologiques spirites brésiliennes, c'est l'état du *périsprit* qui donne une information sur la santé de l'individu. En effet, un dysfonctionnement fluïdique à son niveau génère inévitablement une maladie organique (à moins d'une intervention thérapeutique spirite). Par exemple, si un individu contracte une tumeur au bras, c'est parce que *la marque* (présente au préalable au niveau du *périsprit*) a déjà envahi (*jà envadiu*) les cellules organiques.

Dès lors, la guérison physique est expliquée comme la conséquence de la guérison *périspiritale* : l'action des esprits médecins sur la zone malade du *périsprit* génère une *transformation génétique cellulaire*. La réaction n'est cependant pas toujours immédiate. Ce décalage temporel entre l'action des esprits et la guérison physique est expliqué par l'existence de causes plus profondes à la maladie. Trois raisons majeures sont données comme étant à l'origine des maladies :

- les mauvaises actions accumulées par l'individu au cours de ses vies antérieures entraînent « les infirmités physiques [innées] (paraplégie, surdité ou cécité de naissance) ou les pathologies liées à des déficiences congénitales » (Aubrée et Laplantine, 1990 : 211);

- l'attitude de l'individu au cours de sa présente existence est à l'origine de troubles organiques comme les maladies cancéreuses. L'évolution de la guérison dépendra du comportement adopté avant, pendant et après le traitement.

12. Par « esprits », ces auteurs entendent ici les âmes des morts et les entités associées aux éléments de la Nature.

13. Ces trois types de thérapeutes sont autant de références thérapeutiques situées dans le champ de la tradition du catholicisme populaire.

Enfin, alors que les deux premières représentations étiologiques sont de type endogène, la troisième, plus fréquente, est imputée à l'action d'un tiers<sup>14</sup>. L'individu malade est dit être *victime* de l'influence de mauvais esprits<sup>15</sup>. La maladie (toux, rhume, maux de ventre ou de tête, etc.) est causée par le mauvais œil (*mal olhado*), une idée méconnue de la pensée kardéciste occidentale. C'est pourquoi la cure spirite brésilienne par excellence est la désobsession, *i.e.* le refoulement de l'esprit obsesseur à l'origine des troubles organiques (à ce sujet, voir aussi Aubrée et Laplantine, 1990).

Malgré l'intervention thérapeutique des esprits médecins, l'évolution de la maladie dépendra donc avant tout du malade. Si celui-ci ne met pas en pratique les valeurs prônées par le kardécisme brésilien (la charité, l'étude disciplinée de textes spirites, un régime alimentaire recommandé pour la cure et l'érudition en sciences), ses chances de guérison sont envisagées par la communauté comme nulles. En revanche, s'il les applique avec observance dans sa vie quotidienne et qu'il ne guérit toujours pas, l'individu se résignera en se disant que sa maladie l'éprouve et le fait *évoluer*, restant convaincu que dans sa vie future, il en sera *récompensé*.

## ETHNOGRAPHIE DE LA THAUMATURGIE PLURIELLE DU MÉDIUM SEU ANTÔNIO

### QUIPROQUO

J'aimerais initier l'ethnographie par une anecdote qui met en exergue un conflit identitaire entre le médium et le thérapeute, deux statuts sociaux différents d'une même personne physique<sup>16</sup>.

Le premier jour de ma visite du Centre spirite André Luiz, dans la ville de Salvador da Bahia, je demande à la coordinatrice de me montrer la personne qui prodigue les opérations chirurgicales spirituelles. D'un geste évasif, elle me désigne de loin un homme d'âge mûr, vêtu d'une longue chemise blanche, me disant qu'il s'appelle Seu Antônio. Alors que je m'apprête à le trouver, la coordinatrice me dévisage; ma tenue la contrarie vertement. Elle m'intime de revenir le lendemain, argumentant qu'on ne peut entrer en short dans une salle de chirurgie, sous prétexte que *c'est comme une église !*

Affublée alors d'un long et large pantalon blanc, je retourne le lendemain au Centre. Averti de ma venue, Seu Antônio vient spontanément à ma rencontre. Il semble curieux de ma présence. Il me demande ce que je suis venue faire ici. Pendant que je réponds, il me fait signe de le suivre. Il m'explique qu'il préfère s'entretenir avec moi au calme. Aussi m'amène-t-il directement au sous-sol, dans la salle de chirurgie spirituelle encore inoccupée. Après 20 minutes d'entretien, Seu Antônio

14. Cependant et conformément à la représentation indigène, l'individu est plus coupable que victime de l'influence du tiers, car les spirites condamnent l'individu d'être *faible d'esprit* et de ce fait facilement influençable.

15. Qu'ils soient désincarnés ou incarnés.

16. Ce conflit n'est pas vécu comme tel par l'individu en question.

m'informe qu'il m'agrège au sein de son équipe. Cependant, l'entretien commence sur un quiproquo qui mérite d'être reproduit :

« Alors, c'est vous qui faites les opérations ! dis-je enthousiasmée d'avoir enfin réussi à trouver un "chirurgien spirite"<sup>17</sup>.

Remarque à laquelle il me répond, très surpris :

— Non, c'est pas moi...

— Ah ! bon ? Mais on m'a dit que c'était vous...

Surprise à mon tour, je me dis intérieurement que j'ai dû mal comprendre. J'en profite pour lui demander alors vers qui je dois m'adresser :

— Alors, c'est qui ?

— C'est le Docteur Arickson. Il va arriver dans une demi-heure. »

Une demi-heure plus tard, la salle de chirurgie est au complet : une vingtaine de médiums auxiliaires ainsi que le médium Seu Antônio occupent les lieux. J'attends, en fixant la porte d'entrée, l'arrivée du *Docteur Arickson*. Mais aucun retardataire ne passe le seuil. À ce moment-là, je dévie mon attention sur Seu Antônio. Il est seul dans un coin, secoué de petits spasmes. Je comprends enfin : il est en train de devenir *Docteur Arickson*, l'esprit chirurgien. Pourquoi n'y avais-je pas pensé plus tôt ?

#### RENCONTRES RENOUVELÉES INDUITES PAR LA THAUMATURGIE PLURIELLE

Il est 19 h 55. Les médiums auxiliaires sont dispatchés çà et là dans la pièce, assis les yeux fermés. Ils se préparent avant l'arrivée des 300 patients qui vont défiler quatre à quatre ce soir. Pendant qu'ils se recueillent, j'observe tranquillement les lieux.

La salle est d'une candide blancheur (la couleur par excellence du kardécisme) : les murs, les objets présents (figure 6.1) ainsi que les tenues des médiums. Quatre tables d'opération sont installées au milieu de la pièce. Des tablettes roulantes à deux étages complètement aseptisées présentent l'arsenal chirurgical : une boîte remplie de bistouris et de scalpels<sup>18</sup>, des encastrements de cotons, de compresses de gaz et de pansements, des solvants d'alcool, d'éther et de iode.

Une musique classique à ton majeur est faiblement audible dans la salle. Un tableau de Jésus est affiché au mur. Le silence est bercé par le ronronnement de l'appareil à climatisation.

Seu Antônio s'isole dans un coin de la salle, croise les mains, baisse la tête et se recueille. Au bout de quelques minutes, les médiums se lèvent et vont se placer autour des tables d'opération. Seu Antônio compose une prière qui semble ajustée à la contingence du jour, il excusera, par exemple, l'absence d'un médium. Carmen prend le relais. Puis, tout le monde récite en chœur une prière tirée de *l'Évangile selon le spiritisme* (2008)<sup>19</sup>. À ce moment précis, Seu Antônio est le seul qui ne remue pas ses lèvres. Il est envahi de quelques spasmes discrets. Puis, il élève son

17. La pratique s'effectuant dans l'ombre, il était très difficile de rencontrer ce type de thérapeute à Salvador.

18. Je n'en ai jamais vu l'usage, contrairement à ce qui se passe dans d'autres Centres spirites.

19. Ouvrage présentant une série de prières applicables à différents profils spirites sociaux : pour le *malade*, pour l'*obsédé*, pour le *médium guérisseur*, pour l'*Esprit obsesseur*, pour les *Esprits repentants*, *endurcis*, pour un *suicidé*, pour un *ennemi mort*, pour un *criminel*, pour les *personnes qu'on a affectionnées*, pour un *agonisant*, un *nouveau-né*, etc.



**Figure 6.1.** Salle de chirurgie spirituelle, Centre André Luiz.

avant-bras à la hauteur de son visage et le fait tourner doucement sur lui-même dans un sens, puis dans l'autre. Il semble le regarder comme s'il venait de découvrir cette partie de son corps. [Il me confiera plus tard, au cours d'un entretien formel, qu'il voit l'énergie de l'univers pénétrer lentement son bras et le revêtir d'un *film phosphorescent*.] D'un geste significatif, il indique que les patients peuvent entrer. Pendant que les personnes âgées et les enfants font leur entrée<sup>20</sup>, Seu Antônio se cache les yeux à l'aide de sa main. Une fois les patients installés, il initie le traitement.

Dans la salle, une file de dix personnes attend patiemment son tour, le reste de la queue se prolongeant bien au-delà. Les médiums auxiliaires se réunissent par groupe de cinq autour de chaque table d'opération. Leur activité se limite strictement à la *donation d'énergie* (pendant que le médium thaumaturge procède à l'opération d'une personne après l'autre). Pour ce faire, *il n'est pas nécessaire d'incorporer une entité*; d'après les spirites, ils sont médiums en ce qu'ils sont dotés d'intuition, ce qui implique que les éventuelles suggestions de l'*équipe thérapeutique spirituelle* leur seront naturellement transmises. À l'issue de chaque intervention, un des auxiliaires susurre des paroles réconfortantes à l'oreille du patient. Tout se déroule dans un silence complet. Parfois, certains patients qui attendent leur tour à l'intérieur de la pièce craquent devant le spectacle. Ils pleurent autant de joie que de peine, d'appréhension que de soulagement. Le climat émotionnel est fort, ce qui exacerbe la sensibilité des patients.

Au bout de quelques minutes, Seu Antônio me regarde, intrigué par ma présence. On dirait qu'il me voit pour la première fois. Carmen le salue et l'informe qu'une étudiante est venue de Suisse pour observer la chirurgie spirituelle. Discrètement, elle m'intime de me présenter à lui. De mon côté, je reste perplexe puisque je me suis déjà présentée à lui il y a de cela une vingtaine de minutes et que nous avons longue-

20. Les enfants et les personnes âgées entrent toujours les premiers de sorte à ce qu'ils patientent le moins longtemps possible. Les autres (adolescents, jeunes et personnes d'âge mur) ont plus de *vitalité* (bien que malades) et peuvent donc patienter le temps qu'il faudra.

ment parlé. Je joue le jeu, et je reproduis le même discours introductif que je viens de lui tenir quelques minutes auparavant. Pourtant, le climat n'est plus le même. Les auxiliaires participent également à la construction de l'inédit du moment ; à leur tour, ils posent sur Seu Antônio un regard neuf. Ils sont très attentifs à son moindre mot ou geste. Je me sens de plus en plus anxieuse et impressionnée par l'inouï de la situation. D'une manière générale, ils ont changé d'attitude depuis que Seu Antônio est devenu *Docteur Arickson*.

Dix minutes plus tard, j'entends Seu Antônio rire très fort. Le port de sa voix est plus profond. En réponse à ses éclats de rire, des gloussements complices se font entendre du côté des médiums auxiliaires, qui regardent Seu Antônio d'un air nouveau. Carmen revient discrètement vers moi pour me dire qu'à présent c'est *Docteur Michel Pierre* qui opère. Elle rajoute qu'on le reconnaît parce qu'il est plein d'humour et fait toujours *rire la galerie*.

Je reste sidérée. C'était déjà inouï mais là, cela dépasse mon entendement. Jusqu'alors, je ne savais pas que plusieurs entités pouvait successivement incorporer le même médium durant la même séance. Il me regarde avec des yeux rieurs et accueillants et demande à l'équipe qui je suis. Carmen me lance un regard que j'interprète comme une invitation à me re-présenter. Pour montrer ma bonne volonté, j'innove légèrement les propos de mon discours en tentant d'y investir encore plus d'enthousiasme et de spontanéité. Il n'est cependant pas difficile d'aborder Seu Antônio avec un regard neuf, car il semble réellement différent.

À l'issue de cet échange, je demande à Carmen par quel processus Seu Antônio peut incorporer plusieurs esprits. Elle me répond que « ça se fait de manière automatique » ; d'après ses explications, « la maladie du patient va invoquer le spécialiste spirituel » qui lui correspond le mieux. Autrement dit, c'est la nature du mal qui va déterminer quelle entité incorpore le médium. Pendant que le nouvel esprit se manifeste, le précédent quitte le corps et rejoint l'équipe thérapeutique qui siège *là-haut (dans le Ciel)*. Carmen ajoute qu'en l'occurrence *Docteur Michel* est cancérologue. S'il est subitement apparu, c'est parce que le patient était atteint d'un cancer. Dans l'intention que je saisisse mieux la logique, elle prend un bout de papier et me note rapidement le nom *des esprits les plus fréquents* que Seu Antônio incorpore, en les reliant au métier qu'ils occupaient de leur vivant sur Terre.

Vingt minutes plus tard, Seu Antônio passe devant moi et demande à nouveau qui je suis. Avec sa spontanéité habituelle, Carmen me présente au nouveau venu, *Docteur Alisson*. Cette fois-ci, j'ai l'impression de « perdre la tête ». Je me présente à nouveau, en prenant bien soin de me comporter de manière aussi naturelle que les fois précédentes. L'esprit qui habite Seu Antônio m'informe qu'il ne faut pas que je me gêne pour poser des questions. Flattée de sa coopération, j'acquiesce. Puis, il se remet à son travail. Parfois, lorsque je m'affaire à observer le travail d'un médium auxiliaire, il m'invite à venir regarder de plus près l'opération qu'il prodigue. Il est plus loquace que le *Docteur Arickson*.

Et ainsi de suite. Ce phénomène va encore se reproduire deux fois avant que la séance ne se clôture<sup>21</sup>.

21. Au cours des séances suivantes, je n'ai pas eu besoin de me présenter à l'arrivée de chaque nouvelle entité, puisque, conformément à la doctrine spirite, les esprits se souviennent de tout.

## ESSAIS D'ANALYSE ET D'INTERPRÉTATION

### CONFLIT D'INTERSUBJECTIVITÉ

Le quiproquo qui s'est formé dans la discussion entre Seu Antônio et moi est révélateur d'un conflit d'intersubjectivité. Nous n'avons pas la même appréhension du thérapeute. Pour moi, en tant qu'observatrice, le thérapeute est le médium, tandis que pour ce dernier, le thérapeute est l'esprit qui l'incarne. Lui-même ne se définit pas comme thérapeute.

Pourtant connaisseuse de l'idéologie en vigueur dans le rituel, je n'ai pas eu sur le moment le réflexe d'en déduire la logique de mon interlocuteur. C'est une chose de lire ou d'entendre dire que des esprits habitent provisoirement le corps de certains êtres humains, c'en est une autre que d'intérioriser le principe et de se comporter pragmatiquement sur le terrain en fonction de ce dernier. De son côté, Seu Antônio n'a pas imaginé une seule seconde que je puisse confondre ce qu'il perçoit comme le thérapeute (*Docteur Michel Pierre* ou tout autre esprit) avec le médium (lui-même). Ce fort conflit d'intersubjectivité est en somme révélateur de l'ancrage et de la centration des croyances de chacun. Il marque un véritable choc des paradigmes.

### LA TRANSE, CATÉGORISÉE PAR L'ANTHROPOLOGIE ET PERÇUE PAR L'INDIGÈNE

La transe est définie par Rouget (1990 : 55) comme un état de conscience passager, donc « inhabituel » selon ses termes, bien qu'il soit loin d'être envisagé comme tel par le médium qui s'y adonne au moins trois fois par semaine. L'auteur (*op. cit.* : 66-67) émet une opposition radicale entre la transe chamanique et la transe de possession : dans la première, les êtres humains se rendent chez les habitants du monde invisible tandis que dans la seconde, ce sont les habitants du monde invisible qui se rendent chez les êtres humains.

La direction donnée par l'auteur à la transe de possession correspondrait à l'état de conscience dans lequel se plonge Seu Antônio durant ses opérations spirituelles. Du reste, parmi la litanie des symptômes<sup>22</sup> que l'auteur lui associe, certains sont observables chez le médium, à savoir les tremblements et le regard fixe (c'est-à-dire que les paupières ne battent pas). Quant aux conduites induites par l'état, l'auteur spécifie qu'elles sont tributaires de la culture en question et qu'il est de ce fait impossible de les énumérer exhaustivement. Cependant, il donne entre autres exemples celui de savoir subitement parler une langue que l'on n'a jamais apprise. Ce n'était pas le cas chez Seu Antônio<sup>23</sup>. Cette faculté peut toutefois se généraliser à tout savoir ou savoir-faire jamais appris. Seu Antônio, par exemple, n'a aucun savoir en matière de biomé-

22. Trembler, frissonner, être pris d'horripilation, s'évanouir, tomber à terre, bâiller, être pris de léthargie, être saisi de convulsions, baver, avoir les yeux exorbités, tirer une langue énorme, être atteint de paralysie d'un membre ou d'un autre, présenter des troubles thermiques (avoir les mains glacées alors qu'il fait une chaleur torride), être insensible à la douleur, être agité de tics, souffler bruyamment, avoir le regard fixe, etc. (*op. cit.* : 56-57).

23. Mais j'ai pu observer la présence de cette conduite dans d'autres Centres.

decine ni de médecine naturelle, bien qu'en transe, il opère et prescrit des médicaments homéopathiques.

Cependant, il est intéressant d'examiner comment le médium aborde cet état de conscience altéré à l'intérieur de son propre système de pensée; les catégories indigènes diffèrent en effet de celles mises en avant par G. Rouget. Pour Seu Antônio, l'incorporation n'exclut pas l'idée d'une collaboration : à la question : « Combien d'esprits peuvent vous incorporer ? », il reformule mon interrogation en disant : « Combien d'esprits peuvent travailler avec moi ? Beaucoup. » Dans sa cognition, les esprits ne le possèdent pas complètement, ils *travaillent avec* lui par l'intermédiaire du corps dans lequel lui-même est incarné le temps d'une existence. Il s'agit d'une véritable *collaboration* en ce que le médium cherche à obtenir l'incorporation, en invoquant délibérément Jésus pour l'informer de sa disponibilité à *recevoir*, puis en prêtant momentanément son enveloppe corporelle à la *spiritualité* (i.e. les esprits désincarnés). Si, pour Rouget, l'incorporation est la plupart du temps ressentie par l'indigène comme *subie* (1990 : 91), du moins au niveau des apparences, l'incorporation de Seu Antônio semble-t-elle ici perçue et revendiquée comme *voulue*. Cette « volition » de la transe fait d'ailleurs écho aux fondements de la doctrine quant à la possession :

« L'Esprit n'entre pas dans un corps comme tu entres dans une maison; il s'assimile avec un Esprit incarné qui a les mêmes défauts et les mêmes qualités pour agir conjointement; mais c'est toujours l'Esprit incarné qui agit comme il le veut sur la matière dont il est revêtu. Un Esprit ne peut se substituer à celui qui est incarné, car l'Esprit et le corps sont liés jusqu'au temps marqué pour le terme de l'existence matérielle. » (Kardec, 1998 : 228)

Cependant, ces propos sur les modalités de l'incorporation sont nuancés dans *La Genèse selon le spiritisme* (1988 : 171). Kardec indique cette fois-ci que la possession peut être le fruit d'une véritable substitution, à condition que celle-ci soit temporaire et intermittente.

« La possession peut être le fait d'un bon Esprit qui veut parler et, pour faire plus d'impression sur ses auditeurs, emprunte le corps d'un incarné, que celui-ci lui prête volontairement, comme on prête son habit. Cela se fait sans aucun trouble ni malaise, et pendant ce temps, l'Esprit se trouve en liberté comme dans l'état d'émancipation, et le plus souvent, il se tient à côté de son remplaçant pour l'écouter. »

Ce passage est moins connu. Mais c'est essentiellement à cet ouvrage que les cultes kardécistes brésiliens se réfèrent.

Plus tard, je demande à Seu Antônio de me décrire les symptômes somatiques qu'il ressent lorsque la transe l'envahit. S'il n'emploie jamais le mot « transe », il parle d'*incorporation* précédée par une phase d'*approximation* de l'esprit. Pour me le faire comprendre de manière kinesthésique, il me demande de cligner rapidement des yeux, tout en stipulant au passage qu'il s'agit d'un *exemple grossier*. Il m'explique que lors de l'*approximation* de l'esprit, la vision n'est pas parfaite, elle lui est trans-

mise par l'intermédiaire de flashes (de la même manière que lorsque l'on cligne des yeux) dont la fréquence d'occurrence se fait toujours plus rare, pour finalement disparaître totalement : « Après une demi-heure, tout s'éteint, tout, tout, tout. » Il ajoute : « Je ne sais même plus qui j'étais avant, je ne sais plus rien du tout. » En d'autres mots, la conscience de soi s'évanouit à mesure qu'il perd la vision, pour finalement disparaître provisoirement pendant l'espace de 3 heures<sup>24</sup>.

Parmi cette thaumaturgie plurielle, la question de la prégnance d'un esprit par rapport à un autre m'intéresse également. Seu Antônio m'explique qu'il assume plus fréquemment une identité spirituelle particulière en raison de l'histoire de vie de ce dernier :

« Je travaille le plus souvent avec l'Esprit d'un médecin allemand mitraillé durant la Deuxième Guerre mondiale dans un wagon. Il était un médecin allemand de renommée. Mais il était très présomptueux. Jamais, de son vivant, il n'aurait accepté de traiter une personne à la peau foncée. C'est pourquoi, une fois désincarné, il est venu ici au Nordeste. Parce qu'ici, il existe un grand volume de races et de types qu'il détestait. Et aujourd'hui, ceux qu'il traite avec le plus d'amour sont les personnes de peau foncée. »

La raison qu'il invoque pour expliquer son affinité professionnelle avec cet esprit en particulier est relative à l'idée de dette karmique<sup>25</sup>. La théorie indigène de la possession est ici envisagée comme le résultat d'une volonté exprimée de la part de l'esprit d'incarner tel médium, à tel endroit, critères qui vont dépendre de l'histoire de vie assignée à l'esprit.

#### LA CULTURE BRÉSILIENNE DE « L'ENTRE-DEUX PÔLES »

À mon sens, les signes de cette possession plurielle trouvent leur semence dans le creuset brésilien. À commencer par cette culture de « l'entre-deux pôles ».

Dans les représentations indigènes, le Brésilien ne rencontre aucune difficulté à faire fusionner deux univers tenus par les sociétés occidentales pour opposés – la science et la religion, le réel et l'imaginaire, le profane et le sacré, et ainsi de suite. Toute antinomie est sujette à syncrétisme. De ce fait, les paradoxes n'existent pas. Ainsi un Bahien pourra-t-il très bien ne pas croire au mauvais œil (*mal olhado*) tout en disant que *ça existe*. Au-delà de ce paradoxe, la réponse n'est pas dépourvue de logique : l'histoire personnelle de vie de cette personne l'a amenée à constater que cela existe. Seulement, sa réponse n'est autre qu'une stratégie prophylactique contre

24. Cependant un détail m'interpelle : celui de savoir quelle identité il affirme endosser durant la pause de 5 minutes qui a lieu au milieu de la séance. Seu Antônio me répond : « Je suis Antônio Oliveira Monteiro », qu'il nuance cependant en ajoutant : « Bien que je ne sois pas parfaitement lucide. »

25. Il rajoute que l'esprit a préféré maintenir l'anonymat, c'est pourquoi il a choisi un nom qui ne rappelle pas son origine allemande : « De son vivant, il avait un nom si populaire qu'il a pris le pseudonyme de docteur Arickson, un nom d'origine grecque, pour travailler dans l'anonymat. »

l'action du mauvais œil, pensant que si on dit qu'on y croit, cela nous atteint plus facilement.

Ce dépassement constant de l'antinomie est une logique qui sous-tend toutes représentations indigènes brésiliennes. Aubrée et Laplantine (1990 : 85) parlent de « culture de la médiation » : « au Brésil, il n'y a pas le blanc et le noir, mais le blanc, le noir et l'indien. Il n'y a pas l'humain et le divin, mais l'humain, le divin et ces intermédiaires que sont les saints. Il n'y a pas le passé et le présent, mais le passé, le présent et la fameuse *saudade* qui est la permanence du passé dans le présent. Il n'y a pas un oui absolu et un non définitif, mais entre le oui et le non, un très fréquent *mais ou menos* (plus ou moins). » Au raisonnement occidental manichéen hérité de Descartes correspond une approche brésilienne syncrétique entre deux idées opposées, voire un groupe d'idées hétéroclites. Le nombre de médiums thaumaturges au Brésil est révélateur de cette culture de la médiation : ceux-là relient le monde invisible au monde visible par leur capacité à *recevoir*.

