

Approche anthropologique de la dissociation et de ses dispositifs inducteurs

L'anthropologie religieuse, puis l'anthropologie psychologique¹ ont contribué fortement au processus historique par lequel la notion de la dissociation, initialement issue de la psychopathologie, a fini par désigner un mécanisme psychobiologique normal et universel (Ludwig 1983).

Pour contribuer à cette anthropologie la dissociation, je commencerai par l'étude de certaines pratiques chamaniques examinées du point de vue de la théorie de la conscience dissociée.

J'examinerai ensuite la position qui consiste à rejeter cette analyse au motif que cela conduirait à psychiatriser des comportements qui peuvent aussi être considérés comme normaux.

Je tenterai de montrer à ce propos que ces critiques reposent peut être sur un malentendu dû au fait que la notion de dissociation reste marquée par ses origines. (Janet et la psychologie de l'hystérie puis Bleuler et la schizophrénie). En élaborant autrement cette notion comme l'a fait Ernest Hilgard (la néo dissociation), on peut l'introduire dans l'analyse des pratiques du chaman, depuis sa vocation et son initiation jusqu'à son activité rituelle et thérapeutique.

J'aborderai ensuite les diverses formes de dissociations caractéristiques des états de possession et de médiumnisme et je terminerai par quelques considérations concernant la dissociation extatique.

Chemin faisant, je m'intéresserai aussi aux dispositifs dissociatifs, inducteurs de divers formes de dissociations.

¹ Alors qu'ailleurs l'anthropologie psychologique est bien développée depuis déjà longtemps et donne lieu à de nombreuses publications, à des congrès, en France, non seulement elle est pratiquement ignorée, mais encore et surtout elle est suspecte (peu de traductions en la matière, pas de recherches originales) et fait l'objet d'un rejet.

I. La dissociation chamanique

A. De quelques théories concernant le chamanisme

T. K. Oesterreich (1927) consacre un chapitre entier de son livre sur les possédés à l'examen du chamanisme des peuples nord-asiatiques dans ses rapports avec la possession :

"Nous devons nous attendre, écrit-il, à retrouver chez eux les phénomènes de possession dans leur plus grande force et extension. Jusqu'à quel point cette attente est légitime, c'est ce que nous verrons".

Se pose d'abord la question de l'authenticité des états chamaniques. Au XVIII^e siècle, en effet - le siècle des Lumières - les chamans étaient vus comme des charlatans, des imposteurs, des comédiens.

Un revirement s'est produit avec le romantisme et aujourd'hui, "on reconnaît en général la bonne foi et la vérité psychologique d'une partie considérable des états chamaniques".

Comment caractériser ces états?

En 1873, A. Bastian écrivait:

"Parmi les cérémonies du sacrifice se produit l'extase. L'âme du chaman voyage pour se réunir aux esprits des morts et pour recevoir d'eux, au royaume des ombres, l'enseignement souhaité. Le corps, qui pendant ce temps reste sur la terre, comme dépouillé de son âme, est insensible à la douleur et accomplit pendant l'absence de la conscience tous ces tours singuliers qui amènent le peuple à croire au vrai prophète : le chaman saute dans le feu impunément, prend dans ses mains un fer ardent, passe des couteaux brûlants sur sa langue jusqu'à remplir la hutte de l'odeur de chair grillée".

Ce qui semble être le trait essentiel de ce chamanisme, à savoir l'idée d'une "extase" définie comme une "sortie du corps" (ek-stasis) est énoncé ici, déjà, en toute clarté.

Mais en même temps une ambiguïté s'installe, qui aura d'ailleurs la vie dure: on confond deux moments distincts de la transe chamanique: le moment de la transe léthargique, ou cataleptique, transe au cours de laquelle le chaman gît au sol comme s'il était mort, cependant que son âme, dit-on, voyage, et le moment où dans une transe qu'on pourrait définir comme fakirique, il accomplit des tours singuliers, saute dans le feu, etc. C'est aussi à ce moment-là qu'il peut mimer ses incursions dans les mondes supérieurs et inférieurs, les raconter, les commenter, les chanter.

Oesterreich ne lève pas cette ambiguïté; il tend plutôt à accroître la confusion lorsqu'il affirme que "de cette description, il résulte que les chamans se trouvent en extase, dans un état second ou somnambulique". C'est là un commentaire qui pose des questions au lieu d'apporter des réponses.

Peut-on, en effet, définir l'extase chamanique en termes de somnambulisme ? Le somnambule bouge, se déplace, parle quelquefois, de sorte que ce terme peut s'appliquer à la transe fakirique du chaman. Mais il ne convient pas pour rendre compte de l'autre transe, la plus intéressante, la plus originale, celle qui concerne la sortie du corps en admettant, bien sûr, que le chaman vit une telle "expérience", que ce n'est pas seulement ce qu'on raconte, que cela ne se limite pas à une croyance partagée.

L'apport essentiel d'Oesterreich est ailleurs, où il écrit:

"Avons-nous maintenant affaire à un état de possession? La chose est étrange, mais il nous faut donner sans aucun doute une réponse négative.

Le chamanisme de ces populations n'est pas un état de possession. Le chamanisme originel ne consiste pas, au moins généralement, dans des états de possession (...) Les chamans du nord de l'Asie, et pareillement ceux du nord de la Russie d'Europe (...) n'obtiennent pas d'états analogues à la possession, mais des visions: ils veulent dans la prétendue extase voir et entendre les esprits.

Le commerce avec le monde des esprits chez ces peuples ne s'accomplit pas comme chez les Bataks par l'invasion des personnes élues par des esprits qui empruntent leur bouche pour parler, mais par des états de transe où entrent les chamans pour voir les esprits et faire passer leurs communications. Ces communications sont rapportées par les chamans dès qu'ils passent de l'état onirique à l'état de veille".

Voilà, clairement formulée, l'opposition entre le chamanisme, où les esprits sont rencontrés, et la possession - où le médiumnisme - où ils sont incarnés.

Ernesto de Martino (1948), utilise l'expression "perte de la présence" pour désigner un état dissociatif caractérisé par la dépossession de soi.

Voici par exemple un jeune homme qui "s'en va dans la forêt à la recherche de bois pour le manche de son harpon. Au cours de sa recherche fatigante et infructueuse, il tombe dans un état psychique très voisin de la perte de présence. Enfin, il trouve le petit tronc qu'il cherchait et s'empresse d'y porter quelques coups de hache pour le couper. Mais voilà que de l'entaille sort, contre toute attente, une quantité considérable d'eau (...). La scène de la forêt tend à

devenir une représentation obsessionnelle. En rêve, il revoit son âme devant l'arbuste, d'où l'eau continue de jaillir copieusement".

Puis son rêve est envahi par des esprits qui viennent aimablement à sa rencontre, puis s'en vont. Il se réveille et, en proie à l'angoisse, il appelle au secours. Alors "les sorciers arrivent. L'état dans lequel l'homme se trouve témoigne à leurs yeux d'un rapport avec les esprits". Et peu à peu, "il devient maître de sa vision : il acquiert la capacité de la retrouver à volonté (...). Enfin, un matin, après la vision habituelle, l'homme se lève, prend ses effets, quitte sa famille et se rend chez un sorcier fameux, qui lui est apparu en songe pendant la vision de la nuit précédente. Il reste auprès de celui-ci et reçoit son enseignement: bientôt, il sera magicien.

De Martino parle de "magiciens" et de "sorciers", semble-t-il, pour désigner les chamans, mais il utilise aussi ce dernier terme (p. 103 par exemple: "Chez les Mandchous, on chamanise la nuit".) Il semble cependant qu'il parle de chamanisme seulement quand il s'agit de chamanisme asiatique.

On a là, en raccourci, le schéma de la "carrière"² d'un chaman depuis les premières visions "sauvages" jusqu'au contrôle de ces visions et à l'apprentissage du métier. Cette carrière est résumée par de Martino comme suit:

"A travers ces étapes du drame existentiel magique, la situation initiale (risque et angoisse d'une dissolution de la présence) se rachète. L'institution magique de la vocation, le fait de se sentir appelé; l'identification des esprits, l'effort assidu que l'on accomplit pour les dominer; la présence d'une trame de thèmes et de représentations traditionnels, de rites et de pratiques qui aident à interpréter l'appel, pour ainsi dire à lire dans le chaos menaçant un univers de formes culturellement significatives: tout cela arrête effectivement la dissolution, possède une réelle efficacité salvatrice. L'être au monde sort du conflit "un en plusieurs", ou "plusieurs en un", mais tel que l'un ne se perde plus dans les plusieurs et que les plusieurs obéissent à l'un ". Le risque de la "dissolution" c'est, formulé autrement, la menace vécue, et finalement vaincue, d'une dissociation pathologique. Elle a été vaincue à partir du moment où le futur "sorcier" a commencé à contrôler ses visions, à les interpréter comme les signes d'une vocation. Dès lors étaient jugulés les risques du conflit interne entre un et plusieurs, ou, dit

² La notion de "carrière" est utilisée ici dans son acception interactionniste pour désigner un itinéraire, un parcours existentiel.

autrement, d'un éclatement incontrôlable de l'identité. Mais ce risque est surmonté, non par l'établissement d'une unité psychique définitive mais plutôt par l'installation d'un état où l'un n'est plus perdu dans la multiplicité, mais au contraire la domine; il y aura identité multiple, mais elle sera maîtrisée. Le processus qui est décrit ici est celui de la maîtrise d'une dissociation, et non celui de son élimination. C'est l'institution d'une dissociation volontaire.

Voici donc le sorcier maître de ses états seconds.

