

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 chaman¹, le médium ou encore l'hypnothérapeute. Cette polysémie est étrange en ce que les états de transes 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 aimeraisons 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 orthographies « shaman », « chaman » ou « chamane » ; nous avons, ici, laissé à chaque auteur la liberté de l'orthographier 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^e 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^e siècle, après que les chamans ont été perçus comme des personnages diaboliques (dès le XVII^e 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 chaman, il faut avoir une organisation nerveuse maladive 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 chaman 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 chaman 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 demeurait 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 chaman doit surmonter sa propre maladie pour guérir celle des autres. Une idée qu'il rapproche de la « didactique » par laquelle passe le psychanalyste².

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 chaman 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 étudiabiles, 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 chamanique 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 »³ 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)⁴.

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'enstase, 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 sur-stimulation (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 différencierées 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 psychotropes⁵, 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 synthétisation 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 transcendantale, 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'empîtement 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 « détour 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'aulne des dernières recherches en neurosciences. Arguant du caractère universel du fait culturel, puis d'une architecture représentationnelle extra-ordinaire 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'ancre 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 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 Jívaro, Pérou) », *Phytothérapie*, 7, 1 : 20-25.
- Baud, Sébastien et Ghasarian, Christian éds, *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, Représentationalisme 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 transes 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.
- Fericglà, 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, transes 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.