Cet aspect syncrétique du raisonnement brésilien est également manifeste dans le culte de la chirurgie spirituelle. Mêler les acquis de la médecine chirurgicale à la spiritualité ne constitue en rien une dissonance cognitive chez le Brésilien (qu'il soit spirite orthodoxe, sympathisant ou autre), puisque la culture brésilienne est imprégnée de cette gestion de « l'entre-deux pôles ». Dans le cadre de ce rituel, l'antinomie est à nouveau dépassée : ce dernier s'articule en effet autour d'une tension entre une gestion médicale du sacré et une gestion sacrée du médical, la première faisant des esprits qui composent le Monde Invisible des médecins, la seconde faisant de la chirurgie conventionnelle un pouvoir sacramentel dont sont dotés certains esprits. Cette dialectique entre spiritualité et chirurgie ne fait qu'exacerber au final les croyances de l'indigène en l'existence des esprits.

## LA PLURALITÉ D'APPARTENANCES RELIGIEUSES

Si la culture de « l'entre-deux pôles » est de manière générale manifeste dans les catégories brésiliennes du temps, de « race » et d'opinion, elle est également présente dans la relation que noue le croyant bahien<sup>26</sup> avec son institution religieuse. Si l'on examine ce rapport de plus près, on s'aperçoit qu'il ne s'institue pas une relation dualiste, privilégiée et exclusive entre le croyant bahien et sa religion. Bien au contraire, beaucoup de Bahiens expriment une pluralité d'appartenances religieuses, ce que confirment les travaux d'Aubrée et Laplantine (1990) sur tout le territoire brésilien. Si ces convictions sont plurielles, certaines demeurent cependant plus ou moins officielles. Le spirite bahien est souvent baptisé catholique et continue de se revendiquer comme tel. D'ailleurs, la plupart des personnes qui côtoient les Centres spirites aiment à se déclarer *sympathisantes* (et non *spirites*). Il y a donc le croyant bahien, sa religion officielle et ses convictions officielles<sup>27</sup>.

26. Bien que les travaux d'Aubrée et Laplantine (1990) généralisent ce rapport au comportement brésilien en général, je préfère m'en tenir à ce que j'ai constaté sur mon terrain en particulier, soit cantonné à l'État de Bahia.

27. Cette pluralité d'appartenances religieuses est parfois même exprimée de l'intérieur, c'est-à-dire par l'institution : « il arrive même, comme nous avons eu l'occasion de l'observer assez souvent, qu'un même Centre organise à la fois des sessions proprement kardécistes et des sessions d'umbanda » (*op. cit.* : 183).

## DISCUSSION

À mon sens, la possession plurielle mise en œuvre dans certaines sessions médiumniques bahiennes kardécistes, notamment dans la chirurgie spirituelle de Seu Antônio, est corrélative de la logique de la pluralité d'appartenances religieuses chez le croyant bahien. En effet, cette flexibilité relationnelle qui caractérise le rapport existant entre le croyant et son institution religieuse est révélatrice de cette plasticité dont témoignent certains médiums thaumaturges vis-à-vis des entités spirituelles qu'ils incarnent durant une même séance.

Pour signifier à l'entourage cette pluralité de possession et ainsi se démarquer des autres cultes médiumniques à thaumaturgie « simple », le médium va s'engager dans une véritable personnification de l'esprit occupant ; ses traits les plus caractéristiques vont être reproduits. Ainsi la personnalité assignée à l'esprit du *Docteur Michel Pierre* est-elle pleinement « interprétée » par le médium Seu Antônio, qui devient subitement blagueur. L'identité habituellement assignée au médium va totalement disparaître, à tel point que même l'entourage semble poser un regard neuf sur ce dernier.

Bien que dans le discours indigène formel, l'incorporation soit vécue comme une *cohabitation* de deux esprits dans le même corps – lequel fait écho au discours sur la possession tiré du *Livre des Esprits* –, le médium explique qu'il expérimente une « extinction totale » mais passagère de la conscience de soi « Tout s'éteint », ce qui ne me semble pas être constitutif de la matrice kardéciste en tant que telle mais bien du rapport traditionnel brésilien aux esprits, marqué par la transe et la perte totale du contrôle de soi.

En définitive, la thaumaturgie plurielle est une expression particulière de la possession brésilienne qui a émergé dans un contexte culturel propice à sa naissance. Le rituel de chirurgie spirituelle est en soi déjà une « brésilianisation » de la doctrine, et la manière dont il est exprimé au travers de la thaumaturgie plurielle ne fait qu'exacerber le processus. La possession est décrite comme une *cohabitation*, mais vécue comme une *substitution* identitaire, un paradoxe qui ne semble pas poser problème au médium puisque le Brésilien gère aisément « l'entre-deux pôles ». Du reste, la possession se conjugue au pluriel, avec pour référence centrale une entité de prédilection, ce qui rappelle le comportement du croyant bahien dans ses identifications religieuses. C'est en somme une histoire d'id-entité qui s'articule sur la base d'une relation triangulaire entre Seu Antônio, *Docteur Arickson* et « les autres ».

## Références

- Aubrée, Marion, 2000, « La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste », *Ethnologie française*, 4 : 591-599.
- Aubrée, Marion et Laplantine, François, 1990, *La table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement spirite entre France et Brésil*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- Kardec, Allan, 1998, *Le livre des esprits*, Paris, Trajectoire.
- Kardec, Allan, 1988, *La genèse selon le spiritisme*, Boucherville, Éditions de Mortagne.
- Da Silva Sacramento, Gleide, 2006, *Eu e outro no Centro : uma relexão acerca dos processos de identificação no espiritismo*, thèse de doctorat (non publiée).
- Rouget, Gilbert, 1990, *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

# 7

## Être agi, à propos de l'extase possessive dans le chamanisme sud-américain

*Sébastien BAUD*

Nous devons à Gilbert Rouget (1990) une tentative de distinction entre « transe de possession » et « transe chamanique ». Cette idée, partagée par Luc de Heusch (1995), attribue à la première un état passif au cours duquel un dieu ou un esprit s'empare du corps, alors que par la seconde, dite chamanique, le chaman va au-devant des esprits et négocie ou lutte avec eux dans l'univers mythique. D'après ces auteurs, dans le cas de la possession, la transe serait involontaire, subie et suivie d'une amnésie, tandis que la transe dite chamanique serait volontaire et sollicitée, l'individu gardant sa capacité mémorielle. Autrement dit, en « transe », le chaman se rend dans ce que certains ethnologues appellent le « monde-autre » (Perrin, 1995) et « maîtrise » ses esprits qualifiés d'auxiliaires, ce qui n'est pas le cas de la possession.

Le chaman voyage, c'est un fait. Au voyage « en chair et en os », dans le dessein par exemple de parfaire un savoir (Baud, 2003), correspond ainsi un voyage « en âme » dans un au-delà dont la définition spatiale – la question de sa frontière avec le monde des êtres humains – est spécifique à chaque groupe culturel. Ce « voyage en âme », communément appelé « transe », témoignerait donc de l'existence de catégories liminales et de la possibilité de les franchir.

Parmi ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « états modifiés de conscience » (EMC)<sup>1</sup>, il en est un que nous retrouvons tout particulièrement dans le chamanisme sud-américain. Cet état, je l'ai qualifié d'« extase possessive », différente de la transe notamment de celle dite de possession (telle que nous la rencontrons dans les cultes afro-brésiliens par exemple), en ce sens qu'elle est atteinte dans le silence, l'immobilité et la solitude (il n'y a pas non plus, comme c'est le cas dans certaines trances de phase convulsive, de cris, de tremblements et de chute). Au cours de celle-ci, le chaman maîtrise ses esprits auxiliaires : il n'existe pas ce tiers, le père-de-saint, médiateur privilégié et indispensable entre le médium et ses esprits (Anthony, 2001). Dans les deux cas toutefois, le discours indigène convoque un Autre dont il dit qu'il transmet une « force animatrice », c'est-à-dire qui agit.

De nombreuses sociétés amérindiennes partagent l'idée que le monde-autre – l'invisible – détient le savoir de ce monde. En Amazonie occidentale par exemple, les végétaux absorbés par les personnes recèlent des esprits puissants qui en sont les gardiens jaloux. Dès lors, les prouesses observées comme les savoirs énoncés lors des rituels ne sont pas attribués à la personne du chaman, mais aux esprits présents. Cette idée implique une vision binaire (ou davantage) de l'être humain, donc l'existence d'un principe indépendant, capable de se séparer du corps pour vagabonder dans un ailleurs (au cours du rêve par exemple). Pour ces sociétés ceci n'est pas l'apanage de l'être humain, puisque montagnes, lieux, animaux et plantes sont eux aussi dotés d'un tel double. Cet Autre est, par son incorporation, à l'origine du ravissement extatique.

J'aborderai dans ce texte la notion concomitante d'« animation » telle qu'elle est pensée dans les Andes (région de Cuzco, Pérou), puis dans la culture awajun (groupe jivaro, Amazonie péruvienne). Une idée que le chamanisme illustre particulièrement bien pour la porter à son paroxysme : le chaman est en effet celui qui convoque et incorpore cet Autre. Dans ce dessein, je partirai d'un mot quechua connu à l'époque inca (et non usité aujourd'hui) et montrerai que la nature environnante, si elle est « animée » (c'est-à-dire dotée d'un double), est aussi « animatrice » (c'est-à-dire qu'elle peut posséder). Autrement dit, que les pratiques chamaniques ne peuvent être comprises sans un décentrement des logiques : d'une analyse en termes de jeu symbolique à la prise en compte de processus physiologiques.

## À PROPOS D'UNE « FORCE VITALE ANIMATRICE » : LE CAS ANDIN

Selon Inca Garcilaso de la Vega (XVI<sup>e</sup> siècle), Pachacamac<sup>2</sup> « est un nom composé de Pacha, c'est-à-dire le monde, et de Camac, participe présent du verbe *cama*, qui signifie animer, lequel tire son étymologie du nom *cama* qui est l'âme. Pachacamac veut dire celui qui est l'âme de l'univers, et dans son entière signification c'est comme si l'on disait celui qui est à l'univers ce que l'âme est au corps » (2000 : 155). Plus précisément, la racine quechua *kama*- implique la notion d'une transmission non

1. Cette dénomination a toutefois le défaut de ne pas prendre en compte l'existence posée par la pensée indigène d'un principe non matériel et indépendant du corps, capable de communication et d'entendement. Que cette existence relève du symbolique ou du réel n'est pas mon propos ici.

2. Pachacamac a sans doute été le dieu suprême des populations côtières (de l'actuel Pérou) et un dieu du feu, voire un dieu des entrées donnant accès à un monde chtonien. Son temple était situé au sud de Lima.

seulement d'une « force vitale “animatrice” » (Taylor, 2000 : 29), mais également de la capacité de réaliser ce pour quoi la personne, l'animal ou tout objet est fait. Ceux-ci étaient donc pour la pensée andine préhispanique, « animés » (*kamasqa*)<sup>3</sup>.

Autrement dit, il revient à l'homme d'accomplir sa fonction d'être homme, au lama celle d'être lama et au jardin celle d'être jardin. Rien de ce qui existe ne saurait être inanimé à partir du moment où il y a adéquation entre fonctions et nature. De fait, pour la pensée indigène, être en désaccord avec ce que l'on est, c'est-à-dire ne pas respecter l'ordre (*kamachi*) des choses, engendre la maladie. À chaque objet qui existe correspond donc « une force primordiale, un “double” qui l'anime » (Taylor, 2000 : 5 ; ma traduction). Ce double est aujourd'hui appelé *animu* dans les Andes du Sud (région de Cuzco). Nous verrons que ce terme désigne non seulement une âme personnelle mais aussi *apu*<sup>4</sup> et *pachamama*, ces esprits des montagnes et de la terre qui prennent, par ailleurs, possession du corps du chaman, en extase, lors du rituel de la *mesa* (voir plus bas).

Le terme *animu* est un emprunt direct à l'espagnol *anima*, « âme ». *Animarse* se dit ainsi à quelqu'un qui est prostré, « sans vie », afin de l'encourager à se réveiller. Utilisé comme interjection, *ánimo* exprime le courage. L'*animu* est donc cette force vitale (non indifférenciée) qui « anime » toute chose, être humain bien sûr, mais aussi animaux, plantes et éléments du paysage. Il lui est attaché la faculté de percevoir, d'agir et de parler.

L'*animu* s'incarne à la naissance (par le premier inspire). Il se développe parallèlement au corps, tombe malade et peut être victime de l'effroi (*susto*)<sup>5</sup>. Pendant les premières années de la vie de l'enfant, il est en effet particulièrement sensible au monde qui l'entoure, aux bruits, aux apparitions soudaines, esprits ou anfractuosités dans le sol (qui font trébucher l'enfant), c'est-à-dire à tout événement qui « impressionne » et crée une discontinuité. Il s'échappe alors et doit être ramené. Il se fortifie à mesure que l'enfant grandit mais reste vulnérable. C'est lui qui voyage dans le monde des rêves, après être sorti du corps par la bouche, ou encore se présente à la *mesa* du chaman. Enfin, « l'*animu* naît au niveau du plexus solaire (*sunqu*), circule dans tout le corps (en dessinant une spirale) et sort (à la mort) par la tête », avant de disparaître. Le défunt n'est alors plus qu'une âme appelée *alma*.

L'*animu*, double du corps susceptible de voyager et d'être saisi, a lui-même un double céleste, une étoile (*ch'aska*)<sup>6</sup>. Celle-ci imprime à travers l'*animu* ce pour quoi la personne est faite. Selon le chroniqueur espagnol Cobo (XVII<sup>e</sup> siècle), à la mort de la personne, son âme quittait le corps pour devenir une étoile et jouir de gloire (*gloria*). « De là, provenaient toutes celles du ciel » (in Taylor, 2000 : 24). Selon

3. Le dictionnaire de Santo Tomás traduit *kama-* par *henchir*, *cabrer en lugar alguna cosa* c'est-à-dire « remplir », « tenir une chose dans un lieu » et *kamasqa* par « chose ajustée » (in Itier, 1993 : 102). Il y a là une idée d'adéquation qui se retrouve, par ailleurs, dans la racine *yacha-* à partir de laquelle est formé l'un des noms désignant le chaman andin : *yachaq*, communément traduit par « celui qui sait ».

4. Ce terme désigne aussi l'ancêtre, à l'origine d'une lignée et/ou fondateur de la communauté.

5. Il s'agit d'un traumatisme psychique consécutif à un choc émotionnel envisagé dans sa raison physique (attaque d'un chien, chute, etc.) ou dans sa raison affective (décès d'un proche par exemple), vécu dans la réalité, dans l'imaginaire (à l'état de veille, rencontre d'un esprit) ou lors d'un rêve (victime d'une chute ou de la rencontre d'une entité du monde-autre) [Motte-Florac, 1998 : 163].

6. Le mot quechua *ch'aska* désigne habituellement l'étoile du matin, Vénus, appelée *Lucero* en espagnol, l'étoile se disant *qoyllur*. Selon les auteurs Bauer et Dearborn, l'utilisation de tel ou tel terme correspondrait à l'intensité lumineuse de l'astre et non à sa nature (planète ou étoile) [1998 : 128].

Polo de Ondegardo (XVI<sup>e</sup> siècle), « tous les animaux et les oiseaux possèdent un “semblable” dans le ciel » (*op. cit.* : 5). Aujourd’hui, quand un enfant naît, le chaman andin assigne une étoile au nouveau-né, une petite pierre de forme particulière, en signe de la protection de l’*apu* sous laquelle il est placé (Schlegelberger, 1993)... « Ton étoile, c’est l’*apu* Estrella Kayankati; ta vie peut être égale à la sienne si tu satisfais ses désirs et obéis à ses lois » (Gow y Condori, 1982 : 39; ma traduction). « L’étoile, c’est l’âme. C’est la chance, dit un tradipraticien de Chinchaypucyo, elle est faite pour ce genre de travail... »

Ainsi, « si un enfant tombe malade, il faut changer sa chance, changer la chance de l’*animu* », c’est-à-dire réaffirmer le lien qui unit l’enfant à son étoile. La chance, *sami* en quechua, est un mot employé à tout propos dans les Andes. Il signifie aussi bien le bonheur et la chance que la félicité et la satisfaction de l’âme. Ici, la chance traduit précisément cette relation qui lie l’être humain aux puissances aléatoires. Or « les premiers, écrit R. Hamayon, ont toujours besoin de chance et le chamane est précisément celui qui gagne la chance » (1995a : 421). La chance est donc capricieuse et influençable. Des événements vécus pendant l’enfance ou un sort jeté par un sorcier la contraignent aisément.

Lorsqu’il brûle une offrande, le chaman définit son geste par le verbe quechua *saminchay*. Ce dernier est d’ordinaire traduit par « bénir, faire de bons présages » ou « souhaiter prospérité » (Dumézil, 1953). Toutefois, le suffixe *-cha* indique que l’objet prend l’apparence définie par la racine (Cusihuaman, 2001), ici *sami-*, c’est-à-dire l’arôme développé par la combustion. Par le feu, l’offrande passe donc « d’un état à un autre ». Ce qu’il reste, « d’une couleur plomb », est à l’image du cadavre d’où s’est échappé l’*animu*. Car les nourritures sont goûtées par les esprits invités, non sous leur forme physique ou matérielle, mais sous celle « de *Samiy* qui est conçue comme la conjonction de la saveur, arôme et force nutritive des aliments » (Núñez del Prado, 1970 : 114; ma traduction). En ce sens, *sami* désigne l’*animu* de l’offrande.

Henrique Urbano donne par ailleurs l’emploi de *saminchay* dans le sens de *samay* : « *saminchay*, c’est “souffler” le despacho (l’offrande) aux *apu* » (1993 : 240; ma traduction). Traditionnellement, le terme *samay* désigne l’expire, la respiration (comme substantif, il évoque également la terre laissée en jachère et d’une manière générale tout repos), « souffler » se disant *phukuy*<sup>7</sup>. Selon l’auteur toutefois, les deux vocables se confondent pour désigner simultanément le geste d’offrir et celui de souffler qui traduit une forme particulière de passer les objets aux *apu*. C’est là un geste important qui témoigne d’un mode d’être et de penser inspiré par des notions d’équilibre et de réciprocité. La chance (*sami*) évoque justement cette présence au monde de l’être humain. Lors du carnaval, le jour *lunesuyu*, les pasteurs de la communauté paysanne de Chahuaytiri marient leurs bêtes (moutons et alpagas), offrant aux *apu* invités au rituel feuilles de coca et diverses boissons dans une exubérance de couleurs. Autrement dit, ils mettent tout en jeu pour que la fortune leur sourie. Ce « décompte rituel des animaux » dans le dessein que le troupeau grandisse est désigné dans de nombreuses régions sud-andines par le terme *saminchay* (Urbano, *op. cit.*). Nous retrouvons là le premier sens de *sami*. En somme, par ce geste d’offrir, le pasteur comme le citoyen (lors de la *mesa*) cherche à se concilier ces puissances aléatoires que sont les esprits de la nature, et plus précisément les *apu* qui « animent » toute chose.

7. L’acte de souffler longuement, de prier, sur un *k’intu* (groupe de feuilles de coca) à destination des esprits de la nature se dit *phukurikuy*.

## LE CHAMAN ANDIN ET SA MESA

D'après Alfred Métraux, les chamanes araucan « provoquaient chez les spectateurs des hallucinations collectives » (1967 : 184) et de citer : courir sans toucher le sol, danser pieds nus sur le feu, avaler des tisons brûlants, s'arracher le nez et les yeux, etc. S'agit-il d'un passé révolu ? Aujourd'hui encore, la nuit, dans les Andes, au cours d'un rituel dénommé *gloria*, le chaman, en accord avec la Pachamama, la Terre Mère, appelle les étoiles à se mouvoir, à « danser », devant les yeux de son patient ou du spectateur.

Le chaman, « ce médecin-hypnotiseur » selon Geza Roheim (1986), trouble la conscience, c'est-à-dire la perception de la réalité, de ceux qu'il invite à ses séances de divination, de guérison ou à toute autre visée. « Les bribes d'informations que les sens arrachent à la matière sont sélectionnées, modelées, agencées par le mental, retouchées par l'imaginaire, tissant d'infinies duperies pour les perceptions à venir » écrit pour sa part Élisabeth Motte-Florac (1998 : 157). C'est là un trait spectaculaire (un artifice) qui participe de cette fonction restauratrice d'un équilibre de toute pratique chamannique. Mais n'est-ce que cela ? Autrement dit, les prouesses chamanniques relèvent-elles uniquement d'une « performance rituelle » et d'un « jeu symbolique » du chaman (Hamayon, 1995b) ?

Pour l'Amérindien des Andes, l'*apu* « ordonne » (*kamachin*) le monde, c'est-à-dire qu'il l'« anime ». La montagne met, en effet, en ordre, organise la vie sociale de ses habitants, êtres humains, animaux et plantes. Espèces végétales et animales, domestiques et sauvages se répartissent ainsi selon les accidents du relief. Dans le contexte rituel chamannique, cette transmission d'une « force vitale “animatrice” », évoquée au début de ces lignes, prend toutefois un sens particulier : elle est l'incarnation même de l'*apu* ou de la *pachamama* dans le corps du chaman, appelé *altomesayuq*<sup>8</sup>, au cours du rituel de la *mesa*. Elle permet ainsi à ces esprits de la nature de jouer un rôle essentiel dans la société andine moderne, celui de thérapeute de l'âme et du corps.

La *mesa* est une réunion qui se tient la nuit, à l'extérieur ou dans une pièce rendue obscure. Le mot espagnol *mesa* désigne traditionnellement l'ensemble formé d'une étoffe ou table d'offrande sur laquelle le tradipraticien place les ingrédients constitutifs de l'offrande (coca, graisse de lama, encens, etc.) et ses objets personnels qui le désignent en tant que chaman. À ce sujet, il est intéressant de noter que les coquillages (*Pecten* sp.) présents sur ces autels sont explicitement désignés comme les *sièges* des entités invoquées. Le rituel observé et présenté ici reprend cette idée, bien que les coquillages soient remplacés par une table en bois sur laquelle est étendue l'étoffe. Sur cette table, les esprits ne « s'assoient » plus de manière symbolique comme sur les coquillages mais se dressent, debout, de toute leur hauteur (c'est-à-dire 50 cm).

Les esprits convoqués par le chaman (par un appel oral<sup>9</sup>) arrivent en frappant le mur et le sol de leurs ailes « tels des condors », prennent place sur une table (la *mesa*), déclinent leur nom et questionnent. Pourquoi ont-ils été appelés ? Un échange s'installe

8. Littéralement « celui qui possède la table (rituelle) d'en haut », autel qu'il a acquis au moment de l'élection (par les esprits), lors d'un « voyage en âme », et qui lui permet de manifester, ici-bas, ces mêmes esprits, c'est-à-dire de leur donner à goûter physiquement aux mets qui leur sont offerts, piments farcis et gâteaux couverts de crème.

9. « Ma Mère, Pachamama, je te demande ton manteau d'or et d'argent/Pour de cette manière m'incarner en toi/Tire-moi de ta main d'or et d'argent... »

alors entre eux et les personnes présentes dans la salle, malades et leur famille, personnes en demande et habitués. Les esprits convoqués délibèrent des suites à donner à chaque cas, ils conseillent et soignent les personnes qui les sollicitent, ils corrigent les malhonnêtes, prédisent l'avenir et retrouvent les animaux égarés ou volés.

Ailleurs, si l'*apu* sollicité par l'*altomesayuq* entre dans la pièce dans un bruissement d'ailes et se pose sur la table rituelle, le malade garde le silence tandis que l'oiseau-*apu* et le chaman échangent des propos sur son sort (Molinié Fioravanti, 1982). Puis des offrandes sont remises à l'esprit qui, s'il y a lieu, manipulera le malade. Ailleurs encore, les *apu* convoqués par le chaman « arrivent par la fenêtre, comme le vent, et parlent alors (avec celui-ci)... Ils sont alors comme nous, comme des personnes » (doña Bárbara, Sicuani).

Trois discours étayent ce qui se joue au cours du rituel (dans sa première forme). Les propos des personnes qui assistent à la *mesa* tout d'abord. Pour elles, le chaman ne bouge pas de son tabouret. Pour preuve, il lui arrive de s'endormir. Quant aux esprits présents sur la table, ils évoluent grâce à une enveloppe corporelle qui leur est propre. Les personnes racontent avoir senti des griffes, des doigts, décrits le plus souvent comme petits et froids, ou bien avoir senti des plumes quand l'oiseau-*apu* vole dans la salle... Le chaman se garde bien de démentir cette idée. Mieux, il l'accrédite. Plusieurs faits, autant d'astuces, témoignent en ce sens :

- ses ronflements lors du rituel, preuve qu'il dort ;
- les difficultés qu'éprouve l'aide à réveiller le chaman après le départ du dernier esprit ;
- sa voix, à cet instant, qui laisse entendre qu'il ne sait pas où il est ;
- ses paroles à son « réveil » : il prend connaissance des réponses des esprits car, assure-t-il, il n'a rien entendu des propos tenus par les uns et les autres.