On peut maintenant décrire "les pratiques du sorcier pour favoriser la transe et l'apparition de la personnalité seconde (l'"esprit"). Arrêtons-nous un instant sur ce passage, qui pose l'équivalence entre "la personnalité seconde" et "l'esprit". On ne parle pas ici d'un esprit qui tourmenterait quelqu'un dans la phase dite de la "maladie initiatique". Ce rapport a été dépassé et cet esprit est devenu un allié. Il est présenté par De Martino comme une "personnalité seconde" du chaman. Or on ne s'attendait pas à retrouver ici, dans une étude qui traite, du chamanisme, cette notion de la personnalité seconde qui est plus généralement associée à la possession, et pas au chamanisme.

Pour donner à voir sur un exemple comment le "sorcier" produit sa transe, de Martino cite un compte-rendu ethnographique de Martin Gusinde:

"Le sorcier fait venir son esprit auxiliaire en chantant (...). La "personnalité seconde" s'instaure plus ou moins vite : les spécialistes éprouvés entrent sous le contrôle de cette "personnalité médiumnique" - je cite toujours De Martino - "en trente ou quarante minutes (...).En cas d'échec, le sorcier interrompt son chant pour le reprendre plus tard, après une période de repos; si une autre personnalité seconde - un autre "esprit" - est à sa disposition, il évoque celle-ci, puisque la première s'obstine à ne pas venir".

Gusinde confond-t'il ici, contrairement à Oesterreich, le chamanisme et le médiumnisme ? A première lecture, on pourrait le penser, puisqu'il parle de personnalité seconde médiumnique. Mais on peut le lire autrement : si, en effet, chamanisme et médiumnisme s'opposent en tant que le chaman, contrairement au médium, n'incorpore généralement pas les esprits alliés, il y a entre les deux bien des analogies: dans les deux cas, en effet, le processus fondamental est le passage d'une dissociation "sauvage" à une dissociation maîtrisée au point de devenir la base d'une profession. Et dire que ces "esprits alliés", ou "auxiliaires", sont en quelque sorte la métaphore d'une dissociation contrôlée de l'identité est tout aussi valable pour le chaman que pour le médium : tous deux fondent leur activité professionnelle sur cette dissociation contrôlée.

De Martino cite ensuite un texte d'un autre spécialiste du chamanisme, Shirokogoroff, pour qui le tambourinement vise à "produire l'atténuation de la conscience éveillée" et à "favoriser le dédoublement (la venue de l' "esprit") : le chaman toungouse commence à jouer doucement du tambour..."³

Le même auteur, cité par De Martino toujours, parle lui aussi en termes de "dédoublement de la personnalité" : "Pendant l'extase, le degré de dédoublement de la personnalité et "l'élimination des éléments conscients sont variables , mais en tout cas il y a des limites dans les deux sens, c'est à dire que l'état du chaman ne doit pas se transformer en crise d'hystérie incontrôlée, et d'autre part, que l'extase ne doit pas cesser: en effet, ni la crise d'hystérie incontrôlée, ni la suppression de l'extase ne permettent l'activité régulière de la personnalité seconde et l'autonomie subséquente de la pensée intuitive".

De Martino reprend ensuite l'histoire d'Aua qui a interprété sa maladie "comme une invitation à devenir chaman, comme une vocation. " Après des troubles divers, il va finalement trouver un équilibre psychique, et "au lieu de la menace d'une dissolution de la présence unitaire, il se constitue maintenant une existence double (...); mais une existence qui, bien que double, est sous le contrôle d'une seule présence unitaire, laquelle sort victorieuse de cette extraordinaire aventure psychique".

Et voici enfin le thème du "voyage psychique du chaman aux cieux et aux enfers". Mais dans cette étude, le thème privilégié par De Martino, c'est la gestion chamanique de la dissociation de l'identité. Celui du voyage reste à l'arrière-plan de son propos. Il en sera tout autrement avec Mircea Eliade qui, pour la première fois sans doute dans l'histoire des travaux consacrés au chamanisme, va le mettre au premier plan.

Mircéa Eliade : le chaman, "technicien de l'extase "

Dès le premier chapitre de l'ouvrage qu'il consacre au chamanisme, Mircéa Eliade (1951) souligne la nécessité de d'indiquer ce qui fait la spécificité du chaman par rapport à tous ces magiciens et guérisseurs qu'on rencontre "un peu partout dans le monde".

³ La thèse selon laquelle les tambours seraient un élément central et partout présent du dispositif dissociatif (dans le chamanisme et le médiumnisme) a cependant été discutée par Rouget (1980)

Il est, lui aussi, un *medicine-man*, un guérisseur mais "il utilise une méthode qui n'appartient qu'à lui" : il est "le spécialiste d'une transe pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales". Eliade ne s'occupe pas de l'état de conscience sous-jacent à cette transe. Il ne dit rien, en effet, du vécu éventuel de cette "sortie du corps." (out of the body expérience = OBE)

A propos des crises qui sont parfois l'indication de vocations chamaniques, Shirokogoroff écrivait:

"Il semble qu'il s'agisse toujours d'une crise hystérique ou histéroïde, suivie d'une période d'instruction pendant laquelle le néophyte est initié par le chaman attiré".

Il peut arriver cependant que cette maladie initiatique ne soit pas nécessaire à l'entrée dans la profession; mais même en ce cas, il faut que soit manifestée la prédisposition à l'extase:

"Chez les Toungouses de la Mandchourie, l'enfant est choisi et éduqué en vue de devenir chaman⁴, mais la première extase est décisive : si l'expérience n'a pas lieu, le clan renonce à son candidat. Parfois, le comportement du jeune candidat décide et précipite la consécration. Ainsi il arrive que celui-ci s'enfuit dans les montagnes..."

"Dans le cas du chamanisme héréditaire, les âmes des ancêtres chamans choisissent un jeune homme de la famille ; celui-ci devient absent et rêveur, aime la solitude, a des visions prophétiques et occasionnellement des attaques qui le rendent inconscient. Pendant ce temps-là, pensent les Bouriates, l'âme est emportée par les esprits (...) Accueillie dans le palais des dieux, l'âme du néophyte est instruite par les ancêtres chamans dans les secrets du métier, les formes et les noms des dieux, le culte et les noms des esprits, etc. C'est seulement après cette première initiation que l'âme réintègre le corps".

La "sortie du corps"- l'OBE - on le voit, peut constituer le point de départ de la carrière chamanique.

En ce cas - qui semble être fréquent dans l'initiation - va comporter deux dimensions: la transe, d'une part, et d'autre part l'acquisition de savoirs nécessaires à la profession qui, elle, n'est pas spécifique au métier de chaman mais qui en est une composante indispensable :

⁴ Les danseuses de Bali qui devaient danser en état de transe "étaient apparemment choisies à cause de leur don pour la dissociation" (Belo, 1960, citée par Rouget, 1980).

On retrouve ainsi, toujours, cet ensemble d'expériences dissociatives initiales comme la fugue, les états d'absence et de rêverie ou encore ce que Shirokogoroff désigne par la notion, à la fois courante et vague, de "crise hystérique ou hystéroïde", s'inscrivant dans une tradition qui commence à se développer chez les observateurs du chamanisme dans la seconde partie du XIX^e siècle, ce qui d'ailleurs n'a rien d'étonnant puisque c'est précisément à ce moment-là - le moment de Charcot et de Janet - que l'hystérie vient au premier plan dans le champ de la neurologie et de la psychopathologie.

Eliade ne rejette pas totalement ce type d'interprétation, qui met en rapport le chamanisme et la psychopathologie. Il considère cependant qu'elle vaut seulement pour la période pré-initiatique au cours de laquelle des esprits tourmentent le chaman pour lui signifier qu'ils l'ont élu: car le futur chaman "guérira" avec l'aide de ces esprits, qui deviendront ses "auxiliaires". C'est pourquoi on peut dire que le chaman est avant tout "un malade qui a réussi à guérir, qui s'est guéri lui-même". (Eliade)

Dans cette phrase souvent citée, Eliade a formulé l'essentiel de ce qui avait été d'ailleurs énoncé avant lui et qui a fini par constituer finalement un lieu commun en la matière⁵.

On voit ici l'évolution par rapport aux analyses plus anciennes qui parlaient d'hystérie à propos des comportements du chaman initié, quand il a la maîtrise de son métier. Dans la perspective d'Eliade, au contraire, cette "hystérie", -cette dissociation pathologique- si elle a eu lieu un jour, a été surmontée.

B. De quelques problèmes d'ordre théorique

Chez Eliade et chez les ethnologues qui reprennent son point de vue, la "sortie du corps" qui définit l'expérience chamanique, surtout dans la zone asiatique, est considérée comme une croyance plutôt que comme une "expérience" vécue.

Dans mon livre sur Les états modifiés de conscience (Lapassade 1987), par contre, j'avais cru pouvoir, avec Suzan Blackmore (1982) considérer l'OBE (out of the body expérience) comme la base psychologique de l'expérience chamanique⁶.

⁵ On verra tout à l'heure qu'il en est exactement de même pour la possession quand sa première forme est celle d'une "maladie initiatique".

Cette OBE comporte au moins deux dimensions: le sujet a l'impression de quitter son corps et à cette impression s'ajoute une sorte d'hallucination au cours de laquelle il voit son corps ailleurs, généralement en un lieu qu'il survole.

Dans certains états modifiés de conscience associés à de graves accidents de la circulation, par exemple, la personne accidentée voit son corps gisant, immobile, blessé.

Peut-on considérer l'OBE en général - et plus particulièrement dans le chamanisme - comme une modalité de la dissociation?

Lorsque l'on parle de dissociation en ethnologie, c'est surtout à propos des états de possession. Là, en effet - je l'ai rappelé déjà - la dissociation de l'identité est plus immédiatement visibles. La conscience possédée est une conscience divisée. Dans l'OBE, par contre, la dissociation passe, si l'on peut dire, ailleurs: ici, en effet, "l'âme" est "dissociée" de son corps. Il y a là un élargissement de cette notion de dissociation qu'il faut admettre au départ si l'on veut s'occuper de la transe chamanique dans cette perspective⁷.