Le second discours est le fait du chaman : pour lui, il y a décorporation et incorporation. Le chaman expérimenté, précise don Carlos (Cuzco), voit son *animu* transporté très loin du lieu où se tient le rituel. Il arpente les chemins et les sommets des montagnes. Il y rencontre le maître des lieux (l'*apu*), parfois aussi l'*animu* de personnes vivantes, d'amis, et dialogue avec eux<sup>10</sup>. Tout au contraire du débutant qui parle d'une absence ou d'une non-conscience. C'est le cas d'Antonio, apprenti chaman (Cuzco) :

« Ce soir-là, alors que je me dirigeais vers la maison de don Carlos [son instructeur], le ciel arborait une belle couleur orangée de ces fins de journée d'été. J'en ai été troublé. Comme à l'accoutumée, je suis entré dans la salle. J'ai appelé. Après quelques minutes, tout s'est mis à onduler. D'abord les murs puis le plafond et le sol, comme s'il y avait un tremblement de terre ! Sur ma gauche, en haut, un bruit s'est fait entendre et mon corps s'est soulevé. Je tremblais. Et le *papito*<sup>a</sup> m'a traversé d'arrière en avant. Mon cœur s'est emballé. J'ai eu soudain affreusement peur. Tout s'est alors arrêté. Je suis resté longtemps, seul, dans l'obscurité de la salle. »

a. Expression familière par laquelle les personnes s'adressent aux *apu* au cours de la *mesa*.

10. Dans les Andes, cette idée d'un déplacement du corps n'est pas exceptionnelle. Par le passé déjà, don Juan Chocna, chef du mouvement *taki unquy*, « se disait habité d'un dieu invisible, qui donnait toutes choses aux Indiens [...] et avait le pouvoir de se transporter dans les airs au moyen d'un panier » (Duviols, 1971 : 118). Aujourd'hui encore, lors de l'initiation, l'esprit instructeur est capable de transporter l'apprenti par les airs « jusqu'à un lac caché dans un lieu inaccessible des Andes, où il le jettera, en l'obligeant ensuite à nager de façon à tracer une croix sur toute son étendue » (Hargous, 1985 : 102 ; voir aussi Mariscotti, 1978 : 131).

La chamane doña Alejandrina (Cuzco) poursuit :

« Quand il se manifeste, je n'ai pas le temps de poser mon sifflet. Les murs s'approchent et s'écartent violemment. Mon corps se disloque. Je n'entends plus les personnes présentes. Quand je suis à nouveau là, j'ai encore le sifflet devant la bouche. Je suis prête à le poser sur la table.  
« D'autres fois, me dit-elle, j'entends des battements d'ailes comme ceux d'un papillon. Je veux lui parler, mais aucun mot ne sort. J'entends des bruits, mais cela semble si loin, comme s'ils parlaient dehors. »

Afin de se manifester aux hommes, *apu* et *pachamama* prennent donc, et à leur guise, l'apparence du vent ou celle de l'oiseau, du rapace surtout (condor ou faucon), voire du chardonneret. Oiseaux et vents<sup>11</sup> témoignent de la présence des esprits invoqués ou, plus précisément, de leur *animu*. Car c'est bien lui, d'après le discours indigène, qui voyage d'un monde à l'autre et prend possession de différents supports, dont le corps du chaman contemporain, devenu *kamasqa*, « animé », c'est-à-dire possédé, au même titre que les anciens *camasca* (terme que nous trouvons dans la liste des spécialistes du religieux établie par Polo de Ondegardo) qui étaient « “animés” par des oiseaux ou volaient sous la forme d'oiseau » (Taylor, *op. cit.* : 6; ma traduction). Des propos qui sont à rapprocher de ceux d'Antonio, tenus un soir, après qu'il s'était exercé, comme à son habitude, à rendre manifeste l'*apu*.

« Tout ce que je peux te dire, c'est que nous marchions, en rond, sur une terrasse (agricole). Le *papito* était derrière moi. Il me tenait. Il me faisait marcher. Tout doucement au début. Et pourtant j'ai trébuché une première fois. Nous marchions ainsi, moi devant, lui derrière... Cela tournait de plus en plus. C'est alors que je me suis cogné contre un mur... J'ai alors fermé les yeux. Comme si j'avais dit au *papito*: “D'accord, je te laisse conduire !” Et ça tournait, tournait... Mes pieds touchaient à peine le sol... Et ça tournait... Je marchais encore, mais il n'y avait plus de sol. Ni *papito*. Autour de moi, tout était obscur... Là-bas, loin, très loin, je l'entendais [l'*apu*] parler. Une personne lui répondait... »

Dans ce bref récit, celui qui mène la danse est bien l'*apu*. Il est celui qui « anime ». C'est-à-dire celui qui induit un mouvement (en spirale) qui rappelle étrangement le déplacement de l'*animu* dans le corps donné plus haut. Dans le contexte rituel de la *mesa*, ce mouvement doit être compris comme l'abandon du corps par l'*animu*, qui voyage alors dans le monde-autre (une expérience qui n'est en aucune manière explicite). L'extase, dont le sens étymologique renvoie à un dépla-

11. Dans les Andes, le vent (*wayra*) est aussi porteur de maladie, signe d'une infortune ou d'un désordre (c'est-à-dire tout déséquilibre, entre-soi, social et écologique). Les symptômes correspondent à des manifestations pathologiques distinctes : ostéomyélites, tuberculoses ganglionnaires, mycoses, ulcères variqueux, fibromes, etc. (Bernand, 1998).

cement hors de soi, est ici sollicitée et maîtrisée, mais elle a pour but d'incorporer un ou plusieurs esprits auxiliaires agissant dans ce monde-ci. Elle a pour première fonction la manifestation du monde-autre pour le bénéfice de la communauté. Elle se caractérise par :

- la présence d'un esprit qui « anime » d'abord la personne, puis le corps ;
- le vol, à la fois « voyage en âme » et *saut* du corps « animé » sur la table en bois ;
- la parole entre *apu*, *pachamama* et participants au rituel, c'est-à-dire la guérison (au sens d'un équilibre retrouvé).

## LE CHAMAN AWAJUN ET LA PLANTE

Dans la société awajun, la transformation temporaire de l'être fait de chair et d'os en un esprit (ce que j'appelle l'extase ou le « voyage en âme ») passe par la prise de plantes psychotropes. Cette transformation n'est pas l'apanage du chaman. À l'exemple des populations de langue quechua, pour l'Awajun, animaux et plantes sont dotés d'une âme identique (mais spécifique) à celle de l'être humain. Tout comme l'homme, ils sont donc capables de communication et d'entendement. Cette idée explique la possibilité qu'ont hommes et plantes de dialoguer entre eux. Pourquoi dialoguer ? Tout simplement parce que pour l'Awajun, la connaissance des choses et des êtres de ce monde ne se trouve pas en l'être humain mais dans la nature qui l'entoure, voire au-delà.

Prenons la *datem* ou *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi* [Spruce ex Griseb.] Morton, Malpighiaceae). Il s'agit d'une liane grimpante. Elle est émétique et laxative. Sont utilisées les tiges en décoction (plus rarement en macération), seules ou associées à d'autres plantes. Les Awajun connaissent plusieurs lianes selon les effets qu'elles engendrent, l'endroit où elles poussent, la végétation environnante, l'aspect de l'écorce (lisse ou rugueuse), sa couleur, etc. Bien qu'il ne s'agisse pas de différentes espèces botaniques, cette classification repose sur un savoir concernant la teneur hallucinogène des différentes plantes et parties de la plante et donc le type d'expérience provoquée (voir à ce sujet Reichel-Dolmatoff, 1973 : 72, Schultes et Hofmann, 1992 : 121).

Le nom *ayahuasca* par lequel cette liane est connue aujourd'hui est un terme quechua (Baud, 2008). *Huasca* désigne, selon le contexte, la corde ou la liane. *Aya* est le cadavre ; par analogie, le mot en est venu à désigner l'âme détachée du corps après la mort, c'est-à-dire le défunt ou son fantôme (il est alors synonyme d'*alma*). Dans son acception la plus répandue, l'*ayahuasca* est donc la « liane des morts » ou « des âmes défuntées »<sup>12</sup>. Le nom donné fait référence aussi bien aux propriétés de cette liane psychotrope, celles de conduire la personne, *ivre*, « ravie », dans le monde des morts et de favoriser la rencontre avec l'ancêtre ici-bas, qu'à son origine matérielle. Le mythe nous enseigne en effet que la liane est née du cadavre de l'ancêtre mythique, parfois désigné comme le premier chaman.

12. Une autre traduction est « liane amère ». En effet, le mot *ayan* utilisé dans le dialecte quechua parlé à Lamas, près de Tarapoto (Amazonie péruvienne), se traduit par « amer » (Taylor, 1975 : 100), l'amertume jouant un rôle important dans le rapport aux plantes parmi les populations de ces régions.

Cette *Banisteriopsis* est le plus souvent associée, lors de sa préparation, à d'autres plantes<sup>13</sup>. Ainsi, par *ayahuasca*, il faut entendre et la liane, et la boisson obtenue à partir de sa cuisson avec d'autres plantes. Parmi les plus utilisées en Amazonie occidentale, nous trouvons la *chacrana* et le *yáji* qui contiennent entre autres alcaloïdes du diméthyltryptamine (DMT). Les Matsiguenga (groupe arawak), les Shipibo (groupe pano) et les métis de l'Ouest amazonien ont l'habitude d'associer à *Banisteriopsis caapi* les feuilles d'un arbuste, *Psychotria viridis* Ruiz et Pav. (Rubiaceae). L'arbuste est appelé en quechua *chacrana*, qui se traduit par « qui peut être mélangé ». Il est dit, par le discours indigène, colorer les visions.

L'additif utilisé par les Awajun est le *yáji*, *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B. Gates (Malpighiaceae). Il s'agit d'une liane dont les feuilles sont utilisées. Le terme est construit à partir de la racine *yaj-*, « loin », racine qui a aussi donné l'adverbe *yajá*, « ailleurs, dans un autre monde » et du suffixe *-i* qui marque la direction. Le *yáji* est donc « celui qui emmène au loin ». C'est-à-dire qui engendre le « voyage en âme » dans un ailleurs (le monde-autre) à la rencontre des esprits de la nature et des ancêtres, comme un voyage dans le temps, à la découverte de son avenir. Quant au chaman, il ingère aussi cette boisson dans le dessein de voir l'origine et la cause de la maladie de son patient, c'est-à-dire l'identité du sorcier et les agents pathogènes (les fléchettes magiques) incrustés dans le corps. Dans ce cas, lui seul prend la boisson, son patient restant sain.

## L'IVRESSE DE LA DANSE

C'est par un chant bref que le chaman appelle l'esprit de la plante, après en avoir ingéré au début du rituel. « Alors, l'esprit de la plante, qui dort dans mon corps, se réveille. Tsu, tsuu... Alors, le chant sort bien », dit le chaman don Walter (Nazareth). Puis, c'est le silence. Et le début de l'ivresse<sup>14</sup>, appelée *nampeamu* en awajun, un mot qui désigne la « danse ». Non celle du corps ici, mais celle de l'âme. Cette danse est un « voyage » dans un monde autre structuré et décrit au fil des générations si je m'en tiens au discours awajun. Don Walter poursuit :

« La plante anime la personne, elle ouvre la pensée. [...] Seul, rien ne vient. Si tu souhaites voir, rencontrer ton futur, tu dois le demander à la plante. Te concentrer. Elle t'ouvre alors. Quand l'ivresse t'abandonne, tu dois seulement te souvenir. Voilà ce que la plante m'a enseigné. Voilà ce qu'elle m'a montré. Ce que tu dois faire et où chercher. »

13. Aujourd'hui, il est en effet couramment admis que *Banisteriopsis caapi* n'engendre pas un état visionnaire. En revanche, elle contient ce qu'on appelle des IMAO, inhibiteurs de monoamine oxydase, qui sont l'harimine, l'harimaline et la tétrahydroharimine, lesquelles permettent aux alcaloïdes apportés par les additifs pris de manière orale de pénétrer le flux sanguin et de passer efficacement la barrière hématoencéphalique.

14. Il s'agit ici d'une traduction du terme espagnol *mareación*, employé pour décrire l'effet de l'*ayahuasca*. Ce terme fait référence aux propriétés purgatives et nauséuses de la liane, semblable à celles qui apparaissent avec le mal de mer.

Plus précisément, dès que la personne a bu, l'esprit de la plante prend possession du corps. C'est l'ivresse qui va crescendo. Elle est associée à un sentiment de détachement du corps plus ou moins prononcé, depuis la sensation de sa petitesse jusqu'à celui d'une expérience hors du corps... « ton corps est sorti » est une expression familière pour désigner ce nouvel état. La personne boit un, deux, trois bols contenant une boisson ayant la consistance d'un thé. Elle a alors la sensation que la terre est parcourue de vagues à l'image de l'océan, parfois celle qu'un arbre géant tombe comme s'il voulait l'écraser, « la force de la plante à ce moment de l'ivresse » explique un tradipraticien. La personne prend alors conscience que l'ivresse s'empare d'elle, qu'elle la *pétrit*. Elle commence à transpirer, à entendre ce ronflement caractéristique – celui d'un rhombe – et à voir... Mais elle ne doit pas s'arrêter. Elle prend un quatrième, puis un cinquième bol. Ce qui la fait vomir. Et plus elle vomit, plus l'ivresse devient forte. Et elle poursuit, six, sept bols... Selon don Walter :

« Il faut peu de temps pour que l'ivresse ait entièrement pris possession de toi. Parfois, l'ivresse s'empare si vite de toi que tu voles déjà dans l'espace alors que [l'instant d'avant] tu étais assis là [près de la maison]. Puis, tu t'apaises doucement. »

Selon la plante ingérée, deux types d'expérience sont induits. Ou l'esprit de la plante revêt les traits physiques de la personne (à l'exemple d'un rêve dans lequel le rêveur se voit déambuler) et donne à voir le futur dans ce monde-autre, appelé *espace*. Un lieu où la linéarité temporelle n'existe pas, puisque cet ailleurs est aussi le temps d'avant, celui des origines. C'est le cas de l'*ayahuasca*. Ou il prend possession du corps et l'agit dans l'ici et maintenant. C'est le cas du *bikut*<sup>15</sup>. Plus précisément, l'expérience n'est pas vécue et donnée à voir de manière identique. La personne rapporte avoir observé son corps allongé sur le sol ou assis, tel qu'elle l'a laissé après avoir bu la préparation, deux médecins (qui sont l'esprit de la plante) s'activant autour. Quant au spectateur, selon le discours indigène, il voit le corps, agi par l'esprit de la plante, mimer et décrire les gestes des deux médecins. Cette expérience est des plus impressionnantes pour le spectateur (et à en juger pour la personne). Elle est à l'origine d'auto-guérison dans les cas de sorcellerie et de fracture. Selon don Walter :

« Quand je bois le *datem*, je vois mon esprit sortir de mon corps sous l'apparence d'une personne. Je suis ivre et je vois mon esprit marcher. Je suis donc en train de regarder et je suis en train de marcher, ou de monter dans un avion. Car la plante s'est incarnée en moi.  
« Avec le *datem*, l'esprit de la plante, ton esprit [à présent] sort et tu voyages. Tu te trouves dans l'espace. Et tu vois la terre, c'est la plante qui te le dit : "Ça, c'est ta terre." »

15. *Brugmansia suaveolens* (Willd.) Bercht. et C. Presl (Solanaceae), aussi connue par le terme *toé* dans le Pérou espagnol. Il s'agit d'un arbuste dont les fleurs blanches ou rouges ont une forme de calice. Sont utilisées les tiges et les feuilles. Les Awajun connaissent plusieurs variétés, aux usages différents : pour guérir problèmes osseux et fractures, pour guérir certaines maladies, en cas de sorcellerie et pour obtenir une vision. Celles-ci sont communément utilisées.

Quand tu voyages, tu ne vois pas ton corps. Ton corps est assis, mais tu le sens vide. Tu te sens tout petit. Pourquoi ? Parce que la plante s'est répandue dans ton corps et t'anime. Cet esprit de la plante est celui qui voyage. La grandeur, tu la sens dans l'espace. Tu sens l'immensité, le pouvoir. Tout. Quand l'ivresse t'abandonne, tu ressens de la satisfaction, de la tranquillité. Avec le *datem*, l'ivresse t'emporte, elle t'ouvre ainsi l'espace. Surgit alors le film, mais pas ici, sur terre. Tu es en train de regarder, mais tout ce qui t'entoure se transforme. Ce que tu vois se transforme en une réalité située dans l'espace.

« Avec le *bikut* [au contraire], ton esprit sort et tu vois ton corps. Ta personne est assise là. Avec le *bikut*, tu restes ici, tu ne pars pas. Tu es malade, ils t'ont donné à boire [la plante]. Ici, tu regardes. Deux médecins te soignent et toi, tu regardes. »

Surgit alors Ajutap, ce guerrier qui a montré, de son vivant, courage et valeur en tuant notamment un ennemi. Cet ancêtre apparaît terrifiant à la personne ivre de la plante. Tourbillon, jaguar et oiseaux de proie sont ses formes préférées. Son arrivée de l'« espace », « d'en haut », est accompagnée d'éclairs et du tonnerre. Le vent se lève. Parfois aussi, la terre tremble. Des expériences des plus réelles : « Tous l'entendent. » Mais si la personne est capable de dominer sa peur et de toucher l'esprit qui se dresse devant elle, alors la vision s'évanouit, remplacée par celle d'un vieillard qui lui révèle sa destinée : « Je me présente à toi mon fils, et te transmets ce qu'ils m'ont donné à moi il y a longtemps. » Ou encore : « Je suis venu, je suis arrivé ici, sur terre pour te donner le pouvoir, pour que tu vives heureux, sans problème, pour que tu sois un homme fort, un homme respecté comme je l'ai été. »

Alors, dans la vision-pouvoir, Ajutap enseigne un savoir et un savoir-faire (compris comme la capacité de mettre en pratique, dans son quotidien, le savoir donné). Toutefois, Ajutap n'est pas l'esprit de la plante (s'il vient, toute ivresse disparaît). Contrairement à ce dernier, il ne prend pas possession du corps. Il se montre à la personne dans le sommeil qu'il induit et lui parle. À son réveil, la personne est devenue un *waimaku*, c'est-à-dire un homme qui a vu Ajutap et reçu de lui le pouvoir. Un visionnaire. Autrement dit, ce qui est perçu par les sens en éveil (donnés pour être l'effet de la plante) n'est plus saisi dans son immédiateté, mais il est l'objet d'une réflexion. La prise de psychotropes a donc pour dessein d'inscrire la personne dans une lignée, celle de ces guerriers qui ordonnaient, par le passé, la société awajun : *pamuk*, *kakajam* et *kujak*.

Tous trois ont eu de nombreuses visions pendant lesquelles ils ont rencontré Ajutap. Le premier d'entre eux, le *kujak*, est désigné par le port d'un collier composé de dents et têtes réduites prises aux chefs ennemis tués. En cas de conflit avec un groupe voisin, il lui revenait de réunir les combattants. Chaque homme devait alors se présenter et dire son expérience visionnaire. C'est elle qui les qualifiait pour se battre. Seul le *kujak* avait autorité pour valider la vision-pouvoir obtenue. Après avoir écouté chacun, il se dressait alors : « Toi, non, tu es un menteur ! Toi, oui, tu es un vrai » (visionnaire), car cet homme parlait parfaitement, tenant sa lance à la main, bien droite, et tapant du pied, wouh, wouh, wouh... Il racontait avec force son expérience. À cet instant, il faisait un avec Bikut, ce guerrier et héros culturel d'une société pour laquelle la guerre est synonyme d'indépendance, en ce sens que la figure de l'Autre – l'ennemi – lui donne à voir l'image unitaire de son être social (Clastres, 1997 : 86). Aujourd'hui, pris dans un processus croissant de changements culturels,

ces ancêtres-guerriers sont devenus l'expression d'une vie parfaite. Ils représentent le modèle de « sagesse » et de « courage » que tout homme développe s'il suit la voie de la perfection appelée *jinti wainbau* ou « chemin de la connaissance ». Ce chemin, selon le discours indigène, passe par la prise des plantes psychotropes nées du cadavre de *Bikut* (Baud, 2008–2009).

## CONCLUSION

Pour l'Amérindien, à chaque être vivant et objet correspond un « double » qui l'« anime », ou si l'on préfère, rien de ce qui existe n'est réellement inanimé à partir du moment qu'il accomplit les fonctions qui correspondent à sa nature. Pour reprendre l'exemple précédemment cité, l'homme awajun est, dans son intériorité, un visionnaire et, dans son extériorité, un guerrier. Une image idéale de lui-même qui l'obligeait par le passé à alterner la prise de psychotropes (afin de rencontrer Ajutap) et le meurtre d'un ennemi. Aujourd'hui, bien que le discours véhicule toujours une telle idée, les choses ont quelque peu changé pour des raisons qu'il n'est pas utile d'aborder ici. Le concept indigène « être animé » employé par mes interlocuteurs pour désigner l'être humain implique donc l'existence d'une âme, capable de se séparer temporairement de son double physique. Cette idée détermine les théories andine et awajun de la maladie et les classifications nosologiques respectives.

Dans les contextes rituels de la *mesa* et de la prise de psychotropes parmi les Awajun, « être animé » doit aussi s'entendre en référence à un état de la pensée dont certains traits physiologiques concomitants relatifs au vécu des personnes peuvent être relevés : sentiment de petitesse, d'ondulation de l'espace, d'un mouvement circulaire, bourdonnements d'oreille, décomposition du spectre lumineux ou, au contraire, perception de l'« éclat du soleil », sentiment d'un envol... La personne est alors agie par un Autre, invisible à nos sens habituels, ce « double » de certaines plantes et accidents majeurs du relief, encore appelé « esprit ». Ce qui fait donc la particularité de ces deux types de chamanisme, c'est bien le rôle d'intermédiaire joué par la nature. Ici, la plante (cet Autre spécifique), héraut sylvicole ; là, l'ancêtre, dont la mort exprimée en termes de lithification l'a associé à la montagne.

Au regard des exemples présentés, j'ai qualifié d'extase possessive le comportement observé chez les chamans. Extase dans le sens d'un ravissement. L'âme (le double du corps, son propriétaire légitime, *i.e. el dueño del cuerpo*) est saisie et transportée hors du corps dans un mouvement circulaire, peut-être une spirale, par l'esprit qui la revêt de son manteau dit l'appel du chaman andin ou qui lui emprunte ses traits. La possession est en quelque sorte diachronique, de l'âme dans un premier temps (qui peut être le seul), du corps ensuite. Cette *danse* est alors prétexte, pour l'âme, à l'exploration du monde-autre, c'est-à-dire du monde perçu et saisi autrement. Effrayée, surprise de ce nouvel état, l'âme du novice n'ose s'éloigner de son corps, tout au contraire du praticien expérimenté qui ira par monts et vallées. Parallèlement, agi par l'esprit, le corps (et par là la voix) mimera un futur à venir, guérira et s'auto-guérira ou dialoguera avec l'assistance. La présence de l'esprit est alors signifiée – et dite telle – par les prouesses réalisées et les savoirs énoncés.

Pour l'Amérindien donc, la société n'est pas pensée en termes de rupture d'avec la nature. Autrement dit, puisque le monde est composé d'une infinité d'éléments distincts et différenciés, humains et non humains, visibles et invisibles, il revient à l'être humain de préserver l'équilibre des relations qu'il entretient, individuellement et

collectivement, avec son environnement. Mais aussi, entre des pulsions contradictoires – celles qui nous retiennent en ce monde et celles qui nous attirent au-delà du vivant.

Dans ce contexte, la maladie est conçue comme résultant d'une altération du lien qui attache et rend interdépendantes toutes les composantes de ce monde. Elle ne saurait donc être réductible au seul couple corps-psychique. En cas de maladie (mais aussi pour s'en prémunir), l'Amérindien convoque donc son ancêtre dont la vie est dotée de toutes les qualités idéelles véhiculées par le groupe. Il ne s'agit toutefois pas d'un simple mimétisme qui renverrait à un ordre symbolique dans l'imprégnation des qualités de l'ancêtre. Le terme « incorporer » doit s'entendre ici au sens littéral. Il y a transformation, réel processus physiologique dont la personne sort enrichie d'un nouveau savoir.

En d'autres mots, l'extase possessive permet la rencontre avec l'ancêtre appelé Ajutap ou *apu* un tel, c'est-à-dire un Autre nommé et individualisé (qui favorise par là ce processus d'individuation par lequel le sujet se construit). En ce sens, le voyage du chaman apparaît comme un déplacement au-delà des configurations singulières (puisque situées dans l'espace et le temps) propres à ce monde. Il est une quête, dans le monde-autre, d'un savoir sur ce monde.