En outre, la notion du voyage chamanique et de son expression rituelle n'est pas toujours très claire. On y distingue en effet deux comportements qui s'opposent: soit le voyage est accompli dans un état de type cataleptique - le chaman est immobile et "comme mort" alors

⁶ Je n'ai pas changé d'avis, mais tout le monde n'est pas de cet avis. J'en veux pour preuve ce qu'écrivait l'un des ethnologues par ailleurs les plus ouverts aux apports de la psychologie dans le champ de l'anthropologie:

"Georges Lapassade croit pouvoir assimiler la transe chamanique à d'autres états de "sortie du corps"; elle ne serait qu'une forme particulière de ce que les auteurs anglo-saxons appellent Out of the Body Experience(OBE). Mais l'explication que nous en propose Suzan Blackmore est fort décevante et, en tout cas, elle est incapable de rendre compte du caractère spécifique, radical, de l'expérience chamanique" (Luc de Heusch, Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés, in: Didier Michaux (sous la direction de) La transe et l'hypnose, Paris, IMAGO, 1995, P. 38).

⁷ D'où l'intérêt, des analyses du chamanisme en termes de dédoublement de la personnalité (De Martino). Avec cependant une limite: le dédoublement de l'identité ne semble pas mettre directement en question le rapport au corps, contrairement à ce qui se passe dans l'OBE.

que son âme voyage - soit au contraire il est dans une transe de type somnambulique au cours de laquelle il mime le voyage, par exemple en montant au sommet d'un arbre qui symbolise la route du ciel.

Oesterreich voyait dans ce "spectacle" à base de mime une sorte de dégénérescence du chamanisme originel⁸. Quoiqu'il en soit, il est clair que si l'on retient avec Blackmore la thèse du lien entre le voyage chamanique et l'OBE, cela ne peut concerner que la dimension cataleptique du "spectacle" chamanique.

Cette OBE est généralement associée, quand elle n'est pas induite par des drogues, à des états d'hypostimulation. On conçoit mal comment un chaman en train de donner une sorte de représentation théâtrale active de son voyage (et cette dimension semble exister dans l'ensemble des pratiques chamaniques) pourrait être en même temps en train de vivre une OBE.

Une querelle de mots?

Dans un Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme, Philippe Mitrani (1982), rappelle que certains auteurs "inclinent à penser que le chaman est un névrosé plutôt qu'un psychotique et qu'il souffre notamment d'hystérie du fait qu'il contrôle l'état de dissociation (la transe), qu'il joue un rôle important socialement et qu'il est distingué au sein du groupe des individus désignés comme « fous ».

Or là est le noeud de la question: certaines, parmi les théories "psychiatriques" signalées ici et critiquées généralement par les ethnologues, considèrent que le chaman est parvenu à maîtriser son état initial d'hystérie sans pour autant l'éliminer"⁹.

⁸ "Tout le chamanisme sibérien n'est plus maintenant qu'une sorte de représentation" (1927, p. 380).

⁹ La thèse de Mircea Eliade est quelque peu différente quand il affirme que le chaman est "un fou guéri", la guérison étant le bénéfice, sinon le but explicite, de son initiation.

Avant de revenir sur cette conception de la dissociation contrôlée, j'examinerai deux remarques de Mitrani.

La première remarque est que "dans une majorité de cas les études consacrées à la personnalité du chaman proviennent de sociétés soit déjà passablement acculturées, soit en voie de transformation rapide. Pour ne parler que des régions où l'on est assuré d'être en présence du chamanisme, comme la Sibérie et les deux Amériques, on peut dire que le changement culturel était en cours dans l'ère sibérienne à l'époque des premières enquêtes, qu'il s'est ensuite manifesté en Amérique du Nord pour gagner de nos jours les zones jusqu'alors éloignées de l'Amérique du Sud... C'est précisément à partir de situations de changement culturel que de nombreux auteurs ont souligné le fait que le chaman occupe une position périphérique par rapport aux autres membres du groupe¹⁰".

Ailleurs, par contre, et par exemple "en Amérique du Sud, où le chamanisme reste, en dépit du changement, encore vivant dans de nombreux groupes ethniques traditionnels,(...) loin d'être un individu marginal, le chaman apparaît dans une grande majorité de sociétés comme un sujet parfaitement intégré au groupe".

¹⁰ Cette observation n'est pas sans rapport avec ce que Sheila Walker (1972) observe dans le domaine de la possession ritualisée quand elle distingue trois grands types de cultes correspondant à trois étapes historiques: les premiers sont des cultes associés à des pouvoirs politiques pour lesquels ces liturgies font partie des cérémonies associées au prestige et au pouvoir; dans la deuxième phase, par contre, une place est accordée à l'expression et à la catharsis des besoins individuels cependant que dans la troisième et dernière phase le médium pourra se trouver marginalisé et mis dans la situation de sorcier. Selon Mitrani, de même, la situation peut "être différente dans les sociétés en voie de transformation et soumises à un changement culturel parfois brutal. Le choix du rôle du chaman peut alors apparaître effectivement comme le fait d'individus qui ressentent plus profondément les effets de ce changement et correspondre à une réponse au malaise social et psychologique qui affecte toute la société".

Là, ses techniques "se répartissent en général en deux catégories: dans la première entrent des éléments d'un savoir objectif comme les mythes, les incantations, les règles de parenté, les chants", à quoi peuvent s'ajouter des connaissances d'ethnobotanique, cependant que "dans la seconde se situe l'expérience mystique provoquée ou induite par des plantes hallucinogènes ou le tabac".

"Examinons avec plus d'attention, écrit encore Mitrani, la notion de transe, puisqu'elle représente un des principes-clef autour duquel s'articule l'interprétation psychiatrique. La transe en effet, qui pour une majorité d'auteurs américains entre dans la catégorie générale des "altered states of consciousness", se trouve dans ce sens défini comme une dissociation tandis que les signes retenus pour la caractériser sont ceux que l'on observe le plus souvent dans la possession et l'hystérie¹¹. Ici, chez Mitrani, comme d'ailleurs chez bien d'autres auteurs français, l'interprétation de la notion des états modifiés de conscience en termes de pathologie constitue un véritable handicap pour qui s'occupe de ces états au niveau de l'anthropologie.

La seconde remarque est que "la thèse psychopathologique du chamanisme s'est le plus souvent attachée à l'analyse d'un moment particulier de la pratique chamanique, celui de la vocation et de l'initiation du futur chaman. Ce moment a en effet tendu à être considéré comme représentatif de l'ensemble du phénomène en raison de la crise d'identité - qu'on lui attribue une origine pathologique ou un caractère mystique - que l'on pense lui être intimement associée". Mais dans la pratique du chaman chevronné, "cette crise

¹¹ Voici la suite de ce passage de Mitrani: "Or ceux-là même parmi les auteurs qui soutiennent que le chamanisme se définit également par la possession (...) reconnaissent que la transe chamanique et la transe de possession se distinguent par le fait que le contact avec les esprits qu'elles sont censées établir est volontaire et contrôlée dans un cas, alors qu'elle est involontaire et subie dans l'autre".

Je laisse de côté, pour l'instant, cette opposition entre transe chamanique et transe de possession ; j'y reviendrai quand j'aborderai la question des médiums chez lesquels, contrairement à cette affirmation, la transe de possession devient précisément volontaire.

psychologique que la transe est supposée traduire a disparu puisque l'on s'accorde précisément à reconnaître que, au travers de son initiation, le chaman l'a résolue. Comme le dit Eliade, celui-ci n'est pas seulement un homme malade, mais un homme malade qui a réussi à se guérir".

C'est en effet par la description de ce retournement, de ce mouvement par lequel le chaman transforme un état subi en un état dominé, une dissociation passive en une dissociation active, que l'on peut tenter de mettre un peu de clarté dans ce débat.

Il y a dissociation passive lorsque le futur chaman vit une crise qu'on appelle initiatique et qui en fait est d'abord pré-initiatique: elle se manifeste par des troubles du comportement divers qu'on interprète comme les signes d'une vocation. On a parlé à ce propos d'un "recrutement par la maladie".

Ces signes varient selon les cultures; mais, en même temps, ils peuvent parfois évoquer des comportements universels : pour ne citer ici qu'un exemple, on indique souvent que l'adolescent qui deviendra chaman "fugue dans les bois".

Or, la fugue est considérée en psychopathologie comme l'un des états dissociatifs les plus connus, les mieux identifiés, et ceci depuis déjà la fin du XIX^e siècle. En faire la remarque ne signifie pas qu'on va pathologiser le métier de chaman puisqu'on observera au contraire qu'à travers l'initiation, ce processus va être symbolisé et résorbé. Le chaman adulte ne sera plus un "fugueur".

De même pour la transe ecsomatique (OBE). Il est probable qu'avant son initiation le futur chaman "expérimente" cet état de manière passive. Mais l'initiation va lui permettre de le contrôler, - de sorte qu'à l'issue de cette initiation il sera capable, pour parler comme E. Bourguignon, "de faire voyager son âme là où il voudra".

II. Possession, médiumnisme et dissociation

Jadis, le spectacle de la possession était celui d'un sujet habité, disait-on, par un autre sujet. Et certains possédés, comme Surin, l'exorciste des possédés de Loudun, au XVII^e siècle, ont été capables de décrire leur propre état:

"Le diable, écrivait Surin, passe du corps de la personne possédée et, venant dans le mien, m'assaut et me renverse, m'agite et me traverse visiblement, en me possédant plusieurs heures

comme un énergumène. Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps, et comme cet esprit s'unit avec le mien, sans m'ôter la connaissance ni la liberté de mon âme, en se faisant néanmoins comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes, dont l'une est dépossédée de son corps, de l'usage de ses organes, et se tient à quartier en voyant faire celle qui s'y est introduite. Les deux esprits se combattent dans un même champ qui est le corps, et l'âme est comme partagée (...)"

Le passage de la théorie théologique de la possession à l'explication naturaliste s'est effectué lorsqu'on a découvert que le démon n'était qu'une partie détachée, autonomisée, de la personnalité normale, ce qu'on décrira plus tard en termes de "dédoublment de la personnalité", puis de "dissociation de l'identité".

La notion de dissociation constitue ainsi la traduction naturaliste et laïque de la possession. Dans le phénomène de la possession, à sa racine psychologique, il y a donc une division de la personnalité: la part dissociée de l'identité est perçue, et se perçoit elle-même, comme "un autre" dont l'identité est soit "démoniaque", soit "divine" selon les croyances locales, ce qui conduit à distinguer plusieurs formes de dissociation selon les types de possessions envisagées.

A. Possessions démoniaques et possessions rituelles

a) Les possessions de type démoniaque, qui sont des possessions socialement rejetées, ont été décrites dès la fin du siècle dernier, par Pierre Janet, notamment, comme des pathologies. On peut les considérer en effet comme telles, mais on pourrait également les voir comme des "ressources" dans la mesure où ces possessions ont permis et peuvent permettre aujourd'hui encore à ceux qui en sont les victimes de gérer d'autres difficultés.

b) Certains états dits de possession se développent dans le contexte de rites de possession qui sont des manifestations religieuses au cours desquelles des adeptes en état de transe sont censés incarner en dansant une (ou des) entité (s) surnaturelle (s). Ces rites existent aujourd'hui encore en très grand nombre. Ils sont nombreux en Afrique noire, notamment (culte des orixas en Nigéria, du vodun au Cameroun, des hōley chez les Songhaï) et les Africains déportés aux temps de l'esclavage les ont implantés aussi bien dans

les Amériques (voudou haïtien, santéria cubaine, candomblé et macumba du Brésil) qu'au Maghreb (stambali tunisien, derdeba de Marrakech) (Lapassade 1997).

La participation à ces rites mobilise, chez les possédés rituels, lorsqu'ils sont censés incarner, au cours des cérémonies, des entités surnaturelles, une capacité dissociative qui peut être décrite comme une ressource. Cette capacité permet en effet aux adeptes d'entrer en transe et de changer momentanément de personnalité : par l'effet d'une dissociation à la fois momentanée, souhaitée, généralement non pathologique, de son identité, le possédé rituel devient momentanément un autre.

On pourrait, toujours à propos des rites de possession, décrire en termes de dissociation thérapeutique celle qui consiste à instituer une dissociation pour traiter une autre dissociation.

C'est ce que font aussi les hypnothérapeutes et c'est ce que faisait déjà leur précurseur, le docteur Mesmer lorsqu'à Paris, à la veille de la Révolution française, il réunissait autour de son "baquet" des personnes atteintes de maladies diverses qu'il considérait comme les manifestations d'une mauvaise circulation du fluide dans le corps.

Pour traiter ces troubles, Mesmer provoquait chez ses malades des "crises salutaires": il désignait par ces termes les trances de type convulsif qui devaient libérer le fluide entravé.

Les animateurs des rites de possession dits thérapeutiques ne procèdent pas autrement lorsqu'ils s'efforcent de déclencher des trances qu'ils considèrent eux aussi comme salutaires. L'analogie entre les rites de possession et le rite mesmerien - qui comportait lui aussi l'intervention d'un petit orchestre - avait d'ailleurs été perçue par les Noirs de Haïti lorsque l'un des frères Puységur, adepte de Mesmer, installa dans l'île le baquet magnétique. Le langage du voudou en conserve des traces : on y utilise parfois le terme maîtiseur, contraction créole de magnétiseur, pour désigner les prêtres du rite.

c) Faut-il enfin considérer le médiumnisme comme une variante de la possession ritualisée? Oui, et non. Oui, dans la mesure où il suppose lui aussi que la personnalité est envahie par une entité étrangère; mais non dans la mesure où la possession, même ritualisée, suppose une certaine passivité par rapport à l'envahissement alors que la pratique médiumnique implique un rapport plus maîtrisé avec les êtres surnaturels, devenus des "esprits alliés" (ce modèle est assez proche, par là, du chamanisme).

A la fin du siècle dernier, Janet et ses contemporains considéraient cependant la forme occidentale du médiumnisme - la seule dont ils avaient connaissance - sinon comme une pathologie dissociative, du moins comme une pratique pouvant aboutir à une pathologie. Dans le même temps, Allan Kardec, théoricien et prophète de ce médiumnisme occidental, considérait au contraire que la pathologie risquait de s'installer chez celui qui refusait de développer ses capacités médiumniques. Les umbandistes brésiliens, dont la doctrine s'est élaborée à la rencontre du kardécisme occidental et des rites de possession d'origine africaine, considèrent eux aussi qu'on prend des risques pour sa santé si l'on refuse de développer en soi des capacités médiumniques. Chez ces umbandistes, on appelle médium celui ou celle qui incarne les entités surnaturelles au cours du rite de possession, ce qui montre que les frontières entre possession rituelle et médiumnisme ne sont pas toujours bien tracées.

Dans de nombreuses cultures de la possession ritualisée, le futur médium apprend à maîtriser une dissociation qui peut être pathologique au départ (on parle alors, comme dans le chamanisme, de "recrutement par la maladie") mais qui ne l'est plus à l'arrivée dans la mesure où, au terme de l'initiation, elle est maîtrisée. La dissociation devient alors une ressource.

On opère ainsi - comme dans le chamanisme - une sorte de retournement: la thérapie initiatique du futur médium ne vise plus à éliminer la part dissociée de son identité comme font les exorcistes ; on cherche ici à la mettre sous contrôle pour en faire un instrument de divination, de diagnostic et de traitement.

Il n'y a plus ici expulsion de l'esprit mais, au contraire, réconciliation et alliance avec lui. C'est ce qu' y a été décrit en termes d'initiation adorociste (De Heusch 1971).

Personnalités multiples et possession

Dans une étude que j'ai commentée ailleurs plus amplement, Erika Bourguignon (1989) considère que la possession ritualisée ne saurait être considérée comme l'équivalent d'une dissociation pathologique de l'identité. Elle utilise, pour le démontrer, deux exemples: le premier d'entre eux concerne un cas de personnalité multiple traité par un psychanalyste (Lasky 1978) tandis que le second exemple, emprunté au travail d'une anthropologue (Pressel 1977), se situe dans le cadre de l'umbanda brésilienne et concerne un jeune médium dénommé Joao, adepte de ce culte.

Reprenons brièvement ces deux exemples.

Lorsque Mme G, la patiente de Lasky, change de personnalité et paraît habitée par une personnalité seconde comme cela se passe dans la possession, sa voix change, elle devient agressive et cette "seconde personnalité" s'appelle Candy.

Mais Lasky ne considère pas pour autant que cette Candy soit une personnalité autonome; pour lui, elle n'est qu'une part dissociée de Mme G, "résultat d'un développement défectueux de l'ego".

Lorsque Joao, devient possédé, ce qui peut aussi bien se produire dans sa vie quotidienne, hors rituel, qu'au cours du rite de l'umbanda, sa voix change comme cela se produit chez Mme G, ainsi que son identité sexuelle lorsqu'il devient Margarida, - une entité surnaturelle de la culture umbandiste.

Mais les amis de Joao ne voient pas du tout Margarida comme une part dissociée de Joao. Pour eux, Joao est vraiment devenu Margarida, c'est elle qu'il incarne ou plus exactement qui s'incarne en lui, il n'est que son "cheval" comme on dit chez les adeptes des cultes de possession. Son comportement est réglé par le système de la possession ritualisée.

On peut penser, certes, que ce système lui permet de vivre son homosexualité dans un contexte permissif ; mais l'important n'est pas là dans le contexte qui nous occupe ici et qui est celui de l'interprétation de la possession ritualisée : elle s'oppose, finalement, à la psychologie de l'identité dissociée dans la mesure où ce comportement de Joao est le résultat d'une substitution programmée de personnalité un peu à la manière d'un théâtre où cette substitution est voulue par le jeu des rôles et non par une pathologie individuelle, même si la pathologie des personnalités multiples comportait elle aussi, comme l'hystérie, sa part de théatralisation.

Toutefois, l'opposition entre dissociation pathologique de l'identité, d'une part, et possession de l'autre serait sans doute moins tranchée si Bourguignon avait comparé à Mme G/Candy non un médium de l'umbanda mais un possédé "démoniaque" considéré par son entourage comme un cas pathologique.

Bourguignon n'a pas procédé ainsi ; elle a emprunté le cas de Joao, un vient de le voir, à l'anthropologie de la possession ritualisée où l'on est plus proche du théâtre que du cabinet médical comme le soulignent ceux qui ont commenté les "aspects théâtraux"- pour parler comme Michel Leiris - des rites de possession.

Aspects théâtraux de la possession rituelle

Les rites de possession comportent effectivement un certain nombre d' "aspects théâtraux": on brûle des encens, on chante, en respectant un ordre liturgique, les devises des entités surnaturelles invitées à se manifester et les danseurs qui les incarnent endossent des vêtements à leurs couleurs, miment leurs traits de caractère en utilisant certains accessoires tels que des cannes, des fusils ou des éventails.

Michel Leiris (1958) développe, à propos du culte éthiopien du zâr comme le fait Alfred Métraux (1958) pour le vaudou haïtien - cet aspect théâtral en soulignant en même temps qu'il s'agit d'un "théâtre vrai" dans lequel ces "acteurs", que sont les possédés rituels sont vus comme effectivement habités par les entités surnaturelles dont ils "jouent le rôle".