### Références

- Anthony, Ming, 2001, Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens, Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil, Paris, L'Harmattan.
- Baud, Sébastien, 2003, Les modalités de la transmission d'un savoir, Initiation chamanique dans la selva alta (Tarapoto) et les vallées inter-andines (Cuzco), thèse de doctorat. Strasbourg, université Marc-Bloch, non publiée.
- Baud, Sébastien, 2008, « L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien », *Ethnographiques.org*, 15, <http://www.ethnographiques.org>.
- Baud, Sébastien, 2009, « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) », *Phytothérapie*, 7 : 20-25.
- Bauer, Brian S. et Deaborn, David S., 1998, *Astronomía e Imperio en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas ».
- Bernard, Carmen, 1998, *La solitude des renaissants, Malheurs et sorcellerie dans les Andes*, Paris, L'Harmattan.
- Clastres, Pierre, 1997, *Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives, La Tour d'Aigues*, Édition de l'aube.
- Cusihuaman, Antonio, 2001, *Gramática quechua*, Cuzco Collao, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de Las Casas ».
- De Heusch, Luc, 1995, « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Michaux éd., *La transe et l'hypnose* : 19-46.
- Dumézil, George, 1953, « Fêtes et usages des Indiens du Langui », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, XLII : 1-118.
- Duviols, Pierre, 1971, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, (L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660)*, Lima, Paris, IFEA (Institut français d'études andines), Ophrys.
- Garcilaso de la Vega, Inca, 2000, *Commentaire royaux sur le Pérou des Incas*, t. 3, Paris, La Découverte et Syros.
- Gow, Rosalind et Condori, Bernabé, 1982, *Kay Pacha*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de Las Casas ».
- Hamayon, Roberte, 1995a, « Le chamanisme sibérien, Réflexion sur un médium », *La Recherche*, 275 : 416-422.

- Hamayon, Roberte, 1995b, Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme, *Études Mongoles et Sibériennes*, 26, Paris, Paul Geuthner.
- Hargous, Sabine, 1985 (1975), Les appeleurs d'âmes, L'univers chamanique des Indiens des Andes, Paris, Albin Michel.
- Itier, César, 1993, « Algunos conceptos quechuas prehispánicos : la raíz yacha-, sus derivados y Pacha Yachachic, atributo del héroe cultural Viracocha », in Duviols, *Religions des Andes et langues indigènes, Équateur-Pérou-Bolivie, avant et après la conquête espagnole* : 95-113.
- Mariscotti de Görlitz, Ana Maria, 1978, Pachamama Santa Tierra, Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales, Berlin, Gebr. Mann Verlag.
- Métraux, Alfred, 1967, Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud, Paris, Gallimard.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette, 1982, La Vallée Sacrée des Andes, Paris, Société d'ethnographie.
- Motte-Florac, Élisabeth, 1998, « Sens, émotions, sentiments ; la thérapeutique de l'affectif dans le centre du Mexique », in Bianquis, Le Breton et Méchin éd., *Anthropologie du sensoriel, Les sens dans tous les sens*, Paris, L'Harmattan : 157-183.
- Núñez del Prado Bejar, Juan V., 1970, « El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba », *Allpanchis Phuturinqa*, II : 57-119.
- Perrin, Michel, 1995, Le chamanisme, Paris, Presses Universitaires de France.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1973, Desana, Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés, Paris, Gallimard.
- Roheim, Geza, 1986 (1969), Magie et schizophrénie, Paris, éditions Anthropos.
- Rouget Gilbert, 1990, La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession, Paris, Gallimard.
- Schlegelberger, Bruno, 1993, « La tierra vive », *Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos*, CCAIJO (Centro de Capacitación Agro Industrial « Jesús Obrero »).
- Schultes, Richard Evans et Hoffman, Albert, 1992 (1979), Les plantes des dieux, Paris, Éditions du Lézard.
- Taylor, Gerald, 1975, Le parler quechua d'Olto, Amazonas (Pérou), Phonologie, esquisse grammaticale, textes, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France (SELAF).
- Taylor, Gerald, 2000, Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos, Lima, Institut français d'études andines, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de Las Casas ».
- Urbano, Henrique, 1993, « Sami y Ecaco, Introducción a la noción de "fortuna" en los Andes », in Duviols éd., *Religions des Andes et langues indigènes, Equateur-Pérou-Bolivie, Avant et après la conquête espagnole* : 235-244.

# 8

## La conscience modifiée par le traumatisme psychique : la dissociation péritraumatique

*Philippe BIRMES, Éric BUI, Laurent TREMBLAY, Rémy KLEIN,  
Charlotte ALLENOU, Julien BILLARD, Laurent SCHMITT, Christophe ARBUS*

### HISTORIQUE

Dès l'Antiquité, les chroniqueurs, sensibles à des comportements peu habituels chez les héros, ont rapporté des cas de stupeur observés lors de confrontation à une menace vitale (Birmes et Schmitt, 1999). Il faut commencer par relire Homère (ou celui ou ceux se cachant sous ce nom), et tout particulièrement *L'Iliade*. Bien que de nombreuses scènes de combat soient violemment dépeintes, aucune symptomatologie post-traumatique structurée ne se détache vraiment, mais quelques réactions aiguës de stupeur sont décrites, telle l'hébétude qui frappe Patrocle en plein combat (Birmes, Hatton, Brunet et al., 2003) : « Un vertige prend sa raison; ses glorieux membres sont rompus; il s'arrête, saisi de stupeur. Par-derrrière alors, dans le dos un Dardanien vient le frapper, à bout portant, d'un bronze aigu. » (Homère, 1975 : 347).

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les travaux psychopathologiques, notamment sur l'hystérie et l'hypnose, sont imprégnés de notions comme celles de « double conscience » ou « dissociation des phénomènes psychologiques ». Chez Breuer et Freud, les expressions « clivage de la conscience », « clivage du contenu de conscience », « clivage psychique » connotent les mêmes réalités. À partir des états de dédoublement alternant de la personnalité ou de la conscience comme la clinique de certains cas d'hystérie les montre ou comme l'hypnose les provoque, Janet, Breuer et Freud sont

passés à l'idée d'une coexistence au sein du psychisme de deux groupes de phénomènes qui peuvent s'ignorer mutuellement (Laplanche et Pontalis, 1992 : 68).

Il faut reconnaître que dans la psychiatrie de langue française, la traduction du terme allemand *Spaltung* – défini par Bleuler comme le mécanisme principal de la schizophrénie – par « dissociation » a introduit une confusion, elle-même réactualisée par le chapitre du *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM) de l'American Psychiatric Association (APA, 2000 : 599) consacré aux troubles dissociatifs qui se réfère principalement aux textes de Janet et Freud sur l'hystérie (Thoret, Giraud et Ducerf, 1999 : 751-756). C'est ensuite sur sa divergence d'appréciation avec Janet que Freud constitue sa notion de l'inconscient comme séparé du champ de la conscience par le refoulement, conception qui s'oppose aux vues de Janet sur la « faiblesse de la synthèse psychologique ». Freud développera ensuite la notion de clivage du Moi dans le cadre de sa réflexion sur les psychoses où coexistent au sein du Moi deux attitudes psychiques à l'endroit de la réalité extérieure en tant que celle-ci vient contrarier une exigence pulsionnelle : l'une tient compte de la réalité, l'autre la déniait (Laplanche et Pontalis, 1992 : 68-70).

Janet (1889) continuera ses travaux centrés sur l'étude des liens entre phénomènes dissociatifs (dans le sens d'une déliaison, ou désagrégation, des grandes fonctions psychiques et d'un défaut d'intégration des expériences vécues) et traumatisme psychologique. Janet mentionnait d'abord la dissociation dans les cas cliniques d'hystérie, lorsque la pathologie affectait partiellement les fonctions du système nerveux : catalepsies partielles, anesthésies partielles (Thoret, Giraud et Ducerf, 1999 : 751-756). Mais Janet présentait également la dissociation comme le point critique qui détermine l'adaptation ultérieure à une expérience traumatique (Van der Kolk, Van der Hart et Marmar, 1996 : 306-308). Lors d'un traumatisme, l'intensité émotionnelle dépend aussi bien de l'état émotionnel de la victime au moment de l'exposition que de son traitement cognitif. Ainsi, l'intensité de la réaction émotionnelle, déterminée aussi bien par la signification attribuée à l'événement traumatique que par ses caractéristiques factuelles, peut rendre compte des éléments psychopathologiques ultérieurs. Des fragments mnésiques du traumatisme seraient exclus de la « conscience ordinaire » ; cette trace mnésique du traumatisme se prolongerait en une « idée fixe » inconsciente qui ne pourrait être « liquidée » aussi longtemps qu'elle n'est pas traduite dans une représentation narrative. Pendant ce temps, elle resterait responsable d'intrusions et de perceptions angoissantes, de ruminations obsédantes et de reviviscences somatiques (Van der Hart, Brown et Van der Kolk, 1989 : 976 ; Van der Kolk, Van der Hart et Marmar, 1996 : 306-308). D'autres diront que cette opération pourrait se décrire comme l'analyse, par le clinicien, du lien symbolique enfoui entre le symptôme et une situation traumatique (Thoret, Giraud et Ducerf, 1999 : 751-756).

Depuis le début de la décennie 1990, certains de nos confrères d'Amérique du Nord développent les théories concernant les phénomènes dissociatifs traumatiques, à la relecture des théories de Janet et de Freud. Il faut souligner que tous deux ont été élèves de Charcot à La Salpêtrière et témoins de ses exposés magistraux sur le « shock nerveux » et le développement ultérieur des symptômes « d'hystérouneurasthénie » traumatique résultant de cette « émotion subite » (Birmes, Escande, Moron et al., 2005 : 341). Ainsi, pour Van der Kolk, Van der Hart et Marmar (1996 : 306-308), la dissociation représente un des processus d'organisation de l'information. Elle fait référence à un compartimentage (*compartmentalization*) de l'expérience vécue : les différents éléments concernant le traumatisme ne sont pas intégrés dans un ensemble cohérent ni dans un état organisé de conscience de soi.

Dans ce contexte, les victimes de traumatismes rapportent souvent des distorsions concernant la perception du temps et du lieu où se produit l'événement (déréalisation), associées à un profond sentiment de dépersonnalisation. Ces expériences dissociatives péritraumatiques (dissociation péritraumatique), observées pendant l'exposition traumatique ou immédiatement après, font l'objet de nombreux travaux depuis plus de 10 ans en raison de leurs liens avec le développement ultérieur des symptômes de trouble de stress post-traumatique (Birmes, Arrieu, Warner, et al., 1999; Birmes, Déthieux et Schmitt, 2000).

## L'EXPOSITION TRAUMATIQUE ET SES SUITES

L'exposition à un événement traumatique entraîne des troubles psychologiques aigus ou chroniques. Certains symptômes péritraumatiques aigus, comme la dissociation cognitive, augurent de l'apparition d'un trouble de stress post-traumatique (TSPT; Posttraumatic Stress Disorder/PTSD; APA, 2000 : 533-540), encore dénommé état de stress post-traumatique, syndrome psychotraumatique, névrose traumatique, selon les auteurs francophones et le fait qu'ils acceptent ou non l'accollement des concepts de stress et de trauma. Le TSPT est une affection durable et repose sur un trépied clinique de symptômes persistants : les reviviscences traumatiques, les symptômes d'évitement avec émoussement de la réactivité générale et l'hyper-éveil (tableau 8.1; APA, 2000 : 533-540). La prévalence sur la vie dans la population générale est estimée à 7 % aux États-Unis et 2 % en Europe de l'Ouest (Alonso, Angermeyer, Bernert et al., 2004 : 24; Kessler, Berglund, Demler et al., 2005 : 596). L'histoire naturelle du TSPT peut se scinder en deux grandes catégories. Dans les formes les plus minimes et les plus fréquentes, on observe rapidement l'apparition des symptômes ne durant que quelques semaines à quelques mois. Dans d'autres cas, l'évolution naturelle est celle d'un TSPT constitué qui s'installe sur une période de 1 à 2 ans. Si les troubles subsistent au-delà de 2 ans, il s'agit d'une pathologie sévère, « TSPT résistant » souvent fixé, retentissant de manière nette sur le fonctionnement psychique et la vie relationnelle, et source de handicaps variés (Birmes, Schmitt et Arbus, 2005 : 64).

Un événement traumatique a trois caractéristiques : il est brutal; il menace l'intégrité physique de l'individu; il ne fait pas partie de la gamme des événements de vie habituels. Ces trois caractéristiques permettent de distinguer l'événement traumatique des événements de vie à caractère douloureux : deuil, maladie grave, ruptures. Ces derniers connaissent un caractère parfois prévisible et font partie du cycle existentiel. Ils ont pu être éprouvés à différents moments de l'existence et font parfois l'objet d'une anticipation. Il en va tout autrement des situations traumatiques. Leur caractère imprévisible et menaçant bouleverse le fonctionnement psychique. Les agressions sexuelles, les agressions physiques violentes, les prises d'otages, le terrorisme, etc., représentent des situations « traumatogènes » majeures auxquelles les victimes ont beaucoup de mal à faire face (Yehuda, 2002 : 108). D'autres situations « traumatogènes », telles que les catastrophes naturelles, industrielles, l'annonce d'un diagnostic sévère ou de maladie incurable, les accidents sévères concernant le travail, la circulation routière ou les activités domestiques peuvent également entraîner des conséquences graves, mais les victimes ont tendance à pouvoir davantage y faire face. La distinction entre événement traumatique et événement de vie à caractère néfaste permet de comprendre ce que l'appareil psychique peut élaborer et ce qui restera comme un événement déstructurant et vide de sens.

Tableau 8.1. Critères diagnostiques du TSPT (APA, 2000).

<p>A. Le sujet a été exposé à un événement traumatique dans lequel les deux éléments suivants étaient présents :</p> <p>(1) le sujet a vécu, a été témoin ou a été confronté à un événement ou à des événements durant lesquels des individus ont pu mourir ou être très gravement blessés ou bien ont été menacés de mort ou de grave blessure ou bien durant lesquels son intégrité physique ou celle d'autrui a pu être menacée;</p> <p>(2) la réaction du sujet à l'événement s'est traduite par une peur intense, un sentiment d'impuissance ou d'horreur. N.B. Chez les enfants, un comportement désorganisé ou agité peut se substituer à ces manifestations.</p> <p>B. L'événement traumatique est constamment revécu, de l'une (ou de plusieurs) des façons suivantes :</p> <p>(1) souvenirs répétitifs et envahissants de l'événement provoquant un sentiment de détresse et comprenant des images, des pensées ou des perceptions. N.B. Chez les jeunes enfants peut survenir un jeu répétitif exprimant des thèmes ou des aspects du traumatisme;</p> <p>(2) rêves répétitifs de l'événement provoquant un sentiment de détresse. N.B. Chez les enfants, il peut y avoir des rêves effrayants sans contenu reconnaissable;</p> <p>(3) impression ou agissements soudains « comme si » l'événement traumatique allait se reproduire (incluant le sentiment de revivre l'événement, des illusions, des hallucinations, et des épisodes dissociatifs [flash-back], y compris ceux qui surviennent au réveil ou au cours d'une intoxication). N.B. Chez les jeunes enfants, des reconstitutions spécifiques du traumatisme peuvent survenir;</p> <p>(4) sentiment intense de détresse psychique lors de l'exposition à des indices internes ou externes évoquant ou ressemblant à un aspect de l'événement en cause;</p> <p>(5) réactivité physiologique lors de l'exposition à des indices internes ou externes pouvant évoquer ou ressembler à un aspect de l'événement traumatique en cause.</p> <p>C. Évitement persistant des stimuli associés au traumatisme et épuisement de la réactivité générale (ne préexistant pas au traumatisme) comme en témoigne la présence d'au moins trois des manifestations suivantes :</p> <p>(1) efforts pour éviter les pensées, les sentiments ou les conversations associés au traumatisme;</p> <p>(2) efforts pour éviter les activités, les endroits ou les gens qui éveillent des souvenirs du traumatisme;</p> <p>(3) incapacité de se rappeler d'un aspect important du traumatisme;</p> <p>(4) réduction nette de l'intérêt pour des activités importantes ou bien réduction de la participation à ces mêmes activités;</p> <p>(5) sentiment de détachement d'autrui ou bien de devenir étranger par rapport aux autres;</p> <p>(6) restriction des affects (par exemple, incapacité à éprouver des sentiments tendres);</p> <p>(7) sentiment d'avenir « bouché » (par exemple, pense ne pas pouvoir faire carrière, se marier, avoir des enfants, ou avoir un cours normal de la vie);</p> <p>D. Présence de symptômes persistants traduisant une activation neurovégétative (ne préexistant pas au traumatisme) comme en témoigne la présence d'au moins deux des manifestations suivantes :</p> <p>(1) difficultés d'endormissement ou sommeil interrompu;</p> <p>(2) irritabilité ou accès de colère;</p> <p>(3) difficultés de concentration;</p> <p>(4) hypervigilance;</p> <p>(5) réaction de sursaut exagérée.</p> <p>E. La perturbation (symptômes des critères B, C et D) dure plus de 1 mois.</p>
--

**Tableau 8.1. Critères diagnostiques du TSPT (APA, 2000). (Suite)**

<p>F. La perturbation entraîne une souffrance cliniquement significative ou une altération du fonctionnement social, professionnel ou dans d'autres domaines importants.</p> <p>Spécifier si :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– aigu : si la durée des symptômes est de moins de 3 mois;</li> <li>– chronique : si la durée des symptômes est de 3 mois ou plus.</li> </ul> <p>Spécifier si :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– survenue différée : si le début des symptômes survient au moins 6 mois après le facteur de stress.</li> </ul>
--

Le développement d'un TSPT apparaît partiellement déterminé par le type et les caractéristiques du traumatisme. Certains traumatismes, comme le viol ou la torture, sont associés à une prévalence pour le TSPT plus élevée que celle rencontrée après une catastrophe ou un accident de la route. Mais dans les suites des événements les plus traumatisants, certains sujets ne développeront pas de TSPT. Il faut encore ajouter que parmi les sujets présentant des symptômes de TSPT dans les semaines suivant un traumatisme, seulement certains d'entre eux permettront d'observer des symptômes de TSPT chronique (Harvey et Yehuda, 1999 : 1-2). Une des raisons possibles de la disparité entre la prévalence d'une exposition traumatique (fait objectif) et la prévalence du TSPT (réponse subjective) est qu'il existe une variation inter-individuelle considérable dans la perception de ce qui est traumatisant ou non. La plupart des auteurs s'interrogent actuellement sur la nécessité de définir l'événement traumatique selon les réponses de sentiment de danger, de terreur et d'effroi qu'il induit, plutôt qu'en fonction de ses caractéristiques factuelles (Birmes, Klein et Schmitt, 2006 : 148).

## LA DISSOCIATION PÉRITRAUMATIQUE

Le consensus international reconnaît l'intensité de la réponse immédiate à un traumatisme comme un facteur de « risque » majeur pouvant entraîner des symptômes psychiatriques post-traumatiques durables (Ballenger, Davidson, Lecrubier et al., 2000; Birmes et Brunet, 2005; Birmes et Klein, 2006). Les modalités de réactions péritraumatiques (ou réactions immédiates et post-immédiates, ou effets traumatiques initiaux) en réponse à l'exposition à un événement hors du commun se déclinent en nosographie psychotraumatique spécifique : dissociation péritraumatique, détresse péritraumatique (Brunet, Weiss, Metzler et al., 2001) et trouble de stress aigu (APA, 2000 : 540-545), et nosographie « commune » : anxiété, réactions dépressives, états psychotiques, etc. (Brunet et Birmes, 2002 : 461). Pour les réactions « non spécifiques », des crises hystérisiformes peuvent être observées : troubles de l'équilibre, troubles sensoriels, états crépusculaires. Quant aux états psychotiques, de véritables accès maniaques sont possibles; la question d'antécédents de troubles affectifs doit se poser. Bien que les états délirants soient plus rares, les classifications internationales reconnaissent la psychose réactionnelle brève avec facteurs de stress marqués. Des réactions dépressives peuvent apparaître d'emblée, mais surviennent plus classiquement dans les jours suivant le traumatisme (Birmes, Schmitt et Arbus, 2005 : 65).

La dissociation péritraumatique est définie par une rupture immédiate ou post-immédiate de l'unité psychique au moment du traumatisme. Les altérations de la

perception du temps, du lieu et de soi entraînent un profond sentiment d'irréalité. Les expériences dissociatives péritraumatiques font l'objet d'évaluations standardisées grâce à un instrument de mesure maintenant validé en français : le Peritraumatic Dissociative Experiences Questionnaire (PDEQ) [Birmes, Brunet, Benoit et al., 2005 ; Marmar, Weiss, Schlenger et al., 1994]. Le PDEQ évalue les différentes catégories d'expériences dissociatives pouvant être observées au moment du traumatisme ou immédiatement après : perte du fil de ce qui se passe (comme un « blanc »); comportements moteurs automatiques (comme en « pilotage automatique »); sentiment d'écoulement du temps perturbé (« au ralenti »); déréalisation et dépersonnalisation avec vécu d'inquiétante étrangeté (état oniroïde); impression de distorsion de son image corporelle ou d'être déconnecté de son corps; amnésie psychogène; confusion; désorientation. Depuis 15 ans, les études épidémiologiques montrent que les sujets (victimes d'agressions physiques, d'une catastrophe industrielle, survivants d'une catastrophe aérienne, d'attaques de requin, etc.) rapportant les réactions de dissociation péritraumatique les plus sévères présentent une plus grande vulnérabilité pour le développement ultérieur d'un TSPT (Birmes, Arrieu, Payen et al., 1999; Birmes, Brunet, Carreras et al., 2003; Birmes, Brunet, Coppin-Calmes et al., 2005; Birmes, Carreras, Charlet et al., 2001; Birmes, Carreras, Ducassé et al., 2001a; Birmes, Carreras, Ducassé et al., 2001b; Birmes, Daubisse et Brunet, 2008; Birmes, Ducassé, Warner et al., 2000; Birmes, Sztulman et Schmitt, 2002; Senne-Lasserre, Douzain, Bui et al., sous presse). Ces réactions sont assez fréquentes : de 25 à 75 % selon les études consultées. Ce sont les symptômes physiques et cognitifs de panique qui relie la peur, l'impuissance et l'horreur aux symptômes dissociatifs (Fikretoglu, Brunet, Best et al., 2007 : 45). Certaines données, concernant la biologie de l'anxiété ou l'intégration cognitive (mémoire implicite vs. mémoire explicite) de l'expérience traumatique, rendent compte des liens possibles entre dissociation péritraumatique et TSPT. La dissociation péritraumatique entraîne une altération de l'état mental et un détachement durant l'exposition traumatique. Les souvenirs encodés dans ce contexte « dissocié » ne pourraient être traités émotionnellement et continueraient à se présenter à la conscience sous la forme d'intrusions (Simeon, Greenberg, Nelson et al., 2005).

## DISSOCIATION PÉRITRAUMATIQUE ET STRESS TRAUMATIQUE

De nombreux auteurs ont soutenu que les effets immédiats de la dissociation péritraumatique sont adaptatifs et protègent l'individu des états émotionnels intenses tels l'impuissance, l'horreur et la peur. Mais cette théorie est mise à mal par les études épidémiologiques longitudinales qui démontrent dans le long terme que la dissociation péritraumatique augmente le risque psychopathologique en général et le risque de TSPT en particulier (Lensvelt-Mulders, van der Hart, van Ochten et al., 2008 : 3). La majorité des études démontre en effet une relation positive entre la dissociation péritraumatique et le développement d'un TSPT. La récente méta-analyse de Lensvelt-Mulders, van der Hart, van Ochten et al. (2008 : 14), incluant 59 études et 16 547 sujets, concluait à un significatif effet positif avec une corrélation de 0,40 entre la dissociation péritraumatique et le développement ultérieur des symptômes de TSPT. C'est là l'évidence d'une robuste et pertinente relation. Ainsi la dissociation, définie comme « une désagrégation touchant des fonctions qui sont normalement intégrées, comme la conscience, la mémoire, l'identité ou la perception de l'environnement » (APA, 2000 : 599), lorsqu'elle survient au moment d'une expé-

rience potentiellement traumatique, peut jouer un rôle pour le développement de troubles ultérieurs (McCleery et Harvey, 2004 : 485-486). Cette réduction de la conscience peut se manifester par des altérations perceptuelles, un détachement émotionnel, une altération de la formation des souvenirs narratifs. Ainsi cette dissociation [de la conscience de l'expérience vécue] peut rendre le souvenir de l'événement traumatique incomplet et/ou moins facilement accessible, et prédisposer la victime au développement d'un TSPT en empêchant l'intégration et la résolution de « l'information traumatique » (Birmes, Lesgourgues et Schmitt, 2000 : 232; McCleery et Harvey, 2004 : 485-486).

Il y a bien évidemment des limites et des critiques à ce point de vue. Premièrement, la variabilité des résultats concernant la relation entre la dissociation péritraumatique et le TSPT existe. Certaines études ne vérifient pas cette relation ou montrent qu'elle disparaît ou diminue lorsque d'autres variables sont prises en compte.

Deuxièmement, il faut également souligner la limite que représentent les méthodologies utilisant des mesures auto-administrées de la dissociation péritraumatique, ou exclusivement rétrospectives, devant la difficulté pour décrire soi-même un état émotionnel éprouvé dans le passé (Candel et Merckelbach, 2004 : 49).

Troisièmement, si le fait d'éprouver un état de dissociation, au moment d'une expérience potentiellement traumatisante ou immédiatement après, est lié à la probabilité de TSPT ultérieur, ceci ne peut être actuellement interprété comme une relation de causalité. Pour prouver cette causalité, c'est-à-dire démontrer que la dissociation péritraumatique est une entité distincte et prédictive du TSPT, il faudra reproduire ce résultat dans un plus grand nombre d'études utilisant une méthodologie rigoureusement prospective (Lensvelt-Mulders, van der Hart, van Ochten et al., 2008 : 4). Idéalement, ces études devront présenter un devis rigoureux incluant l'évaluation des caractéristiques personnelles et des antécédents médicaux et psychologiques antérieurs à l'exposition traumatique, ainsi que la mesure de la dissociation péritraumatique le plus tôt possible après l'exposition.