Mais contrairement à tous ceux qui voient dans ces possessions ritualisées l'émergence de personnalités multiples, chaque personnalité dissociée y prenant l'identité d'un esprit possesseur, Leiris, dans son analyse du zâr, exclut l'idée de "la nette substitution d'une personnalité seconde à la personnalité normale".

Cette impression de personnalités multiples chez les "acteurs" des cultes de possession serait essentiellement produite par les performances scéniques des possédés rituels et professionnels.

Leiris écrit à propos de Malkam-Ayyahou, la possédée devenue thérapeute :

"Regardant vivre Malkam-Ayyahou (...) j'en suis arrivé à considérer que ses zâr lui constituaient une sorte de vestiaire de personnalités qu'elle pouvait revêtir selon les nécessités et les hasards divers de son existence quotidienne, personnalités qui lui offraient des comportements et des attitudes tout faits, à mi-chemin de la vie et du théâtre".

Selon Leiris toujours, les acteurs de ce théâtre de la possession - "théâtre vécu" et non "joué" - évoquent "les personnages de la comedia dell' arte parce qu'ils représentent des caractères "modelés par la tradition et qui gardent une certaine fixité" tout en impliquant de la part de l'acteur "des improvisations à condition qu'elles soient conformes au cadre général des représentations".

Cette conception du rite de possession conduit Leiris à mettre en lumière tout ce qui, dans la cérémonie, peut rappeler le dispositif théâtral: les éclairages, les costumes, les chants, les danses.

Leiris s'interroge sur la sincérité des possédés du zâr quand ils affirment qu'ils "sont inconscients de ce qu'ils font et disent durant leurs crises".

En effet, "lorsqu'une personne quelconque (guérisseur ou adepte) a été possédée par un zâr et est revenue à son état normal ou se trouve possédée par un autre zâr, il est de règle qu'elle se comporte comme si elle n'avait gardé aucun souvenir de cette phase désormais close, qui correspond à une crise dont elle est censée n'avoir pas même été consciente... Qu'une telle attitude d'oubli ou d'ignorance réponde à une réalité psychologique ou à une pieuse fiction, il demeure que lorsqu'un zâr a cessé de posséder une personne, celle-ci se comporte régulièrement comme si tout ce qu'elle a pu faire tandis qu'elle était censée subir une emprise étrangère devait être imputé, non à sa personnalité propre, mais à l'être invisible qui agissait ou s'exprimait par son truchement sans qu'elle en eût la moindre connaissance".

Leiris a cependant des doutes à ce propos: certaines observations de terrain le conduisent en effet à "se demander s'il y a là quelque chose de plus qu'une simple convention".

Il constate que la possession "au sens strict" est conçue dans le zâr "comme le résultat d'une action s'opérant du dehors et d'une domination plutôt que d'une habitation intérieure".

D'ailleurs, le lien entre possédé et esprit possesseur est assimilé à un mariage de sorte qu'en l'occurrence, il s'agirait "d'un rapport tel que l'une des parties n'est pas habitée par l'autre mais se trouve vis à vis d'elle en position d'associé ou tout au plus de subordonné".

Le débat, à la fois ancien et actuel, sur les personnalités multiples, et aussi sur la réalité des trances, a son équivalent dans le débat sur l'authenticité ou au contraire l'artificialité - la théâtralité- des possessions rituelles.

Pour certains observateurs des rites de possession, les trances des possédés rituels sont authentiques et mettent en scène des états dissociatifs qui en constituent la base psychologique. Pour Leiris, au contraire, on vient de le voir, c'est l'aspect théâtral qui, sans être tout à fait artificiel, est essentiel.

Mais les deux points de vue ne s'opposent pas nécessairement et le fait que la possession rituelle est sans doute aussi un théâtre suppose une capacité de dissociation normale, et pas nécessairement sa pathologie.

La dissociation est vue comme pathologique seulement quand il s'agit de possessions de type démoniaque, qui sont des dissociations subies. Elle ne l'est déjà plus lorsqu'on s'achemine vers la maîtrise professionnelle de la dissociation. Elle prendra davantage un aspect théâtral, enfin, chez le professionnel de la transe qui saura la gérer et la "mettre en scène" lorsque cela conviendra aux exigences d'un rite de possession ou d'une consultation médiumnique.

Conclusion

L'anthropologie psychologique contemporaine, quand elle s'occupe de certains états dissociatifs, ritualisés, conduit ainsi à réviser l'ancienne conception pathologisante de ces états.

Au tournant du siècle, Nina Rodriguès, médecin et ethnologue brésilien, dans l'ouvrage qu'il consacre au candomblé de Bahia, affirme que les possessions rituelles "ne sont rien d'autre que des états de somnambulisme provoqué, avec dédoublements et substitutions de personnalités. La modalité de production de ces états, leurs caractéristiques psychologiques, les processus éducatifs à travers lesquels se constitue le type incarné dans l'état second, tout cela concourt à prouver ou corroborer cette assertion".

Il ajoute qu'en Afrique, les états médiumniques sont produits "au moyen de processus en tous points identiques à ceux que mettent en oeuvre les hypnotiseurs modernes. Les processus qu'on met en oeuvre pour obtenir et développer la faculté médiumnique: les bains d'herbes, les fumigations, l'ingestion de substances dotées de vertus particulières, les jeûnes prolongés, l'abstinence sexuelle, des mortifications diverses, etc., et plus particulièrement la danse sacrée (...) et par dessus tout la musique" ont des résultats comparables à ceux qu'on obtient par les procédés de l'hypnose. "¹²

Au moment où Rodriguès étudie le candomblé et le commente comme je viens de le rappeler, les dédoublements de personnalités sont à la mode chez les psychologues et les psychiatres. En France, Eugène Azam consacre un ouvrage à la célèbre Félicité X; Binet publie dans le

¹² En réalité, les dispositifs dissociatifs mis en oeuvre sont loin d'être " identiques" : les hypnologues et hypnothérapeutes occidentaux n'utilisent pas, pour induire la dissociation, les "bains d'herbe, les fumigations, etc." qui font parfois partie des dispositifs dissociatifs africains.

même temps deux ouvrages concernant ces dédoublements. Il n'est donc pas étonnant que Nina Rodriguès considère la capacité de dédoublement comme le fondement psychologique de la possession.

Il n'est d'ailleurs pas seul à choisir cette orientation. D'autres médecins pratiquant l'ethnologie sur leurs terres utilisent eux aussi l'oeuvre de Janet pour rendre compte des états qu'ils observent : chez les tarentulés du Salente haïtien ou chez les adeptes du vaudou.

Une peu plus tard cependant, de nombreux ethnologues vont refuser ces interprétations, considérant que l'hystérie ne saurait elle la clé psychologique des comportements observés au cours de ces rituels. Mais cette critique avait du sens aussi longtemps que la seule définition de la dissociation était pathologique.

Dès l'instant, au contraire, où l'on considère avec Hilgard la dissociation comme un mécanisme normal, le problème se pose autrement. La tâche est maintenant d'inventorier les diverses modalités de dissociation que les cultures produisent ou sélectionnent en fonction de leurs besoins.

Notes annexes

transe et dissociation

Dans ce travail concernant l'anthropologie de la dissociation, les notions de transe et d'états modifiés de conscience sont partout présentes, de manière explicite parfois, et plus souvent implicite. Il convient maintenant de préciser que pour nous la transe, que nous allons définir, est une des modalités de la dissociation.

Le mot transe a été formé à partir du latin transire, à l'époque médiévale, pour désigner l'agonie passage du Christ, notamment, et des Saints (les transits)

Aujourd'hui, ce substantif sert à désigner des états dits "seconds" ayant à la fois une dimension psychologique et une dimension sociale. La dimension psychologique de toute transe est un état modifié de conscience. S'y ajoute une intervention de la société.

Par exemple : l'hallucination est un état modifié de conscience. Mais une société donnée peut décider de collectiviser des hallucinations, états de conscience individuels, pour produire à l'aide de certains dispositifs inducteurs des visions, qui sont des états marqués par l'intervention de la société sous formes de croyances partagées. L'hallucination est donc un état modifié de conscience alors que la vision, qui la suppose, est une transe.

On peut, avec Arnold Ludwig (1968) définir un état modifié de conscience - un EMC - comme "un état mental (...) représentant une déviation dans l'expérience subjective ou dans le fonctionnement psychologique par rapport à certaines normes générales de la conscience à l'état de veille". Certains EMC peuvent être spontanés, comme le sont les rêves lucides, le somnambulisme, les expériences de sortie du corps ou du seuil de la mort ; d'autres peuvent être induits notamment par l'hypnose ou par la consommation de drogues (les hallucinations, par exemple).

Les EMC n'ont pas partout le même statut social : "une culture peut être considérée comme un groupe qui a choisi certaines potentialités humaines comme bonnes et les a développées tandis qu'elle en a rejeté ou réprimé d'autres qu'elle considérait comme mauvaises" (Tart 1975). Les EMC sont ainsi des transes à l'état potentiel. Ils deviennent des transes effectives lorsque telle société choisit de "cultiver" tel ou tel EMC.

Dans son Essai sur "les réalités multiple". Alfred Schutz (1945) a décrit la rupture impliquée dans l'opposition et le passage d'un état de conscience à un autre, et plus précisément entre le monde de la vie quotidienne qui est, dit-il, le monde du travail (a), et celui des rêves, des fantasmes et de la science(b).

a) La relation au monde du travail se définit par la notion de "l'attitude naturelle " qui est à peu près l'équivalent de l'état de veille ou état ordinaire de conscience (ECO) et se caractérise par "l'attention à la vie", une forme prévalente de spontanéité, une expérience particulière de sa propre identité, une forme spécifique de socialité et, enfin, une certaine perspective temporelle qui est celle du temps standardisé.

Cette réalité de notre monde quotidien, avec ses routines, nous apparaît donc comme "naturelle" et "nous ne sommes pas prêts à abandonner notre attitude à son égard sans avoir expérimenté un choc", qui produit le passage de l'ECO à l'EMC (état modifié de la conscience)

La relation entre l'ECO - l'état de conscience ordinaire - et l'EMC est donc une relation discontinue.

Sartre, dans sa phénoménologie de l'Imaginaire, décrivait lui aussi ce saut d'un monde à l'autre:

"La contemplation esthétique est un rêve provoqué et le passage au réel est un authentique réveil. On a souvent parlé de la 'déception' qui accompagne le retour à la réalité... En fait, ce malaise est tout simplement celui du dormeur qui s'éveille: une conscience fascinée, bloquée dans l'imaginaire est soudain libérée par l'arrêt brusque de la pièce, de la symphonie et reprend contact avec l'existence "(Sartre 1940).

Plus récemment, Garfinkel a résumé l'essentiel du discours schutzien dans le passage suivant:

"Les scènes familières de la vie quotidienne... fournissent le 'point fixe', le 'c'est ça!' auquel on revient lors de l'état d'éveil, et sont le point de départ et d'arrivée pour toutes les modifications du monde quotidien qui s'accomplissent dans le jeu, le rêve, la transe, le théâtre, la recherche scientifique et les grandes cérémonies" (Garfinkel 1967).

Charles Tart (1975) a proposé une autre description des EMC. Toute conscience, "normale ou "modifiée", forme un système dans lequel les fonctions sont interdépendantes. Avec l'entrée dans la transe, les fonctions psychologiques liées à l'ECO (état de conscience ordinaire) vont changer. La modification va atteindre à la fois la perception de l'espace et du temps, le fonctionnement de la mémoire, le sens de l'identité, la logique ordinaire ou deux et deux font quatre, la relation avec le monde extérieur et le milieu intérieur. Dans le déroulement d'une transe, trois moments vont se succéder : le moment de la rupture avec l'état antérieur, qui suppose une déstabilisation; le moment de la transe proprement dite qui s'installe et se stabilise momentanément, grâce à l'intervention de forces structurantes ; enfin, le retour à l'état ordinaire de veille par une nouvelle déstabilisation qui défait la transe ; une restabilisation va réinstaller alors l'état dit normal.

Pour donner à voir comment s'effectue l'entrée dans la transe, Tart décrit le processus de l'endormissement. A ce moment-là, qui est celui d'un passage, d'une transition entre la veille et le sommeil, le rapport au monde commence à changer: un état de dissociation s'installe, les perceptions habituelles de l'état de veille sont remplacées par un flux d'images qui, chez certains individus, peut se stabiliser sous forme de petites hallucinations dites hypnagogiques parce qu'elles se situent dans ce moment de l'endormissement; le rapport vécu au temps est également modifié, le sentiment d'identité, d'unité du moi commence à se défaire, etc...

On entre ainsi, avant de s'endormir, dans un état modifié de conscience qui peut nous donner une idée d'états semblables qui deviennent plus stables, plus durables lorsque, dans une culture donnée, on les produit plus systématiquement, et qu'on les élabore.

Tart décrit ensuite le rêve lucide où le rêveur, dit-on, "sait" qu'il rêve alors qu'on devrait dire plutôt que dans ce rêve, le rêveur rêve qu'il est en train de rêver. Il rêve même qu'il se "sait" rêvant ; mais ce "savoir" est lui-même de l'ordre du rêve puisqu'il a lieu dans un rêve. Ce n'est pas un rêve à demi-éveillé, car le rêveur est au contraire comme enfoncé dans son rêve et probablement incapable d'y mettre fin par ses propres forces, de trouver quelque part un point d'appui pour un réveil.

Tart voit dans ce type de rêve une combinaison de la rationalité de veille et de l'activité hallucinatoire du rêve. Il indique sa place sur un graphique qui représente quatre figures de la conscience distribuées autour de deux axes: celui de la présence vigilante au monde et celui de l'imaginaire, qui peut aller jusqu'à l'hallucination. Ces deux axes se combinent différemment dans l'état ordinaire de veille et dans le rêve lucide.

Cette définition est étendue par Suzan Blackmore (1982) à l'expérience dite de "hors corps" (Out-of-the-Body Expérience, en abrégé OBE) appelée aussi transe ecsomatique. Elle implique à la fois, dit-elle, une imagerie vivante détaillée, de type onirique, une faible activité de la conscience de veille, une diminution de sa vigilance habituelle -ce qui permet aux images qui envahissent le champ de conscience de se présenter avec la vivacité d'une présence effective- une réduction, ou une absence, des messages corporels internes qui, dans l'état de conscience ordinaire, soutiennent l'investissement de l'image du corps par le sujet et, enfin, le maintien, dans ce "délire", d'une activité mentale de type logique, correspondant à la dimension de rationalité de Tart. Lorsque ces conditions sont réunies, le sujet a une image de son corps, non pas vécue de l'intérieur comme cela se passe habituellement, mais comme si elle se présentait à lui de l'extérieur. Son corps lui apparaît comme un être physique dont il serait séparé.

Les expériences dans lesquelles le sujet assiste, semble-t'il, passivement, mais en toute lucidité, au basculement de son état ordinaire de conscience illustrent ce que j'ai défini ailleurs comme un cogito de transe (Lapassade 1987). Cette notion désigne une dissociation fondamentale, interne à la transe (qui est elle-même fondée sur la capacité de dissociation): la transe suppose à la fois une dimension apparemment passive de la conscience - le sujet semble subir ce qui lui advient - et une dimension active d'auto observation de l'état passif. C'est ainsi que Moreau de Tours (1845), observait que dans l'état psychédélique produit par la consommation du haschich, le sujet, au milieu même de son "délire", conserve sa lucidité et se voit délirer.

Arnold Ludwig (1968) a décrit cinq groupes d'EMC qu'on peut regrouper en deux ensembles : un ensemble d' EMC, produits par une diminution des stimuli aboutissant à des états de type léthargique ; et un autre ensemble impliquant au contraire une sur stimulation, avec pour conséquence des états opposés aux précédents.

Gilbert Rouget (1980) établit une distinction entre l'extase et la transe inspirée -il le dit lui-même de la conception de Ludwig. L'extase, dit-il, est fondée sur la privation sensorielle, le silence, la solitude et l'immobilité. Elle peut être accompagnée d'hallucinations. La transe suppose au contraire une sur stimulation, et notamment le bruit, avec le mouvement et la société des hommes. Au mystique en état d'extase s'opposerait le chaman lorsqu'il officie et le possédé rituel lorsqu'il danse.

Jean-Marie Gibbal (1988), par contre, considère l'extase comme "une catégorie de la transe".

Il note, à propos des jeunes voyants de Medjugorje en Yougoslavie - à qui la Vierge "apparaît" tous les jours - qu'ils "présentent les mêmes états de privation sensorielle, de déconnexion avec le milieu proche, donnent les mêmes signes d'une expérience intérieure intense que les médiums de tous les temps. Mais, au lieu d'être le siège d'une transe paroxystique, comme c'est souvent le cas dans la possession, la leur est de nature extatique".

De quelques dispositifs inducteurs de trances extatiques

Ben-Ami Scharfstein (1973) consacre un chapitre de son ouvrage sur l'expérience mystique aux dispositifs inducteurs des trances extatiques parmi lesquelles il retient, notamment :

a) Les techniques de concentration, qui peuvent être illustrées par certaines pratiques du bouddhisme où l'on propose aux méditants de se concentrer sur des objets colorés ou lumineux;

b) Le d h i k r des soufis - les mystiques de l'Islam – qui peuvent atteindre à la transe extatique par la répétition de la formule : "la ilah illa Allah"("il n'est pas d'autre dieu qu'Allah"), la seule répétition du nom d' Allah pouvant produire la transe. Ce dhikr peut être psalmodié sans accompagnement musical, il peut aussi être chanté avec accompagnement ;

c) Les techniques posturales et respiratoires comme le ralentissement de la respiration, mis en oeuvre dans le yoga;

d) Les techniques dites associatives : un moine bouddhiste qui désire se convaincre que la nourriture, contrairement à ce que dicte la voix de la nature, doit être écartée, produira des associations négatives à son égard - des scènes répugnantes, par exemple - et atteindra ainsi un état d'extrême répulsion;

e) D'autres formes d'induction sont fondées sur la culture de la spontanéité comme dans certaines pratiques mystiques de la Chine et du Japon traditionnels;

f) Certaines danses dites extatiques peuvent être utilisées pour provoquer la transe, dans un premier temps, puis pour l'entretenir, comme le font les derviches tourneurs;

g) L'utilisation traditionnelle de drogues est également une technique d'induction d'états mystiques comme le montre l'usage oriental du cannabis ; au début de ce siècle, des psychologues intéressés par le mysticisme ont mené des recherches utilisant le protoxyde

d'azote pour induire des états équivalents (James 1906; Leuba 1930) et ces expériences ont été reprises plus récemment, avec d'autres substances, pour tenter de produire les mêmes effets : on a tenté d'établir une certaine équivalence entre les états mystiques atteints par les drogues et ceux qui sont atteints par la méditation ou l'oraison (Pahnke et Richards 1969).

Enfin, les croyances collectives ont un rôle essentiel dans la production sociale des trances.

Je donnerai maintenant quelques indications essentielles sur les trances de vision, caractéristiques notamment du chamanisme, puis sur les trances de possession pour préparer à l'étude, qui suivra, des possédés rituels et de leurs dissociations.