Enfin, le concept de dissociation péritraumatique pourrait être étoffé, car il omet systématiquement aujourd'hui les symptômes de dissociation somatoforme (anesthésie, perte du contrôle moteur, etc.) auxquels certains auteurs restent attachés (Janet, 1907; Van der Hart, Nijenhuis et Steele, 2005 : 418).

## CONCLUSION

Décrites par les chroniqueurs depuis l'Antiquité, véritablement placées au cœur de l'expérience traumatique par Charcot et ses élèves, Janet et Freud, la réaction dissociative immédiate à un événement traumatique, et sa relation avec le développement ultérieur de symptômes de TSPT, nécessitent encore d'être investiguées.

Premièrement, il faut favoriser la mise en route d'études épidémiologiques rigoureuses dans un devis prospectif et longitudinal pour affirmer la causalité de cette relation.

Deuxièmement, il faut établir des protocoles, de la série d'observations cliniques minutieuses et magistrales, telles que réalisées par les Maîtres de la fin du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, jusqu'aux expériences les plus « technologiques » utilisant des biomarqueurs et l'imagerie neurologique fonctionnelle, dans l'objectif de confirmer ou non les hypothèses étiopathogéniques.

Enfin, troisièmement, sans vouloir faire basculer dans le « tout déterminisme », si cette causalité se confirme, il faudra systématiquement proposer des actions de prévention secondaire plus étoffées qu'aujourd'hui. C'est-à-dire évaluer en temps réel l'intensité des symptômes dissociatifs péritraumatiques chez les victimes pour dépister celles les plus « à risque » pour un TSPT ultérieur.

### **Références**

- Alonso, J., Angermeyer, M. C., Bernert, S. et al., 2004, « Prevalence of mental disorders in Europe : results from the European Study of the Epidemiology of Mental Disorders (ESEMeD) project », *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 109 (Suppl. 420) : 21-27.
- American Psychiatric Association, 1994, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 4<sup>e</sup> éd. (DSM-IV), Washington, DC, A.P.A.
- Ballenger, J. C., Davidson, J. R. T., Lecrubier, Y. et al., 2000, « Consensus statement on PTSD from the International Consensus Group on Depression and Anxiety », *Journal of Clinical Psychiatry*, 61 (suppl. 5) : 60-66.
- Birmes, P., Arrieu, A., Payen, A. et al., 1999, « Traumatic stress and depression in a group of plane crash survivors », *Journal of Nervous and Mental Disease*, 187 : 754-755.
- Birmes, P., Arrieu, A., Warner, B.A. et al., 1999, « Troubles dissociatifs aigus péritraumatiques : évaluation et évolution », *L'Encéphale*, 25 (SpIII) : 18-21.
- Birmes, P. et Brunet, A., 2005, « Entités cliniques immédiates et post-immédiates prédictives du développement d'un trouble de stress post-traumatique », in Vaiva, Lebigot, Ducrocq, et Goudemand édés., *Psychotraumatismes : prises en charge et traitements*, Paris, Masson : 34-39.
- Birmes, P., Brunet, A., Benoit, M. et al., 2005, « Validation of the Peritraumatic Dissociative Experiences Questionnaire Self-Report Version in two samples of French-speaking individuals exposed to trauma », *European Psychiatry*, 20 : 145-151.
- Birmes, P., Brunet, A., Carreras, D. et al., 2003, « The predictive power of peritraumatic dissociation and acute stress symptoms for posttraumatic stress symptoms : A three-month prospective study », *American Journal of Psychiatry*, 160 : 1337-1339.
- Birmes, P., Brunet, A., Coppin-Calmes, D. et al., 2005, « Symptoms of peritraumatic and acute traumatic stress among victims of an industrial disaster », *Psychiatric Services*, 56 : 93-95.
- Birmes, P., Carreras, D., Charlet, J. P. et al., 2001, « Peritraumatic dissociation and posttraumatic stress disorder in victims of violent assault », *Journal of Nervous and Mental Disease*, 189 : 796-798.
- Birmes, P., Carreras, D., Ducassé, J. L. et al., 2001a, « Victimes d'agression physique : évaluation prospective et longitudinale des blessures psychologiques », *Annales de Médecine Interne*, 152 : 446-451.
- Birmes, P., Carreras, D., Ducassé, J. L. et al., 2001b, « Peritraumatic dissociation, acute stress, and early posttraumatic stress disorder in victims of general crime », *Canadian Journal of Psychiatry*, 46 : 649-651.
- Birmes, P., Daubisse, L., et Brunet, A., 2008, « Predictors of Enduring PTSD After an Industrial Disaster », *Psychiatric Services*, 59 : 116.
- Birmes, P., Déthieux, J. B., et Schmitt, L., 2000, « Trauma et dissociation péritraumatique : évolution des idées et perspectives », *Annales Médico-Psychologiques*, 158 : 312-320.
- Birmes, P., Ducassé, J. L., Warner, B. A. et al., 2000, « Traumatismes, stress traumatique et dépression dans les suites de catastrophes aériennes », *Canadian Journal of Psychiatry*, 45 : 932-934.
- Birmes, P., Escande, M., Moron, P. et al., 2005, « L'hystéro-neurasthénie dans les Leçons du Mardi du professeur Charcot : opposition à la Névrose traumatique mais anticipation du trouble de stress post-traumatique ? », *Annales Médico-Psychologiques*, 163 : 336-343.

- Birmes, P., Hatton, L., Brunet, A. et al., 2003, « Early historical literature for posttraumatic symptomatology », *Stress and Health*, 19 : 17-26.
- Birmes, P., et Klein, R., 2006, « Facteurs prédictifs et évolution du trouble de stress post-traumatique », in Jehel, et Lopez éd., *Psychotraumatologie : évaluation, clinique, traitement*, Paris, Dunod : 49-56.
- Birmes, P., Klein, R., et Schmitt, L., 2006, « Évaluation et pouvoir prédictif des réactions péri- et post-traumatiques », in Séguin, LeBlanc, et Brunet éd., *Pratiques d'intervention en situation de crise et en contexte traumatique*, Montréal, Gaëtan Morin : 147-156.
- Birmes, P., Lesgourgues, L., et Schmitt, L., 2000, « Psychopathologie cognitive du stress post-traumatique », in Van der Linden, Danion, et Agniel éd., *La psychopathologie : une approche cognitive et neuropsychologique*, Marseille, Solal : 221-236.
- Birmes, P., et Schmitt, L., 1999, « Le stress post-traumatique : des chroniques antiques à la Grande Guerre », *L'Évolution Psychiatrique*, Paris, 64 : 399-409.
- Birmes, P., Schmitt, L., et Arbus, C., 2005, « Syndromes psychotraumatiques : quels aspects cliniques ? », *La Revue du Praticien – Médecine Générale*, 19 : 64-68.
- Birmes, P., Sztulman, H., et Schmitt, L., 2002, « Dissociation péritraumatique et état de stress post-traumatique : étude prospective de 6 mois », *La Revue Francophone du Stress et du Trauma*, 2 : 45-52.
- Brunet, A., et Birmes, P., 2002, « Psychopathologie des réactions précoces après un événement traumatique », *Annales Médico-Psychologiques*, 160 : 461-463.
- Brunet, A., Weiss, D. S., Metzler, T. J. et al., 2001, « The peritraumatic distress inventory : A proposed measure of PTSD criterion A2 », *American Journal of Psychiatry*, 158 : 1480-1485.
- Candel, I., et Merckelbach, H., 2004, « Peritraumatic dissociation as a predictor of post traumatic stress disorder : a critical review », *Comprehensive Psychiatry*, 45 : 44-50.
- Fikretoglu, D., Brunet, A., Best, S. R. et al., 2007, « Peritraumatic fear, helplessness and horror and peritraumatic dissociation : Do physical and cognitive symptoms of panic mediate the relationship between the two ? », *Behaviour Research and Therapy*, 45 : 39-47.
- Harvey, P. D., et Yehuda, R., 1999, « Strategies to study risk for the development of PTSD », in Yehuda éd., *Risk factors for posttraumatic stress disorder*, Washington DC, American Psychiatric Press : 1-22.
- Homère, 1975, *L'Iliade*, Paris, Gallimard.
- Janet, Pierre, 1889, *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan.
- Janet, Pierre, 1907, *The major symptoms of hysteria*, London/New York, Macmillan.
- Kessler, R. C., Berglund, P., Demler, O. et al., 2005, « Lifetime prevalence and age-of-onset distributions of DSM-IV disorders in the national comorbidity survey replication », *Archive of General Psychiatry*, 62 : 593-602.
- Laplanche, J., et Pontalis, J. B., 1992, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 11<sup>e</sup> éd., Paris, PUF.
- Lensvelt-Mulders, G., Van der Hart, O., Van Ochten, J. M. et al., 2008, « Relations among peritraumatic dissociation and posttraumatic stress : a meta-analysis », *Clinical Psychology Review*, 28 : 1138-1151.
- Marmar, C. R., Weiss, D. S., Schlenger, W. E. et al., 1994, « Peritraumatic dissociation and posttraumatic stress in male Vietnam theater veterans », *American Journal of Psychiatry*, 151 : 902-907.
- McCleery, J. M., et Harvey, A. G., 2004, « Integration of psychological and biological approaches to trauma memory : Implications for pharmacological prevention of PTSD », *Journal of Traumatic Stress*, 17 : 485-496.
- Senne-Lasserre, B., Douzain, C., Bui, E. et al., sous presse, « Peritraumatic and PTSD symptoms in a group of shark attacks survivors and witnesses ».

- Simeon, D., Greenberg, J., Nelson, D. et al., 2005, « Dissociation and posttraumatic stress 1 year after the World Trade Center disaster : follow-up of a longitudinal survey », *Journal of Clinical Psychiatry*, 66 : 231-237.
- Thoret, Y., Giraud, A. C., et Ducerf, B., 1999, « La dissociation hystérique dans les textes de Janet et Freud avant 1911 », *L'Évolution Psychiatrique*, 64 : 749-764.
- Van der Hart, O., Brown, P., et Van der Kolk, B. A., 1989, « Le traitement psychologique du stress post-traumatique de Pierre Janet », *Annales Médico-Psychologiques*, 147 : 976-982.
- Van der Hart, O., Nijenhuis, E. R. S., et Steele, K., 2005, « Dissociation : An insufficiently recognized major feature of complex posttraumatic stress disorder », *Journal of Traumatic Stress*, 18 : 413-423.
- Van der Kolk, B.A., Van der Hart, O., et Marmar, C. R., 1996, « Dissociation and information processing in posttraumatic stress disorder », in Van der Kolk, McFarlane, et Weisaeth éd., *Traumatic stress*, New York, The Guilford Press : 303-327.
- Yehuda, R., 2002, « Post-traumatic stress disorder », *New England Journal of Medicine*, 346 : 108-114.

# 9

## États de Conscience : dissociation simple ou niveaux de Réalité ?

*Édouard COLLOT*

### L'ÉTRANGETÉ N'EST EN RIEN PURE ANECDOTE

Léon Chertok répétait à propos de la pratique de Milton Erickson : « C'est incodifiable. » Il rapportait, plus étonné qu'amusé, comment Erickson qui conversait avec lui lors d'une soirée, avait fait entrer en transe hypnotique son voisin de cocktail, sans lui adresser directement un seul mot. L'expérience s'était achevée lorsque le convive avait lâché son verre ! L'expression « boire les paroles de l'autre » trouvait ici sa juste application. Chacun de nous a-t-il seulement tenté l'expérience ? Jeffrey Zeig raconte comment, par une mise en scène astucieuse, il fut hypnotisé lors de sa première rencontre avec Erickson, sur le pas de la porte... Milton Erickson était non seulement un espiègle magicien, mais aussi et surtout un être doué d'un sens créatif hors du commun, un être inspiré vis-à-vis duquel les contingences du réel et du conventionnel ne faisaient pas obstacle, argument que j'avais développé voici quelques années en présence de madame Erickson. N'avait-il pas vécu d'ailleurs l'équivalent d'une blessure initiatique, d'une maladie initiatique, au travers le daltonisme et la poliomyélite dont il gardait les séquelles ? Chacun sait que la maladie pousse l'être au dépassement. Erickson était d'ailleurs, aux dires de ses amis et collègues, un personnage intransigeant, autoritaire, exigeant avec lui-même et avec les autres. Il était aussi, et surtout, un être inspiré. Mes propos n'avaient aucunement surpris madame Erickson, mais avaient suscité un léger tollé parmi l'assemblée de thérapeutes nouvellement ericksoniens qui pensaient à l'époque qu'il suffisait de

copier le maître pour obtenir des résultats comparables, et que toute cette façon d'être pouvait se mettre en équation. Stefan Zweig a d'ailleurs développé une argumentation passionnante concernant l'étrange capacité que possèdent certains êtres pour convaincre, dans l'ouvrage intitulé *La Guérison par l'esprit*, publié en 1931. Zweig relate et commente l'histoire de trois vies de personnalités d'exceptions, Mary Baker-Eddy, fondatrice de la Christian Science, Mesmer et Freud. Erickson et Jung pourraient sans aucun doute figurer aujourd'hui dans ce panthéon. La pratique d'Erickson manifeste, comme toute pratique, la présence d'une variable cachée, et j'assumerais l'idée qu'elle est de même nature que celle qui présidait aux petits miracles des guérisons obtenues par Mesmer et Puységur.

Il est bien tentant de regrouper et de considérer ces « compétences exceptionnelles » qui s'expriment dans le domaine de la relation interhumaine sous la bannière d'une variable « cachée », à l'origine d'un « principe thérapeutique », et de l'introduire comme une réponse à cette étrange et insolente donnée des méta-analyses qui montrent que l'ensemble des pratiques possède statistiquement des pourcentages de résultats équivalents. Ce constat n'est pas réductible au simple jeu de l'adéquation : tel patient avec telle technique... Chacun connaît l'importance des modèles théoriques et des techniques. Il n'est nullement question de réductionnisme, de vouloir réduire les facteurs de soin à une seule variable. Nous avons besoin de l'ensemble de l'arsenal clinique et théorique.

Mais que différencie l'approche d'une même pathologie, chez des patients semblables, par des thérapeutes de même École, qui présenteraient, de surcroît, un même profil psychologique ?

Il n'est pas nécessaire de pointer l'absurdité d'une telle proposition, et par là même, de reconnaître et souligner par le bon sens et la logique l'importance des qualités et des spécificités psychiques, tant du thérapeute que du patient, par-delà les données objectives théoriques et cliniques. La singularité de la rencontre de ces deux personnages est toujours, dans sa nature profonde, de l'ordre de l'indicible.

## OÙ ET COMMENT RECHERCHER CETTE VARIABLE CACHÉE ?

J'aborderai la question essentiellement sous l'aspect des échanges et manifestations d'une partition spécifique de l'inconscient sous l'égide de ce que je nommerai la « présence ». L'inconscient est un terme complexe et polysémique qui englobe un ensemble de fonctions subtiles. Par exemple l'amnésie, consécutive au refoulement, décrite par les modèles psychodynamiques, implique d'insérer dans le modèle un espace imaginaire où les données refoulées s'accumulent... Cette partie de l'inconscient, ainsi modélisée, n'a rien en commun avec ce que je décris comme un espace de l'inconscient, spécifique à une communication entre êtres vivants, et dont un des critères d'observation est précisément la qualité de la présence à autrui. Il convient également d'accorder au vocable « présence » un sens différent du sens commun. Il s'agit d'une qualité semblable à une force émanant de l'échange, un accrochage variable en intensité, souvent décrit en termes de magnétisme, d'attraction... À l'extrême, à la limite d'un processus devenant pathologique, la présence serait responsable de sidération, opérant alors une dissociation forte et rapide de la conscience.

Cette présence naît de la mise en commun, du partage d'un « quelque chose » entre deux ou plusieurs consciences, dans cette partition de l'inconscient comme préalablement décrit.

Il va sans dire qu'il nous faut laisser de côté ce qui concerne le jeu des signifiants dans le discours, et toutes les facettes inconscientes du « je » qui surviennent dans l'expression langagière, pour nous intéresser aux qualités de l'échange induit par cette présence ainsi définie, ce lien subtil et profond de nature affective qui lie, essentiellement par des processus inconscients, deux (ou plusieurs) sujets.

La présence est une impression, un trouble, un événement ressenti dans l'espace intérieur physique et psychique qui s'emplit d'émotions et de sentiments confus. Elle se manifeste aussi bien dans la parole que dans le silence, au sein duquel elle est plus pure. Elle contribue à constituer un espace tiers, un théâtre où se joue le changement, ainsi que diverses manifestations de nature inconsciente, non reproductibles dans l'espace ordinaire de la relation. La présence se manifeste à des degrés d'intensité variable, selon l'implication affective des sujets.

Il doit être entendu que l'inconscient suggéré ici n'est freudien qu'en ce qu'il englobe l'ensemble de la part du refoulement. Cet inconscient déborde ce cadre puisqu'il contient tout ce qui échappe, à l'instant de l'échange, à la conscience claire, vigile, critique. Il renferme, par-delà la signification langagière, c'est-à-dire ce qui appartient à l'énoncé, l'énonciation, la signification du langage, ce qui repose sur l'univers symbolique, sur l'intuition, sur l'expression émotionnelle et affective. Il inclut le ressenti physique de ce qui émane de l'autre, mais aussi du milieu dans ce qu'il transmet à la psyché, en particulier ce qui est porteur de symboles. Le milieu, le biotope est constitué d'objets chargés de sens. La nature minérale ou végétale participe au sentiment « d'être en présence ». C'est par analogie ce que le chamane nomme l'esprit de la plante, du lieu. Une importante masse d'eau, un lac, une rivière, l'océan ou un ensemble de formes végétales, une forêt, des animaux par exemple communiquent dans le silence par un impalpable murmure intérieur. Cette inconscience partagée est le siège et l'origine de ressentis exceptionnels tels que le « sentiment océanique », ainsi baptisé par Romain Rolland<sup>1</sup>, ou bien encore le syndrome de Stendhal, définit par l'auteur, et dont nous connaissons la survenue à Florence<sup>2</sup>.

Il faut, pour étudier et tenter de rendre compte des faits sous-tendus par l'état de présence, pénétrer l'espace nommé par Léon Chertok le « non-savoir ». En cela je perçois deux choses.

La première est un espace inconnu du fait que nos sciences se limitent à ce que nous considérons aujourd'hui comme « la Réalité ». Les sciences du Réel délimitent un pré carré d'entendement en dehors duquel les faits sont anecdotes. Aujourd'hui, et pour ne pas tourner en rond, nous devons faire preuve d'imagination, voire, comme le soulignait Henri Poincaré, d'intuition, pour aller au-delà, pour rendre compte d'une phénoménologie de l'esprit très complexe. Il faut, en particulier, laisser de côté l'hypothèse communément admise que toute perception en dehors du champ de l'expérience sensible est une hallucination, une perception sans objet. Les expé-

---

1. Romain Rolland nommé par Freud le « poète mystique »...

2. « Ce dont il s'agit ici, c'est d'un autre regard sur une physis redevenue vivante, d'une prise de conscience de sa fragilité menacée et d'une volonté de mesures protectrices, moins issues de décrets que d'un amour rééduqué de la beauté du monde. Les enfants sont d'ailleurs tout naturellement portés à la redécouverte des mirabilia dont abondent la faune et la flore ; leur pouvoir d'émerveillement les rend spontanément sensibles à la sacralité de ces "théophanies" phénoménales qui ré-enchantent le monde. Il est aisé de souligner les correspondances entre l'infiniment grand et l'infiniment petit par le recours à la macro et à la microphotographie » (Jean Biès, 1998).

riences de Mesmer, de Puységur, des sages de l'Inde ou des chamanes sont porteuses du même enseignement : il existe, qu'on le veuille ou non, que cela dérange ou non, une réalité extrasensorielle, hypothèse partagée par les physiciens quantiques.

La seconde est notre manque de culture scientifique, notre absence de curiosité, notre frilosité à considérer les nouveaux modèles en vigueur dans les sciences de l'objet, l'absence de transdisciplinarité tant en médecine physique qu'en psychologie. L'honnête homme a disparu ! Il est certes intéressant de suivre Erickson dans la créativité métaphorique, mais est-ce bien suffisant ? Ne risquons-nous pas de stagner dans un vice *repetita repetitum* ? Faute de transdisciplinarité, beaucoup de nos modèles s'épuisent. Ne risquent-ils pas d'afficher d'ici peu une désolante désuétude ? Il faut aujourd'hui compter avec les connaissances de la chimie, de la physique biomoléculaire, de la génétique... À titre d'exemple, la flexibilité neuronale récemment décrite n'est-elle pas un encouragement à ressourcer nos modèles et nos techniques ? Souvenons-nous, Freud comme Mesmer appliquèrent à leur modèle les connaissances physiques de l'époque, l'électricité pour le premier, au travers de sa première topique, et le magnétisme pour le second, dans le dispositif du baquet. Il est à noter que tous les maîtres, Jung, Freud, Lacan ou Erickson, sont de la trempe de ceux qui n'ont pas eu crainte d'innover...

Aujourd'hui, la microphysique implique de nouvelles conceptions du réel qui nous invitent tout naturellement à repenser et à modifier ou compléter nos modèles. Il n'est pas question de détruire une science, fût-elle approximative, mais de l'ouvrir en direction de nouvelles voies, de percer peut-être quelque mystère derrière le rideau opaque de ce « non-savoir ».

## LA TRANSE, UN MODÈLE EXPÉRIMENTAL

Notre observation doit se porter tout naturellement, au sein de notre expérience clinique, sur l'exploration de la réalité psychique, et plus particulièrement sur le subtil des échanges. Nous pourrions alors prendre en considération tout un pan d'une phénoménologie de l'esprit, rarement, voire jamais pris en considération dans nos modèles. La récente parution du GEAMH<sup>3</sup>, *Hypnose et Pensée magique* (Collot, 2008), laisse entrevoir la question de la pensée magique comme une ouverture sur un espace interdit, mais contenant de formidables leviers de changement. Aujourd'hui il ne s'agit pas de magie ou de pensée prélogique, mais bien de prendre en compte des faits avérés quoique omis, oubliés, parce qu'ils ne trouvaient jusqu'alors aucun contexte d'intégration rationnel. De quoi s'agit-il ?

Une analyse rétrospective témoigne de l'importance de la dimension inconsciente, telle que préalablement définie, dans la récurrence des échanges intersubjectifs entre le thérapeute et le patient, échanges favorisés par la transe. La transe magnifie, c'est une évidence, les phénomènes inconscients. Puységur y fait abondamment référence : souvenons-nous du célèbre « croyez et veuillez » lancé à la tribune de l'Académie des Sciences, soulignant par là non seulement l'importance de l'intersubjectivité inconsciente, mais surtout de la non-dualité de l'ensemble corps/esprit, ce qui était totalement révolutionnaire ! Nous savons que Freud a reconnu et observé

---

3. Groupement pour l'étude et les applications médicales de l'hypnose (<http://www.hypnose-medicale.com>).

plus qu'étudié ce que je nommerais une méta-communication, et qu'il baptisait télépathie. Nous savons qu'il l'a mise de côté faute d'outils de compréhension, et tant ces faits entraînent en contradiction avec les sciences objectives de l'époque. Le monde a changé car la physique a changé. Nombre de psychologues, médecins ou philosophes, aveuglés par une obsession scientiste, semblent ignorer les avancées considérables des sciences fondamentales, et étayaient leur propos sur des modèles obsolètes. Il est temps que les sciences humaines se réveillent !

## UN MODÈLE TRANSDISCIPLINAIRE

Tentons d'innover quelque peu nos conceptions confinées dans une logique cartésienne. Nous y serons aidés dans quelques instants et plus précisément par le modèle transdisciplinaire de Basarab Nicolescu, physicien quantique, auteur, entre autres ouvrages, de *La Transdisciplinarité : Manifeste* (1997) et de *Nous, la particule et le monde* (2002).

Pour le moment, considérons avec lui qu'il existe plusieurs niveaux de réalité. Quels sont-ils ? Que nous enseigne Nicolescu ?

La science de l'objet définit le réel comme ce qui est invariant, ce qui résiste. C'est un réel pragmatique, objectif qui se divise en première analyse en deux entités, deux réalités, la « physique » (Relativité générale) et la « microphysique » (Physique quantique). Ces deux entités représentent bien deux « niveaux » de réalité, nous explique-t-il, puisqu'il n'existe pas de passage rigoureux de l'un à l'autre du fait d'une rupture des lois physiques. Il existe conjointement un réel ontogénique, à la fois subjectif et trans-subjectif. Nicolescu décline alors différents niveaux de réalité spécifiques à l'objet et au sujet. Micro- et macrophysique se complètent d'un cyberspace temps et d'un quatrième niveau si l'on prend en compte la théorie des supercordes. De même, la réalité du sujet se décline en différents niveaux, individuel, familial, social, historique...