A propos des "trances de visions"

La vision est le contenu d'une transe au cours de laquelle le sujet, dans un contexte socio-culturel donné, donne valeur de réalité à un monde imaginaire. (par exemple à l'apparition de la Vierge Marie) La vision suppose habituellement plusieurs éléments, et notamment :

- un état psychique de type hallucinatoire qui est un EMC, support psychologique indispensable à la transe de vision.

- la croyance en l'existence d'un monde surnaturel peuplé d'entités surnaturelles qui peuvent intervenir dans le monde des vivants. Dans certaines circonstances, les êtres humains peuvent les "voir", les rencontrer et, parfois, recevoir d'eux des messages. Cette croyance peut, à condition qu'elle soit partagée, contribuer à transformer une hallucination en vision : l'entourage du visionnaire doit convenir que celui-ci est bien en contact avec un autre monde, invisible aux yeux du commun.

- des rituels, et par exemple ceux du chamanisme, comportant ce type de transe : s'il n'y a pas ritualisation, il peut se faire que la dimension hallucinatoire de l'expérience ne soit pas dépassée.

En voici une illustration expérimentale. Des amérindiens consomment le peyotl dans un cadre rituel tandis que des américains blancs en prennent au cours d'une expérience de laboratoire. On a relevé des différences très marquées entre les réactions des deux groupes. Les indiens "peyotistes" ont des visions religieuses, culturellement modelées. Les blancs qui, eux, ne trouvent pas dans leur culture des traditions susceptibles de leur fournir des représentations

stéréotypées, ne dépassent pas le niveau hallucinatoire et individuel de l'expérience induite par cette consommation.

La transe visionnaire des Indiens, avec son contenu lié à une tradition sociale et religieuse, permet d'observer la transformation culturelle d'un état modifié de conscience - l'hallucination produite par le peyotl - en une transe de vision, en l'opposant à une expérience qui s'arrête au stade d'une hallucination.

Voici maintenant quelques remarques sur les trances de possession.

La notion de possession comporte plusieurs significations, en fonction des contextes d'usage. Dans les sociétés occidentales de culture judéo-chrétienne on pense immédiatement, quand on rencontre ce terme, à la possession démoniaque, qui relève de l'exorcisme. Ailleurs, au contraire, on entend par possession une pratique positive et rituelle qui trouve son accomplissement dans des cérémonies au cours desquelles les adeptes en transe incarnent des êtres surnaturels invités à se manifester.

Mais il faut prévenir ici certaines confusions et commencer à fixer notre vocabulaire :

- La transe est une réalité observable dont la base, on l'a vu, est d'ordre psychologique.

La possession par contre, est de l'ordre de la croyance.

- Il ne faut pas confondre la croyance en la possession et la transe de possession. La croyance en la possession est nécessaire à la définition d'une transe de possession mais elle n'implique pas nécessairement, en tant que croyance, la transe.

- On utilisera l'expression "transe de possession" pour désigner non seulement une possession ritualisée, mais aussi tout état modifié de conscience qui, prenant l'allure d'une crise, est interprété par l'entourage comme une "possession sauvage" par des êtres surnaturels pouvant conduire soit à une initiation (adorcisme), soit à l'expulsion de ces esprits possesseurs (exorcisme).

L'état de possession dit démoniaque, par exemple, est un état modifié de conscience qu'on définira comme une transe de possession : en effet, l'invasion supposée du sujet par les démons modifie son état ordinaire de conscience et installe chez lui un état non ordinaire interprété comme l'effet de la possession.

On ne va pas limiter, par conséquent, l'usage de l'expression "transe de possession" à la possession rituelle liturgique. Elle s'y applique, bien sûr, mais elle a d'autres usages comme on vient de le préciser.

Pour que l'on puisse parler de transe de possession, il faut :

a) La mobilisation d'un EMC qui est fondée sur "une curieuse disposition du corps et de l'esprit humain, que notre propre culture considère comme erratique ou névrotique : le changement de personnalité" (Heusch 1971). C'est une dissociation. Si elle ne trouvait pas sa base dans cette disposition universelle à la dissociation, la transe de possession rituelle ne serait rien d'autre qu'un rôle joué, un artifice et le culte de possession serait simplement un théâtre où des acteurs populaires viendraient représenter les dieux de la tribu;

b) La croyance locale en l'existence d'entités surnaturelles qui peuvent s'incarner. Cette incarnation peut être, soit indésirable on parlera alors, avec Oesterreich (1927), de possession involontaire - soit au contraire désirée, souhaitée et organisée. Dans ce dernier cas -celui de la possession involontaire dans le langage d'Oesterreich toujours - les dieux sont invités à partager pour un temps la vie des hommes parmi lesquels ils trouvent leurs "chevaux";

c) Des ethnométhodes susceptibles soit d'expulser les occupants indésirables, soit de provoquer la possession souhaitée en produisant une dissociation et en favorisant le changement de personnalité pour y inscrire les comportements des divinités;

d) Et, enfin, souvent, des rituels qui sont des dispositifs inducteurs dans lesquels ces ethnométhodes sont mises à contribution, en même temps que la croyance en la possession, pour produire une transe de possession.

La signification culturelle attribuée à tel état modifié de conscience, à telle transe, le fait d'y voir la conséquence d'une possession, n'est pas seulement un constat : cette interprétation agit sur l'événement et le structure. Elle contribue à produire l'événement qu'elle décrit.

Le possédé rituel va faire en sorte, dans sa transe, que son comportement manifeste la possession et permette d'identifier l'esprit possesseur. Il va ainsi confirmer la croyance collective en la possession dans le temps même où il ajuste son comportement à cette croyance. Il contribue à produire le modèle de la possession en l'utilisant.

C'est ce qu'observait Oesterreich (1927) en rappelant que les exorcistes contribuent eux aussi à l'installation de la possession à laquelle ils prétendent mettre fin.

Extase, transe extatique et dissociation mystique

Commençons par tenter de fixer, avec Rouget (1980), notre vocabulaire.

Pour montrer les relations entre l'extase et la transe, Rouget cite certains dispositifs dissociatifs et plus particulièrement l'exemple de soeur Marie de l'Incarnation qui, "pour tenter d'échapper à ses extases (...) se mettait à jouer de l'épinette". Rouget oppose donc l'extase, qui peut être atteinte dans le silence, la solitude et l'immobilité et la transe qui supposerait au contraire, nécessairement, le bruit, le groupe et le mouvement (la danse collective, par exemple deux dispositifs dissociatifs opposés.)

L'extase selon Rousseau

L'extase n'est pas nécessairement une expérience religieuse : il existe en effet, comme l'a rappelé Roger Bastide, "un mysticisme sans dieux", avec des "extases laïques". Jean- Jacques Rousseau, dans ses Rêveries du promeneur solitaire, définit l'extase comme "un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière, et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir (...)"

Rousseau indique ensuite, à partir de son expérience, les conditions nécessaires à la production de cet état, définissant ainsi ce qu'on pourrait appeler, dans un autre langage, une induction (ou un dispositif)d'extase :

"Il faut que le coeur soit en paix, et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme. Il y faut des dispositions de la part de celui qui les éprouve; il en faut dans le concours des objets environnants. Il n'y faut ni un repos absolu, ni trop d'agitation, mais un mouvement uniforme et modéré, qui n'ait ni secousses ni intervalles. Sans mouvement, la vie n'est qu'une léthargie. Si le mouvement est inégal ou trop fort, il réveille".

On retrouve là, naturellement, les éléments fondamentaux de toute modification de l'état ordinaire de conscience aussi bien que du retour à cet état, qui est, Rousseau l'avait bien vu, un "réveil".

Aspects essentiels des extases (états de conscience mystique)

William James (1906) considère que "la vie religieuse a sa racine dans l'expérience mystique". Comme son tempérament, dit-il, ne le porte pas au mysticisme, il ne peut en parler que "d'après les autres", c'est à dire à partir des textes de ceux qui en ont l'expérience. Ces textes permettent de décrire ce qu'il appelle " les états de conscience mystiques". Il définit ces "états" par quatre traits essentiels :

1 - l'ineffabilité : le sujet qui éprouve un tel état de conscience dit qu'il ne peut trouver de mots pour l'exprimer ;

2 - l'intuition : le sujet qui vit cette expérience à l'impression d'accéder à une connaissance spécifique, non fondée sur la raison discursive ;

3 - l'instabilité : ces expériences ne durent jamais très longtemps ;

4 - la passivité : quand l'état mystique est installé, stabilisé, le sujet a l'impression que sa volonté est paralysée, parfois même qu'il est "dompté par une puissance supérieure".

Parmi les multiples traits caractéristiques de l'extase, James H. Leuba (1930) retient les troubles dans la perception du temps, de l'espace et de son propre corps - le sentiment qu'on sort de son corps et l'impression de lévitation en font partie – l'impression d'illumination qui peut être accompagnée de photisme - ce dernier terme désignant des visions de couleurs ou d'intensités lumineuses - et, enfin, la certitude d'une révélation ineffable.

Dans le contexte de la révolution psychédélique américaine des années soixante, avec ses effets sur la nouvelle approche des EMC, Walter Pahnke et William Richards (1969) ont dégagé neuf traits essentiels de l'expérience extatique : l'unité indifférenciée du sujet et du monde, la perte du sens habituel de l'espace et du temps, le sentiment de certitude absolue de la connaissance attachée à l'expérience vécue, l'aspect paradoxal de l'expérience, l'ineffabilité, le caractère transitoire, un sentiment profond de l'ordre de l'amour, des changements positifs de comportements et d'attitudes maintenus après cette expérience.

Trances extatiques orientales

Il existait des pratiques collectives impliquant la transe extatique dans l'Orient ancien et plus particulièrement en Palestine, en Syrie et en Asie Mineure où se trouvaient "les foyers d'une ferveur particulièrement intense, dont le rayonnement s'est étendu à tout le monde antique et s'exerce encore de nos jours" (de Felice 1947).