L'existence de plusieurs niveaux de réalité ne signifie pas qu'il n'existe pas un Tout, supérieur à la somme de chacune de ses parties. Ainsi le modèle transdisciplinaire de Nicolescu s'affranchit-il du piège du réductionnisme, tel que la science tend à réduire par exemple la transcendance, au fonctionnement neuronal, puis au fonctionnement biochimique, enfin réduisant la transcendance ou le principe de l'âme à la particule ! Inversement, le réductionnisme du New Age tend à réduire par un mouvement inverse la multiplicité à l'unité transcendante. La transdisciplinarité réfute tout dualisme.

À côté du principe des niveaux de réalité, il existe un principe fractal, tel que le Tout est contenu dans chacune des parties, exactement comme dans un hologramme. La modélisation fractale donne un aperçu de réalités multiples dans lesquelles chaque sous-niveau ou avatar du Tout conserve l'ensemble des propriétés de l'Unité, un méta-niveau, un « *Unus Mundus* ».

Wolfgang Pauli, l'un des pères fondateurs de la physique quantique, dont les travaux lui ont valu un prix Nobel, ami de Jung, développe brillamment cette représentation du Tout (Pauli et Jung, 2000), d'une Unité supérieure à la somme de ses parties, célèbre aphorisme des philosophies orientales. Ainsi le paradis d'Indra est tel qu'il présente en son centre une perle qui reflète l'image de toutes les autres.

Le modèle transdisciplinaire de Basarab Nicolescu nous signifie qu'à chaque niveau de Réalité objective, ceux de l'« Objet transdisciplinaire », correspond un niveau de Réalité subjectif, celui du « Sujet transdisciplinaire ».

Ainsi résumerai-je la chose de la façon suivante : nous sommes d'un point de vue organique et fonctionnel dans l'univers comme l'univers est en nous, non pas par analogisme mais par « isomorphisme » entre le monde quantique et psychique, ainsi que le fait remarquer Nicolescu. Cela signifie qu'il n'y a pas identité mais correspondance entre le monde de l'Objet et du Sujet (considérés ici comme des catégories). Cette approche suscite une nouvelle conception et contribue à donner un sens nouveau à la nature de l'être ainsi qu'au statut de la connaissance. Selon le principe d'isomorphisme, nous fonctionnons simultanément selon le modèle d'un organisme newtonien et celui d'un objet quantique, simple question d'échelle et de facultés d'observation, avec toutes les propriétés différentes que cela suppose.

Il serait trop contraignant de développer in extenso le modèle transdisciplinaire de Nicolescu, aussi vous renvoie-je à la lecture des articles et ouvrages de l'auteur.

Ce qui nous intéresse avant tout est l'ensemble des implications de ce modèle. Donnons la parole à Nicolescu : « En fait, une vaste auto-consistance semble régir l'évolution de l'univers, auto-consistance concernant aussi bien les interactions physiques que les phénomènes de la vie. Les galaxies, les étoiles, les planètes, l'homme, l'atome, le monde quantique semblent unis par une seule et même auto-consistance. Les relations mises en évidence par le principe anthropique sont, à notre avis, un signe de cette auto-consistance. Elles posent à nouveau le problème de l'unicité du monde observé » (2002 : 57). « “Rationnel” et “irrationnel”, “matière” et “conscience”, “matière” et “esprit”, “finalité” et “non-finalité”, “ordre” et “désordre”, “hasard” et “nécessité”, etc., etc., sont des mots usés, fanés, dévalués, “putanisés”, fondés sur une vision classique de la Réalité, en désaccord avec les faits. Leurs couples d'opposés provoquent des polémiques sans fin et le déchaînement de passions viscérales. On peut ainsi écrire des tonnes de livres sans faire avancer d'un pouce la connaissance. Il faudrait plutôt inventer des mots complètement nouveaux pour approcher la richesse d'une réalité à la fois plus complexe et plus harmonieuse que celle de la vision classique. [...] La nouvelle rationalité aura certainement une naissance difficile » (2002 : 153-154).

« Le moi inconscient, dit Henri Poincaré, “... est capable de discernement, il a du tact, de la délicatesse, il sait choisir, il sait deviner... En un mot, le moi subliminal n'est-il pas supérieur au moi conscient ?” [...] Jacques Hadamard met en évidence le rôle crucial de la très courte période intermédiaire située entre le sommeil et le réveil : “Un phénomène est certain et je puis répondre à son absolue certitude : c'est l'apparition soudaine et immédiate d'une solution au moment même d'un réveil soudain. Ayant été réveillé très brusquement par un bruit extérieur, une solution longuement cherchée m'apparut immédiatement sans le moindre instant de réflexion de ma part – fait assez remarquable pour m'avoir frappé de façon inoubliable – et dans une voie entièrement différente de toutes celles que j'avais tenté de suivre auparavant” » (2002 : 126).

## À NIVEAUX DE RÉALITÉS MULTIPLES, NIVEAUX DE CONSCIENCES MULTIPLES

Réintégrons notre habit de « psycho » thérapeute et allons droit au but. Si la conscience est bien fabriquée à partir des perceptions, elle doit présenter différents formalismes. En effet, nous avons vu précédemment qu'à côté du niveau de réalité de l'état de vigilance coexistait des niveaux de réalité observés pendant le sommeil, et, plus particulièrement, pendant la transe. C'est ce à quoi fait référence Henri Poincaré lorsqu'il fait allusion au « moi inconscient ». Nous, thérapeutes, utilisons par exemple, à la manière de monsieur Jourdain, certains de ces niveaux, dont celui que nous nommons « métaphorique ».

Tentons de cesser de cliver le champ de la conscience en deux entités, conscient et inconscient. La « Conscience » est avant tout une et indivisible. Considérons simplement que ce que nous nommons « inconscient » recouvre des niveaux de réalités auxquels nous n'avons pas accès « en conscience », c'est-à-dire avec lucidité. Ainsi que le postule le philosophe et anthropologue Ernesto de Martino, accordons une priorité aux faits et considérons différents niveaux de Réalité, auxquels correspondraient différents niveaux ou états de conscience, non pas clivés, mais en lien avec un *Unus Mundus*, un ordre implicite tel que le définit David Bohm.

Réintégrons par ailleurs la totalité des faits auxquels l'observation de la conscience nous soumet. Souvenons-nous que depuis bien avant Mesmer, l'attention des sciences humaines a été attirée par un ensemble de phénomènes qui, bien que qualifiés parfois « d'impuretés », n'ont jamais été démentis. Il s'agit des manifestations de la fameuse « lucidité » médiumnique, recouvrant entre autres la télépathie et la clairvoyance, qui sont incompatibles avec les paradigmes de la pensée rationaliste occidentale, puisqu'elles mettent en cause les concepts de spatio-temporalité. Je renvoie à ce propos le lecteur à l'excellent ouvrage de Bertrand Méheust, *Somnambulisme et Médiurnité* (1999 : 154), et à l'ouvrage de François Laplantine, *Un voyant dans la ville*, (1991) ainsi qu'aux expériences menées au siècle dernier par Jung et Wolfgang Pauli et citées dans la correspondance.

Aucun thérapeute familier des techniques de transe ne peut ignorer qu'il survient régulièrement dans les temps forts des transe-thérapies des phénomènes d'intuition fulgurante. La créativité hors du commun d'un Milton Erickson en est un exemple. L'interprétation de l'analyste formulée à point nommé en est un autre. Joseph Jaworski, auteur de *Synchronicity, the Inner Path of Leadership* (1996), professeur de management au MIT fait de l'intuition la base de son enseignement. Un bon manager, enseigne-t-il, doit impérativement apprendre à développer ses capacités d'intuition.

### « ÉTATS » DE CONSCIENCE : DISSOCIATION SIMPLE OU NIVEAUX DE RÉALITÉ ?

Dès lors, les termes de « dissociation », voire de « clivage », peuvent se comprendre autrement. Non pas tant comme les sous-états d'une conscience divisée, comme le supposait Pierre Janet, mais comme l'accès à un autre niveau de réalité, niveau vis-à-vis duquel nos sens habituels, vue, toucher, ouïe, etc., sont en partie ou totalement incompétents. L'intuition reposerait alors sur l'ouverture d'un canal sensoriel inconnu, tout comme la communication de conscience à conscience, dont

Pauli et Jung ont montré l'étrange simultanéité qui défie les lois classiques régissant l'espace-temps.

Revenons un instant à ce que chacun d'entre nous peut facilement constater, et laissons la lecture de Méheust nous expliquer pourquoi la lucidité médiumnique du XIX<sup>e</sup> siècle ne se manifeste pas toujours dans la transe hypnotique contemporaine.

Au plus simple, nous sommes étonnés par la contraction du temps, et souvent par la modification de la représentation du corps et de l'espace environnant. L'apparente soumission aux dictats des lois biologiques semble suspendue au profit de la gouvernance des lois de l'esprit. L'espace apparaît, ainsi que lors du vécu du sentiment océanique, sans limite. L'indépendance de l'esprit vis-à-vis de l'enveloppe corporelle nous permet, comme dans le rêve, de vivre la métaphore, comme si nous étions dans un autre niveau de réalité. Lorsque Jung fut rétabli des comas provoqués par deux crises cardiaques, il déclara souffrir de l'impression d'être enfermé dans une caisse... C'est un fait, la réalité usuelle est si éloignée de la liberté des mondes de l'esprit que le poète s'en désespère ! Dans les états de sidération ou de transe extatique, le corps devient totalement insensible aux stimuli nociceptifs... comme absent. Dans certaines transes profondes, dans certains états « dissociés » ou, comme je le reformulerai, lorsque l'esprit fonctionne à d'autres niveaux de réalité, les lois les plus évidentes de la macrophysique et de l'espace/temps classique sont enfreintes. Lors de transes profondes ou de dissociations psychiques consécutives à des états de coma, l'esprit semble se séparer du corps physique... Le sujet, en général au-dessus de la scène, aperçoit alors son corps inanimé. N'hésitons pas à suivre Jules César et franchissons le Rubicon.

Différencions tout d'abord, au plus simple, deux niveaux de vécu : Réalité commune et Réalité psychique. Avant d'aller plus avant, souvenons-nous que dans le contexte de nombreuses thérapies, les deux sujets, patient et thérapeute, sont en état de transe légère, par conséquent susceptibles potentiellement de vivre une expérience dans un ailleurs commun. Observons alors plus particulièrement la partie qui s'évade de la réalité immédiate et des instances de contrôle pour s'échapper dans un autre monde, dénommé par nous intérieur, voire onirique. Voici une illustration.

Nous savons qu'une même problématique (faisant habituellement l'objet du contenu latent du rêve) peut s'illustrer dans nombre de rêves, par des contenus manifestes variés (reliques d'images diurnes relativement récentes). Une problématique d'abandon pourra s'illustrer de façon légère et superficielle, figurée par une situation d'intensité émotionnelle modérée : « Je ne retrouve que difficilement le chemin de ma maison et me sens un peu perdu, désorienté » par exemple, ou sur un mode émotionnel plus intense : « Je suis désespéré en parcourant sans fin les allées d'un cimetière à la recherche d'un parent. » Ainsi pouvons-nous discerner dans le rêve du point de vue topologique une fonction linéaire, proche de la conscience, qui rend compte de la problématique, et une fonction d'intégration affective, donnant au rêve sa profondeur, son intensité dramatique.

C'est précisément cette intensité dramatique, difficilement quantifiable, qui facilite le changement de niveaux de Réalité, dont l'ultime niveau expérimenté par l'humain serait sans doute l'extase, c'est-à-dire la perception ou la vision soudaine et comme par effraction du Réel, c'est-à-dire du Tout.

Du point de vue de l'économie psychique, l'intensité dramatique polarise l'ensemble de la structure affective, et semble être capable d'affranchir l'esprit des limites des perceptions sensibles.

Au premier niveau de réalité correspond l'exposé de la problématique, éventuellement perçue consciemment, sous forme de métaphore. C'est une image en miroir de l'expression d'un vécu conscient ou tendant à le devenir. C'est le niveau de la représentation.

L'impact affectif de la problématique peut provoquer une déstructuration transitoire. Cette déstructuration pousse à la dissociation, c'est-à-dire à l'accession vers un autre niveau de Réalité. C'est alors que peuvent apparaître des manifestations pour le moins bizarres que la pensée logique a tendance à dénier. Une patiente me rapporte lors d'une séance d'hypnoanalyse que l'impression d'être à distance de son corps, sensation qu'elle vit au moment où elle s'exprime, lui évoque la scène suivante : alors que son père s'approche d'elle pour la frapper, un ceinturon à la main, elle se sent subitement en arrière de son corps. Lorsque son père frappe, elle ne sent rien et a vraiment l'impression de se voir dans le chambranle de la porte. La conscience de la patiente est bien au-delà d'elle-même, au-delà de son corps physique, tout en respectant l'indivisibilité du tout, corps/esprit, l'équivalent du point de vue quantique de la non-séparabilité.

Il est possible d'appliquer cette distinction de « niveaux de réalité » à la relation transférentielle et contre-transférentielle, tout comme à la relation amoureuse ou encore à la relation mère/enfant, versus une relation au caractère commun. Toutes ces relations se caractérisent par cet état de « présence » très spécifique, un niveau de réalité tiers renfermant la variable cachée, celui précisément où vont prendre place, entre autres, des événements de nature particulière échappant aux lois de la physique traditionnelle, tels que la communication sans langage, la synchronicité, etc.

Tout comme Puysegur, beaucoup d'entre nous ont l'expérience de transfert d'informations pendant les séances, d'insight sous forme de pensées ou d'images, du patient au thérapeute ou vice-versa. Nous savons par expérience que le transfert est favorable à des échanges non contrôlés, de nature inconsciente, en deçà ou au-delà de la pragmatique ou de la rhétorique du langage. Le transfert ou le contre-transfert s'avère être une formidable antenne amplificatrice d'une méta-communication profondément liée à l'état émotionnel et affectif, ou, formulé autrement, résulte de l'ouverture d'une autre réalité. Plus simplement, la transe favorise une communication d'inconscient à inconscient, qu'elle soit légère ou profonde<sup>4</sup>. Cette communication silencieuse laisse discerner des contenus inconscients en toute opacité pour l'esprit conscient. Conformément au modèle transdisciplinaire de Basarab Nicolescu, nous pouvons considérer que l'information serait alors perçue à un niveau de réalité d'échelon supérieur, auquel seule une part spécifique de l'inconscient aurait accès. Ce niveau serait celui d'une unité psychobiologique, un niveau d'ordre supérieur dans lequel il n'existerait pas cette distinction du corps et de l'esprit.

Dans ce registre spécifique de communication, patient ou thérapeute peuvent échanger pensées, mots ou images, voire des sensations qui se traduiront par un sentiment inexplicable de malaise ou de satisfaction, sans qu'aucune intentionnalité autre qu'inconsciente ne soit évidente. De même que le langage non verbal, le diamètre pupillaire ou la forme de la mâchoire, les odeurs ou les phéromones agissent en

---

4. La libre association pratiquée par l'analysant induit un état de transe légère, ainsi que la fameuse écoute flottante de l'analyste. Freud indique d'ailleurs clairement favoriser la transe hypnoïde après qu'il a abandonné l'hypnosuggestion.

dehors du champ de la conscience critique, la communication inconsciente demande à redéfinir la notion de libre arbitre. Notons que la psychanalyse a déjà établi deux niveaux de fonctionnement mental, nommés processus primaires et secondaires. Il nous suffit donc de considérer qu'à ces deux niveaux de fonctionnement correspondent deux niveaux de réalité, réalité de l'objet physique (le corps) et réalité du sujet (l'esprit).

Si nous admettons qu'il existe plusieurs niveaux de réalité du Sujet, il nous faut admettre selon le modèle transdisciplinaire de Nicolescu qu'à chacun de ces niveaux correspond un niveau de réalité de l'Objet<sup>5</sup>, non par identité mais par isomorphisme. L'application des lois de la physique quantique appliquées au niveau du sujet laissent alors entrevoir des explications logiques aux manifestations des somnambules lucides ainsi qu'au constat de Jung et Pauli du non-assujettissement de la psyché aux lois de l'espace-temps macrophysique.

## SYNCHRONICITÉ ET INTERACTIONS DISTANTES

Wolfgang Pauli, David Bohm, David Peat et Carl Gustav Jung sont, parmi les chercheurs ayant mis en relation la physique quantique et la psychologie, les plus connus. Stéphane Lupasco, auteur de *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (1941), étaye l'hypothèse non dualiste du corps/esprit. L'esprit, explique-t-il, est au corps ce que la vague est à l'eau, conformément à l'hypothèse quantique d'un univers se réduisant à l'Unité. S'inspirant de ce modèle, Nicolescu est le premier physicien à avoir conçu un modèle transdisciplinaire. Hormis Jung, certains cliniciens se sont appliqués à développer des techniques de soin étayées sur ces concepts. Stephen Wolinski a développé une méthode qu'il nomma « Quantum Psychology ». Il est l'auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels *Quantum Consciousness, The Tao of Chaos, The Dark Side of the Inner Child, Hearts on Fire, The Way...*

Il est remarquable que le paradigme du Tout tel que développé dans « l'Ordre Implicite » de Bohm (1990), qui, rappelons-le, voulait absolument garder à ses formulations mathématiques un sens philosophique, est en cohérence avec les principes fondamentaux de la philosophie taoïste, avec les principes des textes védiques ainsi qu'avec les conceptions que Jung avait développées, bien avant la parution de la première traduction du *Tao Te King* par son ami Richard Wilhelm. C'était en 1924. Enfin, la microphysique vient corroborer magistralement ce paradigme qui se trouve à l'aube du couronnement d'une physique unifiée grâce à la théorie des super-cordes. Le XXI<sup>e</sup> siècle va assister à la fin du dualisme. N'est-il pas étonnant de constater que l'hypothèse d'un Tout unificateur, d'un Unus Mundus, se retrouve dans la plupart des modèles métapsychologiques ? Freud évoque le « Grand Manitou » dans cette triste considération : « Voici ma secrète conclusion : puisque nous ne pouvons considérer notre civilisation actuelle – la plus évoluée de toutes – que comme une gigantesque hypocrisie, il doit s'en suivre qu'organiquement nous ne sommes pas faits pour elle. Il faut abdiquer et le Grand Inconnu, lui, ou le Grand Manitou dissimulé derrière le destin, renouvellera cette expérience avec une race différente » (Jones, 1919, Vol. 2 : 177). Jung fonde le principe « d'un grand archétype » ou

5. Selon Nicolescu, le passage de l'Objet au Sujet est possible grâce à ce qu'il nomme un Tiers Caché, responsable de cette perméabilité de l'Objet au Sujet par les sens.

« Archétype central organisateur »; Lacan, dont on sait qu'il visita Jung pendant 3 ans, articule la psyché autour d'un « Grand Autre ».

Jung et Pauli n'hésitent pas à envisager la transgression des lois de la physique classique, l'actuelle macrophysique, et fondent le concept de synchronicité, phénomène de coïncidence signifiante qui lie dans l'espace/temps un phénomène de nature physique à une manifestation psychologique. Autre révolution de l'esprit, Pauli comme Bohm accordent à l'universalité de la matière une forme de conscience, si bien que de ce point de vue, même la matière la plus inerte présenterait une bribe infime de conscience... Enfin le fait reconnu et démontré par la microphysique d'un lien entre toutes particules dans l'univers, y compris celles qui nous composent, associé au concept de niveaux de réalité en correspondance par isomorphisme entre le sujet et l'objet, donnent sens à la variable cachée présente dans le processus thérapeutique entre le thérapeute et le patient, tout comme aux interrelations matérielles synchronistiques, et aux interactions à distance. Qui n'a pas connu une alerte psychologique à l'occasion de la mort violente d'un proche ?

### QUELQUES EXEMPLES

J'évoquerais rapidement trois événements caractéristiques de cette nature. Le premier est survenu dans un contexte clinique : lors d'une séance d'hypnoanalyse, cependant que le patient était tranquillement dans ses pensées, silencieux, j'avais l'esprit vagabond, les yeux perdus dans le lointain des bruits de la ville... Tout à coup une séquence d'images filmographiques me parcourait l'esprit : une voiture de sport rouge roulait à vive allure sur une route de montagne puis circulait dans un tunnel... Cette séquence m'avait soustrait d'une attente rêveuse par son aspect saugrenu, inattendu, lorsque soudainement le patient prit la parole : « Je suis dans un paysage montagneux, il y a une voiture de sport rouge qui circule, elle entre dans un tunnel... », puis il continue son histoire.

Autre événement : une patiente rapporte un cauchemar qu'elle avait fait dans la semaine et qu'elle avait évoqué, le dimanche qui suit, lors d'un repas de famille. Ce rêve était très caractéristique : elle tentait d'ôter de sa bouche des cheveux qui l'étouffaient, sans y parvenir car il en revenait sans cesse. Sa sœur s'exclame alors : « C'est incroyable, j'ai fait le même rêve ! », et la mère d'avouer à son tour qu'elle avait aussi fait dans la même nuit un rêve quasiment identique... elle tentait de se débarrasser de chewing-gum qui emplissait sa bouche.

Enfin un dernier exemple. Lors d'un colloque en résidentiel à Cerisy-la-Salle, une collègue de l'Élan retrouvé<sup>6</sup> me raconte un matin s'être réveillée en sursaut dans la nuit avec la sensation bien réelle d'étouffer. Elle évoque la chambre qui ne comporte qu'une petite fenêtre, la vétusté des locaux, mais ne comprend pas cet accès d'étouffement et d'angoisse. De sa vie de thérapeute confirmée, cela ne lui était jamais arrivé. Elle demande toutefois à changer de chambre... Le lendemain je la croise de nouveau au matin. Elle me demande si je reste jusqu'à la fin du colloque ou si je compte revenir à Paris plus tôt. Je lui dis que je pars le jour même. Elle me demande si je peux l'emmener, ce que j'accepte bien volontiers. En route, elle me rapporte

---

6. L'association l'Élan retrouvé a été fondée en 1948 par le professeur Paul Sivadon et Suzanne Baumé. Ce fut le premier hôpital de jour en France (<http://www.elan-retrouve.fr>).

qu'à l'heure de sa crise d'angoisse et d'étouffement, son père avait été hospitalisé pour un œdème aigu du poumon, ce qu'elle venait d'apprendre le matin même et qui avait motivé son départ. Si ma collègue lit ces lignes, elle se souviendra que lorsque je l'ai recroisée quelques semaines plus tard au dispensaire, elle m'avait expliqué qu'elle avait pu grâce à ce retour anticipé voir et parler à son père avant sa mort. Elle m'a chaleureusement remercié de lui avoir parlé au long du voyage, ce qui l'avait aidée à surmonter son anxiété. Je n'oublierai jamais ce souvenir étrange associé à ma première communication sur un sujet que je retrouve aujourd'hui, la dissociation...

De toutes ces situations, seule la première fait référence au contexte thérapeutique, mais toutes indiquent très nettement que la communication entre inconscients nécessite un contexte affectif et un état de disponibilité mentale. Bien qu'il soit notable qu'il n'est aucunement fait mention de prémonition dans ces exemples, mais simplement d'une communication silencieuse d'une structure inconsciente à une autre, la rupture du continuum espace/temps nécessiterait la prise en compte d'un niveau de réalité supérieur, ce qui ne serait pas aberrant, car nous savons que la psyché n'est pas soumise aux lois de l'espace/temps physique.

Il nous faut admettre qu'il existe un invisible qui ne sera jamais accessible en totalité, bien qu'il contribue de façon mémorable à l'exercice de toutes formes de thérapies.

### **Références**

- Biès, Jean, 1998, « Éducation transdisciplinaire, profils et projet », Bulletin interactif du Centre international de recherche et d'étude transdisciplinaires (Ciret), 12, document Internet (<http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/b12/b12c11.htm>).
- Bohm, David et Peat, David F., 1990, *La conscience et l'univers*, Paris, Éditions du Rocher.
- Collot, Édouard éd., 2008, *Hypnose et pensée magique*, Paris, Éditions Imago.
- Jaworski, Joseph, 1996, *Synchronicity, the inner path of leadership*, San Francisco, Berrett-Koehler Publishers.
- Jones, Ernest, 1955, *Sigmund Freud : Life and work. Vol 2 : The years of maturity 1901–1919*, London, Hogarth Press.
- Laplantine, François, 1991, *Un voyant dans la ville*, Paris, Payot.
- Lupasco, Stéphane, 1941, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, PUF.
- Méheust, Bertrand, 1999, *Somnambulisme et médiumnité, Tome 1, Le défi du magnétisme*, Coll. Les empêcheurs de penser en rond, Institut Synthélabo, Paris.
- Nicolescu, Basarab, 1996, *La transdisciplinarité, Manifeste*, Paris, Éditions du Rocher.
- Nicolescu, Basarab, 2002, *Nous, la particule et le monde*, Paris, Éditions du Rocher (2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée).
- Pauli, Wolfgang et Jung, Carl Gustav, 2000, *Correspondance, 1932–1958*, Paris, Albin Michel.
- Zweig, Stefan, (1931) 1982, *La guérison par l'esprit*, Paris, Pierre Belfond (6<sup>e</sup> éd.).

# 10

## La vitalité des *orixás* en hypnose thérapeutique

*Nancy MIDOL*

### PSYCHIATRES ET ANTHROPOLOGUES, À LA RENCONTRE DES AUTRES

L'anthropologue et le psychiatre partagent la volonté de rencontrer, non seulement ce qui leur est étranger, mais encore ce qui est susceptible d'interpeller leurs différences. Cette quête professionnelle de l'étrangeté met en perspective leur propre identité et rencontre le questionnement de Canguilhem entre le Normal et le Pathologique. Le choix professionnel de l'anthropologue et du psychiatre peut répondre au désir que leur profession participe à investir plus pleinement leur propre vie, éventuellement pour répondre à des questionnements restés dans l'ombre. Cette démarche peut recouvrir le sérieux et la nécessité que requiert le « Jeu » au sens que Winnicott donne au mot « *playing* » dont la fonction adaptative est celle d'approcher les événements et situations qui ont troublé le sujet, enfant ou adulte, pour augmenter la maîtrise de ce qui est apparu dangereux. Rencontrer l'étranger demande des qualités d'empathie, et permet parfois de se mettre à la place d'autres, si bien « ressentis » que certains préfèrent adhérer à la culture qu'ils ont découverte en abandonnant celle dans laquelle ils ont été d'abord façonnés. C'est par exemple le cas de Pierre Verger (1902–1996) qui découvre le candomblé au Brésil, retourne aux origines africaines du rite, se fait initiateur et devient « Babalawo » au Bénin sous le nom yoruba de Fátumbi. Il aura épousé la culture yoruba, et terminera sa vie sur sa terre d'élection, dans sa famille communautaire à Salvador de Bahia, ou encore l'exemple de Mathieu Ricard épousant le destin de la spiritualité bouddhiste tibétaine. En ce qui concerne la psychiatrie, c'est le courant de l'anti-psychiatrie qui se développe à partir des années 1960 et jusque dans les années 1980 qui aura cherché à rencontrer de façon empathique et sincère ce que d'autres

appellent « les fous ». Pour Laing, Cooper..., la folie est une réaction comportementale à une situation intolérable. Ils pointent donc la responsabilité des contextes sociaux. Les schizophrènes auraient pourtant des choses à apprendre aux psychiatres, pense Ronald Laing, qui comprend la psychose comme un voyage intérieur, au cœur de l'humanité. Voyage dangereux qui s'effectue de l'extérieur vers l'intérieur de la matrice, puis d'un retour de l'intérieur vers l'extérieur, de la mort vers la vie, de l'immortalité vers la mortalité, de l'état foetal vers une nouvelle naissance existentielle. Cela fait dire à Laing que le schizophrène serait doté d'une expérience supplémentaire, certes dangereuse, où il existe de nombreuses occasions de perdre sa route, alors que l'être dit « normal » serait celui qui n'a pas fait cette expérience.

Pour les psychiatres et pour les anthropologues qui s'intéressent aux rituels de guérison, on peut rappeler que, dans les sociétés traditionnelles, on devient généralement chamans et guérisseurs au terme d'une épreuve de santé. Ils sont tombés malades, crises, comas, fugues, souffrances diverses jusqu'à ce que ces symptômes soient finalement interprétés comme un signe d'élection à entrer en contact avec le surnaturel et la voie pour devenir guérisseur à leur tour. C'est alors qu'avec l'enseignement d'un maître chaman, l'initié découvre les secrets de son art, sort vainqueur de ses troubles et acquiert la capacité d'aider les autres à guérir. Il est rare, dans la société française qui se targue de rationalisme, que les psychiatres ou les anthropologues tournés vers les rituels de guérison aient l'idée d'interpréter leur choix professionnel à partir de leur souffrance. Pourtant Georg Groddeck ou R.D. Winnicott n'ont pas craint de le faire, et cette clairvoyance illumine la profondeur et la pertinence de leurs théories. Au final, cela a toujours un rapport avec la conscience, cette capacité à se représenter le monde et soi-même dans le monde. D'ailleurs la formation d'analyste n'autorise pas la pratique de l'art à ceux qui ne se sont pas soumis à leur propre analyse sous l'autorité d'un maître. Elle n'est donc pas si éloignée de l'initiation chamanique<sup>1</sup>.

Pour ma part, j'en suis venue à comprendre mon intérêt pour la spiritualité et l'aide psychologique comme étant une manière de maîtriser et dépasser des tendances dépressives contractées très tôt dans la vie. Je m'en suis approchée en cercles larges, par une thèse en psychologie sociale, puis par des études de psychologie, puis de formations en psychothérapies, avant de faire une analyse phénoménologique, de me former à la gestalt thérapie et à l'hypnose médicale tout en m'intéressant aux rituels de l'Umbanda et à la médecine traditionnelle chinoise.

Ces différents bagages m'incitent à développer une compréhension écologique de l'acte thérapeutique, en ce sens qu'il ne s'agit jamais pour moi de le circonscrire à un rapport de causalités courtes : symptôme-traitement, mais à l'insérer dans un réseau plus long en faisant, comme l'enseigne la tradition chinoise, la démarche de revenir aux racines des symptômes. C'est-à-dire de les rendre lisibles à travers le contexte d'espace et de temps dans lequel ils sont apparus, le type de « blessure » qui les a engendrés et l'environnement interactif dans lequel ils se sont développés. C'est à partir de ces données qu'un espace d'intersubjectivité peut se déployer, dans lequel quelque chose pourra être co-construit pour favoriser une démarche de guérison. Celle-ci pourrait être vue comme une démarche de libération et de transformation de soi en conscience.

---

1. Mais il ne s'agit pas de vouloir enfermer des populations professionnelles dans des types de problématiques existentielles préconçues, et la diversité des parcours de chacun déborde ce cadre.

Ce que je désire éclairer maintenant est donc ce qui se co-construit entre le thérapeute et son patient dans les psychothérapies occidentales comme dans les rituels thérapeutiques et spirituels issus de communautés dites traditionnelles<sup>2</sup>.

### LA PROBLÉMATIQUE DU TIERS INCLUS : ÉTUDE DE LA « TIERCÉITÉ<sup>3</sup> »

Sur le plan théorique, je voudrais mentionner plusieurs auteurs qui ont pensé le tiers comme une co-construction s'édifiant dans les « espaces-entre » plutôt qu'éclairant les objets ou les personnes : Wallon développant la conception bio-sociale du développement psychologique de l'enfant parle du sourire comme d'un comportement co-construit, à la fois par le réflexe physiologique du bébé repu et par un encouragement de l'entourage à exprimer sa satisfaction. Ce tiers inclus est une co-création, sorte de partition qui laisse une place importante à l'improvisation de façon interactive entre le dedans et le dehors et entre soi et l'autre.

Ce tiers inclus, nous pouvons l'envisager avec D.W. Winnicott lorsqu'il explique comment la conscience de soi vient au bébé, à partir d'expériences singulières dans l'espace qui le sépare (de) mais aussi le relie (à) sa mère. Winnicott part de la position fusionnelle du fœtus pour suivre le nourrisson qui expérimente la vie aérienne, dans une forme d'inconscience tournée vers un syncrétisme total. Il est incapable de différencier soi des autres et du monde, ce qui engendre un sentiment de toute-puissance ou de totalité fusionnelle. Bientôt un espace, que Winnicott (1971) appelle potentiel, transactionnel ou transitionnel, va prendre place entre le bébé et sa mère. Il le définit ainsi : « L'enfant est tenu au chaud, manié, baigné, bercé et appelé par son nom. Dans son environnement, c'est peu à peu que des parcelles de la technique des soins, des visages vus, des sons entendus et des odeurs senties seront juxtaposées pour composer un seul être qu'on appellera la mère » (1971). À ce stade, le bébé partage essentiellement des dialogues tonico-émotionnels (Ajurriaguerra, 1962), rythmiques, avant d'être plus tard symboliques et d'engager du sens, des représentations, des savoirs et des lois. Dans cette niche écologique, le bébé s'éveille à la vie communautaire, à sa culture, son langage, ses conventions, il fait des propositions et en reçoit en retour.

C'est en ce sens que Vygotsky (1978) parle de la transformation de phénomènes interpsychiques en phénomènes intrapsychiques. Il suit comment les structures psychiques se forment à partir des fonctions mentales supérieures qui s'élaborent dans des conduites sémiotiques auxquelles l'enfant accède en reprenant des mots, des phrases et en comprenant leur sens.

Thomas Ogden, pour le champ psychanalytique, parle du « tiers analytique intersubjectif » (1994) qu'il élève au rang de « troisième sujet, co-créé par l'analyste et l'analysant », qui devient autonome dans l'espace intermédiaire où il a pris naissance. Ce tiers apparaît comme le véritable sujet garant de la réussite. Il est le transfert et le contre-transfert chez Freud, le Grand Autre ou référent suprême chez Jacques Lacan, il est la croyance partagée dans les rituels thérapeutiques.

---

2. C'est-à-dire des communautés qui communiquent avec les téléphones portables et qui se soignent par des rituels chamaniques ou médiumniques...

3. On doit le terme à André Green (1990, 1995).

Nous proposons d'éclairer cette instance tierce, dans les thérapies psychosomatiques et les rituels de guérison, où se rejoue ce fonctionnement inter-psychique dans une situation que les Américains nomment « *care-giver* » signifiant « prendre soin par les conditions d'entourage, d'écoute, de sollicitations, etc. ». Cela permet de reconsidérer de façon cette fois consciente les conditions « transféro-contre-transférentielles » qui se sont élaborées dans les échanges sensoriels, émotifs, sentimentaux et cognitifs avec l'entourage des premiers temps, pour permettre au sujet de changer.

C'est le processus du tiers *inclus-se-faisant* que je désire présenter maintenant au détour d'un rituel tout aussi thérapeutique que spirituel, puisé dans la tradition de l'Umbanda et plus précisément lors d'une initiation médiumnique.

## LA TIERCÉITÉ CONSTRUITE DANS UN RITUEL MÉDIUMNIQUE

### L'UMBANDA, UNE TRADITION AFRO-BRÉSILIENNE

L'Umbanda est une tradition réinventée par la vitalité brésilienne dont on connaît la capacité de métissage tant biologique que culturelle. La tradition qui s'invente dans les années 1940–1950 est plus syncrétique que le Candomblé brésilien. Elle réunit les apports de cultes amérindiens, africains et chrétiens et elle trouve son origine dans la moyenne bourgeoisie brésilienne. La dimension cosmologique y est très centrale, éclairant les vibrations de la Nature qui sont réparties en quatre éléments : le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air, qui se synthétisent dans la Lumière. Chaque élément de la nature comprend quatre modalités vibratoires ou énergétiques, qui traversent aussi les corps des êtres vivants avec des dominantes rythmiques, motrices, psychologiques, émotionnelles, sociales... particulières. Ces seize forces primitives sont appelées « *orixás* ». Chaque *orixá* a une qualité remarquable et son contraire ou « polarité ». Chaque personne entretient des rapports différents avec ces éléments de la nature, plus proche de telle qualité, plus éloignée de telle autre. Connaître son lien privilégié permet de connaître ses racines élémentaires, ses dispositions et aussi ses fragilités (la polarité). Ainsi une personne sera-t-elle, à un moment de sa vie, plus proche des vibrations combinées du feu et de l'air, une autre de l'eau et du feu, une autre sera submergée par l'eau des émotions, une autre aura trop de feu ou manquera du réalisme que donne la terre... Ces vibrations ont été nommées par des noms propres comme *Xangô*, *Iemanjá*, *Iansa*... Elles sont devenues les divinités du panthéon umbandais selon un processus anthropocentrique. Elles n'en sont pas moins des forces cosmiques qui entrent en résonance avec la vibration intime d'une personne qui pourra ainsi « entrer en transe », dans certaines circonstances. L'apprentissage médiumnique est basé sur ce processus qu'il s'agit de maîtriser dans les cérémonies rituelles.

Dans les pensées traditionnelles, on ne sépare pas les domaines thérapeutique et spirituel<sup>4</sup>. La maladie est le résultat d'un déséquilibre entre les différentes forces ou

4. On sait que la plupart des sociétés utilisent les trances pour réguler la vie individuelle et collective. Elles participent traditionnellement à des processus de guérison. Selon l'étude conduite par Erika Bourguignon, sur les 488 sociétés étudiées, 92 % utilisent la transe pour soigner, sous trois modalités : soit la transe chamannique proprement dite, soit la transe d'incorporation, soit la transe mystique (Bourguignon, 1968).

énergies qui traversent la personne, il s'agit donc de rétablir l'équilibre. C'est en incorporant les *orixás* ou encore les esprits d'ancêtres amérindiens et/ou chrétiens que le médium incorporé laissera l'entité s'exprimer dans son corps (sa voix changeant d'ailleurs de façon manifeste). L'entité pourra ainsi communiquer avec la personne qui la consulte. Lui-même ne se souviendra de rien après sa transe. Après la cérémonie, c'est son *cambono* (assistant), médium lui aussi, mais n'entrant pas dans la transe médiumnique, qui fera le compte rendu de ce que l'entité a dit.

## L'ENSEIGNEMENT AU TEMPLE GUARACY

Bien que je sois depuis très longtemps en contact avec les rituels de l'Umbanda, je suis restée profane, à l'inverse de camarades qui sont devenus médiums. Cela éclaire le fait que mon regard est celui d'une profane, un regard qui, comme toute perception, ne peut échapper à sa limite interprétative. Cela me permet de pouvoir exposer mes expériences, mais cela m'interdit d'accéder à certains secrets et de faire les allégeances qu'on doit nécessairement faire quand on entre dans la hiérarchie des responsabilités spirituelles et thérapeutiques. Bref, l'expérience que je vais relater entre dans le cadre d'une *vivenca*, un stage de ressourcement et de formation médiumnique au temple brésilien, au début des années 1990.

Nous sommes une quinzaine d'adeptes européens, médiums et apprentis médiums venus poursuivre leur initiation au temple Guaracy au Brésil (São Paulo). Nous vivons depuis trois jours déjà dans la *mataganza*, cet espace de nature préservé en l'honneur des *orixás*, mais aussi les esprits d'ancêtres comme les *caboclos* ou autres guides spirituels (*marineiros*, *criancas*, etc.) Nous y suivons les rituels et les enseignements du chef spirituel, le *paï* Buby. Au quatrième jour, nous sommes prêts pour participer au « rituel d'approximation » qui consiste à être approché(e)-incorporé(e) par un *orixá*.

Nous entrons les uns derrière les autres dans la clairière sacrée, espace circulaire de terre battue, délimité sur sa circonférence par des *roncons*, sortes de petits temples en dur, d'une dizaine de mètres carrés, comprenant un autel (*peiji*) orné d'objets ritualistiques. Nous entrons pieds nus et saluons de façon rituelle, aux rythmes des tambours (*atabacs*), joués par les *ogas* (bateurs initiés). Les hommes sont habillés d'un pantalon et d'un tee shirt blancs, les femmes d'une *ropa*, (jupe froncée longue) et du même tee-shirt. Nous parcourons le champ sacré en tournant sur un cercle et en rythmant la marche dansée. Au centre le feu a été rituellement allumé.

Les rythmes des *atabacs* guident le rituel commandé par le *paï*. Les chants rituels (*pontos*) et les déplacements en cercle se succèdent, ponctués par des séquences de célébrations et de salutations, avant de nous arrêter pour danser sur place. Le *paï* se dirige alors vers un participant, lui prend la main, le dirige vers les *atabacs*, devant lesquels il lui propose de danser. Les *atabacs* augmentent alors d'intensité. Le médium met un grand rectangle de tissu blanc sur la tête de l'initié(e) qu'il tient aux deux extrémités pour encercler l'adepte qui danse ainsi entouré par le tissu qui se déplace sur le corps du danseur, faisant contact aux épaules ou à la taille ou aux hanches, etc. Les autres continuent à marquer le rythme sur place pour maintenir l'énergie du groupe et favoriser l'entreprise d'incorporation. Une sorte de duo dansé s'élabore alors entre l'initié(e) et le *paï* qui dirige plus ou moins la danse en maniant l'écharpe (*oja*) autour du corps du danseur. À un moment, comme un passage de revue, le *paï* conduit le danseur en transe à passer devant le groupe. Le groupe applaudit pour se réjouir de l'incorporation réussie du danseur qui sera alors conduit,

toujours en dansant et les yeux fermés, vers un *roncon* et laissé dans cet espace fermé pour se recueillir.

#### UNE EXPÉRIENCE INITIATIQUE

Je suis la troisième personne sollicitée pour l'initiation. La *oja* sur mon visage me fait fermer les yeux. Je ne les ré-ouvrirai qu'à la fin de la danse dans le *roncon*. Je suis troublée par cette situation inédite, mais déjà entraînée dans la danse par les rythmes intensifiés des *atabacs*, petite panique contenue par la présence corporelle sinon enveloppante, du moins intimement proche du *paï*, ambiguïté du ressenti de cette présence, dont le prestige me paraîtrait demander plus de distance ! Premier souvenir d'une première interaction, une forme de conflit, je pousse quand l'*oja* me tire, je me débats à contre-rythme contre la contrainte des pressions ou des relâchements du tissu qui organise mon équilibre-déséquilibre... Mais très vite j'ai l'impression de l'inutilité de ce jeu, de sa sottise, de sa vanité, et alors j'entre dans une sorte d'accord corporel, de respiration commune et la *oja* devient un trait d'union sensible ; j'acquiesce la sensation que nous en prenons soin l'un et l'autre, à chaque point de force du tissu qui nous sépare et nous relie. Apaisement organique et émotionnel, sensation d'une harmonie rythmique et tonique qui se déploie dans les interactions dansées. Puis une sensation furtive, dérangeante : le sentiment que l'harmonie dansée ici ressemble à celle qui survient dans l'accouplement sexuel, comme si nous présentions cela de façon métaphorique aux autres membres du groupe. Lorsque ce sentiment arrive dans cet état surchargé d'informations-actions, plaisant mais aussi culpabilisant à cause de ma pensée, une nouvelle sensation surgit, celle d'un rictus qui déforme mon visage, principalement ma bouche. Je voudrais le maîtriser, l'effacer. Je ne peux pas, je continue à danser, et comble du trouble, j'ai le sentiment que c'est dans cet état que je suis « passée en revue » devant mes camarades. Comment expliquer cela ? Je voudrais maîtriser ce qui m'échappe, et je ne le peux pas. En même temps je danse, pourtant les yeux fermés, mais je sais, je crois que je passe, comme un cheval dans une parade, devant mes camarades qui assistent au travail du *paï*, on pourrait dire ici du dompteur. Je défile en dansant sur le rythme des *atabacs*, séparée-reliée avec le *paï* Buby par un morceau de tissu, avec un rictus que je ne peux maîtriser et qui m'emplit de honte. Mon tour va se terminer. Avec doigté, le tissu me conduit tout en dansant vers un *roncon*, dans lequel je rentrerai. La *oja* qui passe à ce moment sur mes épaules et ma gorge tire un peu vers le bas. Je m'agenouille. La *oja* surprise relâche sa pression (du moins c'est ce que je crois aujourd'hui, qu'elle ne voulait que m'arrêter et non me faire agenouiller) ; alors j'en profite pour repartir dans une marche sur les genoux en grandes enjambées, lançant devant un pied et traînant en arrière le genou dans une fente ample, pour que cette jambe de derrière à son tour passe devant l'autre pied. J'ai la sensation de la majesté de cette marche. Je l'ai vue, je l'ai exécutée en danse déjà, elle exprime contradictoirement humilité et magnificence ! J'ai alors le sentiment tout à coup de magnifier le « surnaturel » qui m'a fait danser et de rendre hommage au transcendant de la situation. La *oja*, le *paï* et moi-même, nous arrêtons devant la porte du *roncon*. L'assistante du *paï*, sa sœur Tina, *Ialorixa* dans la hiérarchie spirituelle, nous a rejoint et me touche l'épaule, et tout en me relevant me donne l'accolade, prononce quelques onomatopées bienveillantes, murmure quelques mots très chaleureux et réconfortants, sous le regard bienveillant de son frère qui sourit, comme si j'étais dignes de leur reconnaissance pleine et entière. Tina me propose d'entrer et de méditer

devant l'autel en attendant qu'on vienne me chercher. Me voilà seule, soustraite aux regards, encore stupéfaite. Je m'approche de l'autel. Une bougie blanche y brûle. Il y a aussi un verre d'eau. J'ai soif : quelle bonne idée, de l'eau ! J'en bois une gorgée avant de me demander si je peux ainsi consommer dans l'espace sacré ? J'apprenais plus tard que cette eau était là pour recueillir et piéger les esprits négatifs !

#### RENAÎTRE AU MONDE DANS LE RITUEL

J'ai pris le risque de livrer cette expérience à la première personne. Cela évite l'inconfort de parler des autres comme si on pouvait les objectiver sans les trahir<sup>5</sup>. La difficulté d'élaborer un tiers inclus co-construit tient à l'écart qui existait entre le matérialisme de ma culture et le référent spirituel du *paï*. Difficile de modifier mes structures mentales pour accéder à une sémiologie nouvelle. On pourrait parler d'ethnocentrisme dans l'organisation du jeu conflictuel avec le *paï* dans la mesure où le rituel a été vécu d'abord dans un rapport d'insoumission à l'autorité du *paï*, considéré comme un égal, puis par la métaphore sexuelle qui ne correspond pas au contexte spirituel. Mais la sensation inopinée du rictus fit surgir quelque chose pour lequel je n'avais pas d'outil conceptuel d'interprétation. Pour autant, la présence incorporée d'un *orixá* ne me vint pas à l'esprit ! Néanmoins quelque chose de l'ordre du sacré s'intégrait alors, qui fit de la marche sur les genoux moins un cabotinage de danseuse que le premier geste vers l'acceptation d'une présence intermédiaire qu'il s'agissait d'honorer et de magnifier. Ainsi le rictus et la marche à genoux entraînent émotionnellement dans la validation d'une force transcendante, que l'état de transe (dissociation de la conscience) permettait de connecter.

De façon plus générale, on peut admettre que le rituel nourrit un ressenti qui en retour nourrit le sens du réel. Ce ressenti est nécessaire pour ancrer un nouvel imaginaire et pour construire une référence cognitive en partage dans le nouveau contexte symbolique. En organisant la dissociation entre la motricité et l'émotionnel d'un côté et, de l'autre côté, le contrôle du jugement par les fonctions intellectuelles, on permet que l'état de transe apparaisse d'où pourront se réorganiser les structures mentales, l'interprétation du réel, le niveau imaginatif et créatif de la personne, bref une nouvelle conscience.

C'est ensuite à partir de l'expérience partagée et « correctement interprétée » que le tiers inclus peut jouer un rôle primordial. Alors quelque chose peut s'échanger qui amorcera une transformation dans les routines mentales et comportementales de la personne initiée. Cela introduit à l'idée de renaître, ce qui est la fonction des rituels, car ce remembrement concerne les croyances intimes et partagées par lesquelles on interprète le monde.

Cette expérience met au jour comment l'apprentissage d'une autre culture, d'autres croyances, d'autres pratiques ne peut se faire que dans l'éprouvé. Le désir de croire est fondamental, mais ne suffit pas, comme le philosophe Blaise Pascal l'avait dit déjà. Il faut un éprouvé, une mise en connexion des plans sensitifs, émotionnels, imaginatifs, fantasmatiques, etc. avec des dimensions cognitives transmises par la communauté pour qu'un sens nouveau soit donné à l'expérience, et au monde. Ce

5. Mais peut-on parler de soi-même sans se trahir de même, car il est clair que cette expérience, je peux la décliner à différents niveaux de conscience, et celui que je retiens ici est directement en rapport avec l'idée que je me fais du lecteur et de ce qu'il peut « entendre ».

processus permet de reformater les structures psychiques qui construisent notre sentiment de réalité. Le poids de la pensée collective a une influence déterminante sur les êtres essentiellement mimétiques et grégaires que nous sommes. La technique a une chair, comme le disait Georges Vigarello, pour dire combien le subjectif et le culturel adhèrent aux gestes que l'on croit rationnels parce qu'efficaces.

La question resurgit donc de savoir si les patients que nous suivons ne sont pas souvent aussi dans la situation d'acculturation que je viens de présenter, car ils sont rarement au fait des théories que leur thérapeute veut leur faire partager pour interpréter leurs comportements.

## ENRICHIR SA PRATIQUE AVEC LE TIERS INCLUS DES AUTRES

Depuis cette expérience, j'ai mieux apprivoisé l'imagination et l'imaginaire de l'Umbanda. J'ai découvert les trésors de connaissances rythmiques mais aussi psychologiques et énergétiques que recèlent les *orixás*. C'est la raison pour laquelle j'ai participé, pendant 4 ans, à un groupe de formation-recherche<sup>6</sup> sur le diagnostic des cas cliniques présentés en comparant l'approche psychologique et l'approche énergétique. Le diagnostic énergétique amenant à proposer un rituel en relation avec le « travail » à faire avec un ou plusieurs *orixás* (choix d'un lieu pour le rituel, bain purificateur, méditation devant une bougie de telle couleur, selon tel dispositif précis, avec utilisation de fleurs, de plantes, de minéraux, d'images, etc.). Ce rituel est amené à jouer la fonction thérapeutique que l'on peut attendre d'un médicament ou d'une séance de thérapie où le tiers inclus est en partage.

Dans ma pratique d'hypnothérapeute, il m'arrive maintenant d'écouter les paroles du patient à partir de ce que je sais sur les *orixás*. Et de plus en plus, il me paraît plus efficace d'utiliser l'approche énergétique, bien que je n'aie ni l'usage des rythmes ni la maîtrise des rituels.

Je vais présenter un cas où le choix de penser à partir des références aux *orixás* s'est imposé à moi, mais avant de présenter le cas, je voudrais donner un aperçu de ce qu'est l'hypnothérapie sur laquelle beaucoup de psychologues et de psychiatres se font une idée erronée.

## EN PRÉALABLE, QUELQUES DONNÉES THÉORIQUES SUR L'HYPNOTHÉRAPIE

La thérapie par l'hypnose médicale ne correspond pas au jeu magique qui se déploie dans l'hypnose de cabaret. Depuis longtemps, les psychiatres ont compris que cette position haute, patriarcale, de toute-puissance, conduisait à une impasse dans les psychothérapies. L'hypnose médicale a été renouvelée par les théories de la communication notamment développées à l'école de Palo Alto. Il s'agit principalement, dans une interaction fiable et en toute sécurité, de permettre la mise en relation des plans sensitifs, émotionnels et cognitifs à propos d'une problématique amenée par le patient. La figure de Milton Erickson s'est peu à peu imposée comme une référence mondiale dans le milieu des hypnothérapeutes. Milton Erickson dit qu'il entre

6. Animé par Tina de Souza, médium dans la tradition Umbanda et psychologue. Elle donne cet enseignement en séminaire à l'université de Sao Paulo, Brésil, à l'université de San Diego, États-Unis, et en Europe auprès de psychologues et psychiatres.

en transe pour provoquer la transe de son patient (2001). François Roustang (1991) en fait la condition préalable au surgissement de l'inconscient. L'idée que le thérapeute entre en transe pour induire la transe chez son patient est de plus en plus admise. La transe du thérapeute lui procure une sorte de conscience élargie (Midol, 2008) pour prendre soin du patient, cela permet cette « écoute flottante » pour faire des suggestions directes, indirectes, donner des métaphores, des enrichissements sensoriels, laisser couler son « intuition créative » quand le thérapeute accepte de se laisser imprégner par la personne qui est là, sorte d'empathie distancée et maîtrisée.

### **L'induction : Le patient entre en transe**

L'induction brève (faire fixer l'attention sur un point ou réduire la sensation présente à une focalisation) ou plus longue, comme une relaxation, déplace le cadre intersubjectif habituel et permet au patient de se concentrer sur son propre ressenti dans la situation de *care-giving*. Il y a là les conditions d'une inter-mentalité mise en œuvre (transfert, contre-transfert, propagation épidémique des pensées et des émotions, jeu des neurones miroirs...) tout en portant une extrême attention à ce qui émerge sur les plans sensitifs, émotionnels, mémoriels, etc.

### **Abandon de la référence à l'Ego**

La référence à l'Ego est abandonnée des deux côtés. Pour le psychothérapeute, il s'agit d'abandonner l'image de soi porteuse d'un statut social, au profit d'une écoute flottante. Il s'agit de trouver un état pour n'être plus une volonté, ni une intention, mais quelque chose comme un réceptacle possible, ouvert, bienveillant mais non complaisant, à l'écoute de ce qui peut émerger, dans un espace potentiel et transitionnel où le thérapeute sera « suffisamment bon », comme Winnicott (1971) parle de la mère suffisamment bonne. L'effacement de l'Ego est déjà un branchement sur. Sur quoi ? Sur une extrême attention à la situation dans sa totalité, à tout ce qui se passe « ici et maintenant ». Mais c'est aussi une approche vers des zones qui font peur, refoulées, inconscientes... Sorte de mouvement régressif qui rappelle le chaos ou l'indifférencié, le fusionnel et confusionnel... C'est une prise de risque partagée.

Pour le patient, il s'agit d'abandonner ses défenses, notamment l'habitude du jugement, du réflexe intellectuel et critique, de l'autocensure (Surmoi) en étant certain qu'il sera bien accueilli quels que soient ses sentiments ou comportements évoqués. Cela entraîne le fameux « lâcher prise » au profit d'une sensation de « présence au monde », d'un ressenti, intérieur et extérieur. L'état de transe légère ou profonde convoque des modifications physiologiques en chaîne (Durand de Bousingen, 1985; Austin, 2006.)

### **Partage du tiers inclus**

L'usage des métaphores, l'enrichissement sensoriel sont privilégiés pour pallier l'immobilité du sujet en transe, alors que dans le rituel umbandais la théorie est validée par les éprouvés physiques, sensoriels, les gestes, chants, odeurs, etc.

Dans cette phase active, c'est dans l'ouverture d'un espace transactionnel initiatique que la co-production de l'instance tiers se développe pour que le patient dépasse son symptôme, sa souffrance, ses difficultés... Pour que cela marche, il faut

un accordage sans faille dans la co-construction de l'instance tiers, et il faut que l'éprouvé corporel conforte le nouveau contenu symbolique et théorique de ce tiers co-créé.

## PRÉSENTATION ET ÉTUDE DU CAS

En présentant une première séance, sur le mode narratif et à la première personne, je vous propose de suivre des éléments du rituel thérapeutique, et d'éclairer l'espace transactionnel dans lequel le thérapeute et le patient co-construisent le « tiers inclus ».

### **La rencontre**

– Une femme vient consulter. Je la reçois en face à face, elle dit les raisons de sa démarche : elle va avoir 60 ans, elle se demande pourquoi elle continue (ne dit pas quoi), elle a peur, elle perd le goût de... Elle est éducatrice dans un IMP, elle s'occupe d'enfants handicapés, maintenant ça lui pèse... Elle sait que son enfance c'était triste, elle est partie en sanatorium à l'âge de 13 ans... Les sœurs soignantes étaient mesquines et méchantes, etc.

– On établit les objectifs à atteindre : avoir le sentiment d'aller mieux et précisément retrouver le goût de son travail, ne plus se sentir exclue dans sa famille, mieux gérer les conflits avec son mari.

Je présente le cadre structurel. Elle est inquiète à cause de ce qu'on dit de l'hypnose.

Je tiens des propos rassurants sur l'hypnose : « C'est une concentration profonde qui aboutit à une conscience élargie, vous êtes toujours maître de vos choix, vous vous souviendrez de tout, la transe est curative par elle-même... Vous pouvez parler à tout moment, interrompre quand vous voulez », etc.

Je dis cela pour que la patiente n'ait pas peur de perdre conscience, qu'elle ne se sente pas dans une relation de soumission, mais au contraire qu'elle comprenne qu'elle est le principal acteur de son cheminement.

– Elle est partante.

### **L'induction hypnotique, l'usage de la transe**

Changement d'espace. La patiente quitte son fauteuil et vient s'allonger sur le fauteuil-divan. Je me place à 1,50 m sur le côté, assise dans un fauteuil.

Je prends quelques secondes pour ajuster ma respiration à un tonus très bas, me détendre, ne ressentir aucune tension dans mon corps, changer de registre tonico-affectif, ce que j'entends au changement d'intonation de ma voix qui descend dans les basses et le débit devient plus lent.

Je lui propose de se centrer sur son ressenti, et d'expérimenter si elle se concentre mieux avec les paupières closes ou les yeux ouverts, tout en entendant ma voix. Elle ferme les yeux.

Je lui propose d'entrer en contact avec sa respiration, de sorte qu'elle se centre sur elle-même sans devoir se soumettre à une induction autoritaire, et qu'elle s'installe dans un accordage avec elle-même. Je prends soin de rester un certain temps sur la

respiration pour vérifier que c'est une respiration abdominale et pour évoquer les deux phases : l'inspiration – « Peut-être ressentez-vous l'air frais et sec que vous inspirez » ; et l'expiration « et l'air plus chaud et humide que vous expirez par vos narines [silence...] L'air frais et sec, chargé d'oxygène qui vient nourrir votre sang, votre corps, et l'air en retour chargé des déchets, des toxines, du gaz carbonique, [...] ; Cette phase nettoie votre corps [...] ainsi vous pouvez ressentir les bienfaits d'une respiration qui nettoie et qui nourrit [...] ».

Maintenant j'ai pris l'habitude d'inviter dans cette prise de sensation, les forces de la nature, avec une induction du type : « [...] le gaz carbonique rejeté vient nourrir les arbres, les feuilles des arbres [...] les plantes [...] toute la végétation [...] dans un cycle d'échanges, cela permet de vivre en harmonie avec [...] ainsi par votre respiration vous pouvez, peut-être [...] être en contact avec l'intérieur de vous-même au plus profond de vous-même [...] et en même temps avec l'extérieur, la pièce, le parc, la ville [...] l'univers, le cosmos ». C'est une façon de mettre en connexion l'espace intérieur avec les énergies cosmiques.

Ensuite j'enchaîne sur une relaxation analytique (méthode Schultz, 1958), dont on connaît les effets toniques et donc émotionnels, avec des inductions de ressentir la détente, le bien-être, la chaleur qui augmente la détente profonde. Cela joue aussi sur le *care-giver*, le sentiment d'être entouré, en confiance, en sécurité.

Je regarde la personne et je peux voir qu'elle est plutôt détendue, mais je vérifie si elle se sent bien, condition nécessaire pour orienter la suite de la séance. Elle fait signe qu'elle se sent bien.

Je poursuis la séance, et à un moment, je fais la suggestion suivante : « Peut-être est-il bon pour vous de laisser advenir, sans effort, sans volonté, de façon passive, un souvenir, un souvenir qui serait bon pour vous... »

La séance se poursuit, avec le retour à la sensation du corps et à l'élévation du tonus musculaire en bougeant les doigts, etc., pour marquer le retour à la conscience plus ordinaire.

## L'entretien post-hypnotique

Après un retour à la « conscience ordinaire », l'ouverture des yeux... on aborde l'entretien final, où cette femme dit les sensations qu'elle a ressenties, puis qu'un souvenir qu'elle avait totalement oublié a resurgi : c'était quand, enfant, avec ses frères et son père, ils allaient ramasser du bois pour faire le feu de la veillée de Noël, et là autour du feu elle avait ressenti les émotions heureuses de ce moment de sa petite enfance. Son visage était devenu nostalgique et doux, elle semblait avoir revécu la situation.

D'autres choses se sont partagées encore, que je ne présente pas pour ne pas alourdir l'exposé.

## L'interprétation

Le « matériel » que cette femme a donné était riche pour partager un tiers psychanalytique (blessure narcissique, etc.). Mais il fallait alors re-venir sur la souffrance, le refoulement, l'inhibition... Impliquer les parents... revenir à ses souffrances d'enfant pour les mettre en rapport avec son extrême sentiment de solitude, sa susceptibilité

exacerbée et parfois injuste, sa difficulté à recevoir les messages d'amour de ses proches, etc.

Mais pour cette première séance, j'ai préféré simplement relever cette réminiscence re-vécue d'une situation où le feu devient central et réunit la famille dans une sorte de ciment affectif bénéfique. La référence aux qualités des *orixás* de l'élément *Feu* dans la liturgie de l'Umbanda m'a permis de co-construire un tiers inclus d'autant plus efficace que j'y crois, et que cette femme avait revécu ce moment de veillée autour du feu avec intensité : le partage des vibrations, des émotions, des rythmes, des symbolismes liés au Feu me paraissait être le matériel le plus important à fixer dans la co-construction du tiers inclus que nous partagerions.

En termes vibratoire ou énergétique, c'est bien l'élément Feu qu'elle devait contacter, en quelque sorte incorporer, entrer en état de posséder-être possédée comme l'adepte de l'Umbanda vibre aux chants, aux rythmes du feu et incorpore un *orixá* de cet élément.

Et son souvenir convoque les quatre qualités du feu, qui toutes quatre sont en déficit dans son cas et aboutissent au symptôme dépressif que la patiente présente :

- quand la famille part ramasser du bois, la qualité est celle d'*Elegbara* : qui donne l'impulsion primitive, le démarrage, met en mouvement pour un plaisir de vie ;
- puis organiser le bois pour faire le feu signifie que l'action se poursuit (*Ogun* est le mouvement dans le feu, la dynamique et sa polarité est l'arrêt, la stagnation)<sup>7</sup> ;
- ensuite la famille s'organise autour du feu pour attendre. Ici, la qualité d'*Oxumarê* est appelée, la qualité de la composition, permettant des combinaisons. Cette qualité s'oppose à l'action de s'isoler en coupant les liens ;
- enfin son sentiment d'intense bonheur d'une situation réussie fait référence aux qualités de *Xangô* : les trois premières combinaisons se sont cristallisées, et se réalisent avec l'accomplissement qui est la qualité de *Xangô*.

Ainsi son souvenir, rapporté comme elle l'avait fait, entre étonnamment en résonance avec la cosmologie de l'Umbanda. C'est comme si les qualités énergétiques et psychologiques des *orixás* pouvaient avoir une portée théorique universelle. Peut-être plus universelle que le complexe d'Œdipe !

Cette femme s'était apportée, dans le re-vécu de son souvenir, tous les ingrédients pour se guérir. J'étais alors très confiante dans ses potentialités d'auto-guérison.

Je n'ai pas parlé à la patiente de l'Umbanda, j'ai simplement souligné combien ce souvenir autour de feu devait être réconfortant pour elle.

Dans les séances suivantes, les changements mentionnés par la personne ont été nombreux et bénéfiques dans sa vie quotidienne. La thérapie s'est terminée brièvement de façon très positive.

En ayant voyagé dans certaines cultures, en ayant étudié leurs grandes théories thérapeutiques, puis en ayant éprouvé leurs processus actifs, il m'apparaît que la transe de guérison est structurée autour des instances que sont le patient, le thérapeute, le tiers légitimant, le rituel, le contexte social, la pression sociale.

Le degré de conviction détermine l'ampleur des « performances » atteintes laissant advenir l'alchimie des qualités intrinsèques et des surprises événementielles conjuguées qui produisent les transformations dans la vie du patient, mais aussi du

7. Dans la polarité d'*Ogun* on trouve celui qui arrête le mouvement de la vie pour lui-même : le suicidaire.

thérapeute et enfin dans les infléchissements du corpus tiers. Car le thérapeute n'est-il pas appelé à transformer toujours son propre cadre théorique sous l'influence des expériences qu'il fait dans sa pratique, ne pouvant se cantonner à appliquer strictement la théorie du maître, sous peine d'être, selon François Roustang, un imitateur incompetent (1975) ?

## VOULOIR INTRODUIRE L'EFFICIENCE DES RITUELS DANS LES THÉRAPIES OCCIDENTALES

Ce genre d'expérience nous confronte directement à la dimension culturelle de nos savoirs, de nos techniques, de nos sciences humaines, et nous incite à explorer ce qui, de l'étranger, pourrait enrichir nos *habitus* et repousser nos limites.

Or les effets de la mondialisation et de sa dérégulation n'ont pas attendu le feu vert psychiatrique et médical du monde occidental. Aujourd'hui, le déploiement des médecines alternatives permet de mettre en compétition chamans et psychiatres pour des Occidentaux qui vont jusqu'en Amazonie, Canada, Australie, etc., pour suivre des sessions thérapeutiques auprès de chamans, hier figures de l'arriération primitive et bénéficiant aujourd'hui de l'aura de véritables maîtres spirituels. D'ailleurs, la déroute actuelle des sociétés occidentalisées, non seulement dans leurs crises financières, économiques, sociales et politiques, mais encore dans la crise écologique, de loin la plus sérieuse, conduit directement au besoin d'inventer de nouveaux modèles d'existence, ce qui renforce l'intérêt pour l'approche des cultures dans leur diversité. Hélas, de la même manière que la fonte de la bio-diversité est catastrophique, tout autant la perte des diversités culturelles est dommageable à la survie humaine sur la planète.

En ce sens, je pense que la transe thérapeutique à usage médical est une version minimaliste de la transe de possession à qui manque la richesse symbolique des cosmologies qui leur donnent un contenu. Le déficit d'enchantement de la vie, comme le sociologue Max Weber l'avait analysé à propos de la rationalisation de nos sociétés dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, sévit aussi dans l'institution des thérapies psychiatriques et psychothérapeutiques. Quelles imaginations peut-on partager avec l'autre pour ré-enchanter sa vie et intensifier le chant du monde ? La fréquentation des rituels spirituels et thérapeutiques autres incite à re-inventer des rituels et des tiers inclus qui engagent la personne dans une activité corporelle réelle, pour lui permettre de se reconstruire comme aux temps originels de l'élaboration de la conscience de soi dans l'espace transitionnel défini par Winnicott.

### Références

- Ajuriaguerra, J., 1962, « Le corps comme relation », *Rev. Suisse de Psychol.*, XXI (2) : 137-157.
- Austin, J. M., 2006, *Zen-brain reflections : Reviewing recent developments in meditation and states of consciousness*, Massachusetts Institute of Technology Press.
- Bourguignon, Erika, 1968, *A cross-cultural study of dissociational states : Final report*, Ohio State University, Columbus, OH.
- Durand de Bousingen, R., 1985, « Caractéristiques neuro-physiologiques et neuro-fonctionnelles des états autohypnotiques », in *Trances, chamanisme et possession*, Nice, UNSA.
- Erickson, Milton H., 2001, *Innovations en hypnothérapie*, Bruxelles, Satas.
- Green, André, 1990, « Du tiers et de la tiercéité », in *La psychanalyse : questions pour demain*, Monographie de la RFP, Paris, PUF : 243-277.

- Green, André, 1995, *La causalité psychique (entre nature et culture)*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Midol, N., 2008, « L'hypnose ou la magie d'une conscience élargie », in Collot éd., *Hypnose et pensée magique*, Paris, Imago : 153-166.
- Roustang, F., 1975, *Un destin si funeste*, Paris, Éditions de Minuit.
- Roustang, F., 1991, *Influence*, Paris, Éditions de Minuit.
- Schultz, J. H., 1972 (1958), *Le training Autogène*, Paris, PUF.
- Vygotsky, L. S., 1978. *Mind in society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Wallon, H., 1959, « Rôle d'autrui et conscience de soi », *Enfance*, Évrly, numéro spécial : 279-286.
- Winnicott, D. W., 1975, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris, Gallimard.

## Notices bibliographiques

**Mikael BANAYAN** est psychiatre hospitalier, assistant spécialiste dans le service du Dr F. Petitjean au centre hospitalier Sainte-Anne (Paris).

**Sébastien BAUD** est ethnologue, rattaché au Centre de recherches interdisciplinaires en anthropologie (CRIA), université de Strasbourg. Il travaille sur des questions qui portent sur les savoirs et pratiques chamaniques en usage dans les Basses et Hautes Terres du Pérou. À paraître : *Réalités altérées. Initiations, thérapies et quêtes de soi à travers les substances psychotropes* (en collaboration avec Christian Ghasarian) et *Apprendre à voler, Initiation chamanique dans les Andes (région de Cuzco, Pérou)*. De plus amples informations à ces sujets sont publiées sur sa page web (<http://sebastien.baud.free.fr>).

**Lara BAUER** est mémorante en lettres et sciences humaines à l'université de Neuchâtel, option anthropologie. Elle revient d'un terrain à Salvador da Bahia de 6 mois. Elle y a étudié un culte kardéciste de possession appelé *chirurgie spirituelle*.

**Philippe BIRMES** est professeur de psychiatrie à la faculté de médecine Toulouse-Purpan, codirecteur du Laboratoire du stress traumatique (LST) [JE 2511], université Toulouse III, psychiatre, chef de service au CHU de Toulouse. Il développe depuis plus de 10 ans une expertise en psychotraumatologie. Après son doctorat de psychopathologie à l'université Toulouse II, il a effectué un stage post-doctoral au sein de l'équipe de recherche sur le trauma du professeur Alain Brunet, PhD, du Département de psychiatrie de l'université McGill et de l'Institut universitaire en santé mentale Douglas de Montréal. Actuellement, les travaux menés au LST concernent le rôle des symptômes péritraumatiques (dissociation et détresse), les modifications de l'axe corticotrope lors d'expositions traumatiques et du développement des symptômes psychotraumatiques, et le traitement du stress traumatique par diminution de la reconsolidation du souvenir traumatique.

**Joël CANDAU** est professeur à l'université de Nice-Sophia Antipolis, anthropologue et directeur du Laboratoire d'anthropologie et de sociologie « Mémoire, Identité et Cognition sociale » (LASMIC, EA 3179). Il est l'auteur notamment de *Mémoire et Identité* (PUF, 1998), *Mémoire et Expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel* (PUF, 2000), *Anthropologie de la mémoire* (Armand Colin, 2005).

**Édouard COLLOT** est médecin psychiatre et psychanalyste de références freudiennes et jungiennes. Président fondateur de la première association de praticiens hypnothérapeutes en France, la Société française d'hypnose (SFH, 1984), il enseigne et pratique aujourd'hui l'hypnoanalyse dans le cadre de l'Unité d'hypnothérapie dont il assure la direction, à l'institut Paul-Sivadon (Établissement de soin de l'association l'Élan retrouvé, à Paris). Il est responsable médical de l'Institut français d'hypnose (IFH), au sein duquel il participe à l'enseignement, et vice-président du Groupement pour l'étude et les applications médicales de l'hypnose (GEAMH). <http://www.edouardcollot.eu>.

**Christian GHASARIAN** est anthropologue, actuellement professeur à l'Institut d'ethnologie de l'université de Neuchâtel. Ses recherches portent notamment sur les dynamiques culturelles à La Réunion, sur la relation insularité-globalisation en Polynésie et sur les investissements New Age et notamment néo-shamaniques des Occidentaux ; ses investigations sur ce thème ayant fait l'objet de plusieurs



• • •

terrains multi-sites en Europe et aux États-Unis. Ses principales publications sont : *Introduction à l'étude de la parenté* (Seuil, 1996) ; *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive* (Armand Colin, 2002), *Anthropologies de La Réunion* (2008) et *Réalités altérées : initiations, thérapies et quêtes de soi à travers les substances psychotropes* (en collaboration avec Sébastien Baud, à paraître).

**Juan GONZÁLEZ** est épistémologue et professeur dans le département de philosophie, à l'université de l'État de Morelos, Cuernavaca (Mexique), depuis 1999. Il a obtenu son doctorat en 1998 à l'École polytechnique (laboratoire CREA, Paris), avec une thèse d'épistémologie sous la direction de MM. Francisco Varela et Jean Petitot. Il est également titulaire d'un DEA de philosophie, préparé sous la direction de M. Jacques Bouveresse à Paris I. Ses publications et intérêts académiques sont centrés sur l'investigation de la perception (notamment visuelle) et de la cognition en général, depuis un angle conceptuel, empirique et phénoménologique. Il travaille actuellement sur les états modifiés de conscience et rédige un ouvrage sur ce thème à paraître en 2009. De plus amples informations sont disponibles sur <http://www.categorizacion.org>.

**Arnaud HALLOY** est anthropologue (École des hautes études en sciences sociales et université Libre de Bruxelles), maître de conférences et membre du LASMIC à l'université de Nice-Sophia Antipolis. Il étudie les religions afro-brésiliennes depuis une dizaine d'années. Son principal centre d'intérêt porte sur les mécanismes socio-cognitifs qui sous-tendent la transmission religieuse, avec pour domaines de prédilection le rituel et la transe de possession. Ses recherches explorent les liens étroits – mais complexes – entre cognition, émotions et environnements culturels, tout en questionnant l'apport respectif des sciences sociales et des sciences cognitives dans l'élaboration d'une théorie « intégrée » de la transmission culturelle.

**Nancy MIDOL** est maître de conférences habilitée à diriger les recherches dans le laboratoire d'anthropologie et sociologie de l'université de Nice. Elle est par ailleurs hypnothérapeute formée à l'Institut français d'hypnose médicale. Spécialisée dans l'anthropologie du corps, elle a rédigé de nombreux articles et chapitres d'ouvrages, ainsi qu'un livre sur la *Démiurgie dans les sports et la danse* (L'Harmattan, 1995), avant de s'intéresser plus spécifiquement au domaine de la santé. Elle a co-dirigé durant 7 années le DU *Principe de la santé et du bien-être dans la pensée traditionnelle chinoise* (1999–2006) à l'université de Nice, et publié le rapport sur *Le Pôle interdisciplinaire pour la santé* pour cette université (2001). Actuellement, elle écrit un ouvrage sur *L'Écologie des trances* qui paraîtra aux éditions Téraèdre en septembre 2009. Elle dirige la rubrique « Initiatique » dans la revue *Sciences de l'Homme, cultures et sociétés*, qui fait connaître les travaux de jeunes chercheurs, et a pris la responsabilité du « Dossier sur la danse » à paraître dans la *Revue Internationale Corps* pour le n° 9, en 2009. On peut trouver certaines de ses publications sur le site de l'université de Nice, à la rubrique LASMIC.

**Jérôme PALAZZOLO** est psychiatre libéral à Nice, chargé de cours à l'université de Nice-Sophia Antipolis, chercheur associé au Laboratoire d'anthropologie et de sociologie « Mémoire, Identité et Cognition sociale » (LASMIC, université de Nice-Sophia Antipolis) et professeur au département santé de l'université internationale Senghor (Alexandrie, Égypte), opérateur direct de la Francophonie. Ancien chef de clinique, spécialisé en psychopharmacologie et en thérapie comportementale et cognitive, il est l'auteur de nombreux articles de référence et d'une trentaine d'ouvrages illustrant les diverses pratiques psychiatriques.