Les confréries de prophètes extatiques étaient, aux temps bibliques, très courantes chez les Hébreux. Dans les débuts du christianisme, des pratiques analogues se sont développées, mais l'église chrétienne en a réprimé presque immédiatement les prolongements.

Dans l'Islam, par contre, la danse extatique s'est maintenue et c'est elle que nous allons rencontrer dans les pratiques du soufisme populaire (Molé 1963).

C'est seulement au XII^e siècle de notre ère que le soufisme aurait pris une forme collective et aurait commencé à s'organiser en confréries ; c'est alors que seraient apparues ces cérémonies collectives à base de chants, de musiques et de danses qui ont d'abord pris le nom de sama.

Un peu plus tard, la confrérie mavlevie des "derviches tourneurs" a constitué un exemple fort connu de ces pratiques. Au XIII^e et surtout au XVI^e siècles on voit apparaître des pratiques extatiques de groupes impliquant le chant, l'intervention fréquente d'instruments de musique, le mouvement de la danse et de la transe avec un vocabulaire particulier, issu d'un soufisme plus ancien, adapté à des pratiques nouvelles et passé dans le langage commun.

Souvent, le rituel de ces confréries est appelé hadra. Chez les premiers soufis, l'expression al-Hadra désignait la présence d'Allah au moment précis de l'union extatique. Mais dans le soufisme populaire, on appelle hadra une liturgie comportant notamment des danses extatiques et une musique rituelle instrumentale.

C'est en ce sens que le terme est pris, notamment, dans les confréries marocaines des Aïssaoua (fondée au XVI^e siècle) et des Hamadcha (fondée deux siècles plus tard environ), le soufisme des origines a repris, en l'élaborant en fonction de ses besoins, la tradition philosophique du platonisme et celle, plus mystique, du néo-platonisme. Pour développer la notion d'une extase induite à partir d'un attrait d'abord terrestre et charnel, puis entraîné vers "les hauteurs". C'était déjà à partir d'un attrait charnel que s'effectuait, dans la philosophie platonicienne, la montée vers "la plaine de la vérité" où il faut lire la transposition de vieux rites grecs d'initiation.

L'équivalent de cette démarche érotique - amoureuse se trouve dans l'ensemble du soufisme : on pourrait parler à ce propos d'un Eros soufi. C'est ainsi qu'Ahmad Ghazzâlî; "pour entrer en extase, aimait à disposer, entre le visage d'un jeune novice et lui, en signe de séparation, une fleur de rosier" (Massignon 1922). Cet attrait ravissant - au sens fort du terme - est la source érotique de l'extase dans le soufisme originel et il va fonder la transe extatique du soufisme populaire. La notion de jedba, dans le contexte rituel de la hadra, désigne avant tout cette expérience extatique de l'attrait et du ravissement.

Ainsi ré-élaborée, la notion de jedba est à distinguer de celle du hâl - " l'état" - qui concerne elle aussi, toujours dans le langage soufi, l'extase mystique.

Transe extatique et dissociation dans le mysticisme chrétien

Au tournant du 19-20^e siècle, des travaux importants ont été consacrés au mysticisme religieux occidental; ils ont donné lieu à l'élaboration de la notion de transe extatique (Leuba, 1925). En France, des psychologues du mysticisme avaient déjà contribué, dès le début du XX^e siècle, à décrire les pratiques mystiques en termes d'extases surtout, et parfois même en termes de trances.

Par contre, ces travaux n'utilisent pas les notions de conscience modifiée et de dissociation pour interpréter les extases. Mais il semble qu'elles y sont parfois présentes.

1. Pour le montrer, commençons par distinguer, avec Janet, l'extase mystique de la possession. La possession implique habituellement un oubli au "réveil", ce qui est aussi, selon Janet, un aspect fondamental du somnambulisme. Après l'extase, par contre, le mystique se souvient. Cependant, Madeleine - c'est le prénom que Janet attribue à la malade mystique dont il étudie les extases dans son livre de 1926 : De l'angoisse à l'extase - "oublie" certaines choses au "réveil" mais c'est parce qu'elle ne s'intéresse pas à ce qui se passe autour d'elle. Ainsi, elle est tellement absorbée dans la pensée du supplice de Jésus, pendant l'extase, que rien d'autre ne compte à ce moment-là, ce pourquoi elle ne pourra parler de rien d'autre mais ce ne sera pas par l'effet d'un processus d'oubli comparable à celui du somnambule.

2. Dans l'ouvrage qu'il a consacré au mysticisme en 1952, Emmanuel Aegerter retient lui aussi comme essentielle la notion fondamentale de "l'union que le mystique s'efforce de réaliser avec Dieu". En outre, il insiste, comme Janet à propos de Madeleine, sur le fait que le mystique "conserve la mémoire des impressions subies au cours de son extase" alors que

"l'hystérique passe d'une personnalité à l'autre sans maintenir, dans l'état altéré, le souvenir de l'état normal".

En outre, Aegerter indique, mais sans donner de référence bibliographique précise, que Sainte Thérèse et Saint Jean de la Croix sentaient en eux "deux êtres séparés", ce qui semble indiquer une perception lucide, au moins chez ces deux mystiques célèbres, d'une dissociation de la personnalité. Il n'est pas précisé cependant si cette impression de dissociation se maintenait dans l'extase.

3. Revenons un instant sur la distinction entre la possession, (qui, elle, implique de façon souvent spectaculaire la division interne du possédé, et qui s'accompagne souvent d'oubli), et l'extase, après laquelle on se souvient.

Mais selon Oesterreich (1927) il faut distinguer deux types de possession: la possession somnambulique, qui comporte notamment l'oubli après la crise, et la possession lucide dans laquelle le possédé garde le souvenir de sa possession et en fait état (comme Surin, l'exorciste de Loudun).

Mais reste quand même une différence essentielle : dans la possession, même lucide, une partie du sujet est manifestement envahie par l'être qui est censé le posséder et lui enlever sa volonté propre ; rien de tel ne se produit chez le mystique où l'on ne voit jamais ni son dieu, ni la Madone parler à travers lui (ou elle) comme cela se produit dans le médiumnisme. Dieu ne se manifeste jamais par une possession, à moins de considérer le pentecôtisme sous cet angle (E Borguignon).

4. Un thème lui aussi central, est celui de l'union du mystique avec Dieu. C'est ainsi que sainte Thérèse d'Avila mettait au coeur de l'extase "l'union", et plus encore le "ravisement" (arrobamiento). Une notion analogue se trouvait déjà dans le soufisme originel, qui utilisait le verbe jadaba, impliquant l'idée d'une attraction et d'un arrachement, pour décrire l'extase. On peut rapprocher ce "ravisement" de l'attrait que les soufis désignent par le terme jadba déjà cité, terme formé à partir du verbe jadaba qui désigne très précisément l'attraction en général.

Reprenant les propos des mystiques classiques, les psychologues du mysticisme chrétien retiennent l'union comme trait essentiel de ce mysticisme.

Leuba observe cependant à ce propos que trop souvent, ceux qui étudient les états extatiques ont tendance à reprendre de façon non critique les affirmations des extatiques eux-mêmes.

Si on entend par union à la fois une unification avec Dieu et avec soi-même, comment pourrait-on parler alors de dissociation ? Ce terme, dira t'on, va convenir peut être à la description d'autres états, comme ceux des chamans, des possédés et des médiums, mais on ne saurait l'utiliser dans l'étude des états extatiques !

Et pourtant, on peut aussi montrer que cette "union" dont parlent les mystiques suppose en même temps une dissociation: c'est seulement une part du mystique qui, dans l'extase, va vivre l'union avec Dieu.

C'est ce qu'indique d'ailleurs la notion même d'ek-stase: qui comporte l'idée d'être hors (ek) de soi.

5. Enfin, Leuba introduit une dimension très intéressante lorsqu'il compare le rapport du mystique à son dieu dans l'union et le rapport de l'hypnotisé à son hypnotiseur, comme il le dit notamment à propos de Madame Guyon.

Cette notion d'un rapport électif et exclusif, élaboré par les magnétiseurs à la suite de Mesmer, a été particulièrement étudiée par Janet qui, dans L'automatisme psychologique, en parle au moment où il va développer sa théorie de la désagrégation mentale, le présentant déjà comme un exemple privilégié de cette dissociation.

Dans le rapport, en effet, l'hypnotisé se dissocie de son monde ordinaire de veille, il ne voit plus rien autour de lui, n'entend plus rien, ne voit et n'entend que son hypnotiseur ou celui avec lequel son magnétiseur, ou son hypnotiseur, l'a "mis en rapport".

Sur les dispositifs dissociatifs

Le présent essai a été écrit en un temps où la question des dissociations était au centre de mes préoccupations.

Depuis, je me suis davantage intéressé aux dispositifs dissociatifs : j'entends par là les procédures qu'on met en œuvre pour produire ces dissociations. Par exemple : l'utilisation de champignons ou autres hallucinogènes chez certains chamans, ou encore le débat, développé par Gilbert Rouget (1980) à propos du rôle éventuel (ou non) des tambours dans le déclenchement de la transe.

Ce point sera développé dans un autre travail.

Bibliographie

Aegerter Emmanuel

1952 Le mysticisme, Paris, Flammarion

Atkinson Rita L., Atkinson Richard C., Smith Edward E, Hilgard Ernest R.,

1987 Introduction à la psychologie, traduite par David Bélanger, Montréal, Editions Etudes Vivantes (2e édition).

Bertrand Alexandre

1823 Traité du somnambulisme, Paris, J.B. Baillière libraire- éditeur.

1826 Du magnétisme animal en France, suivi de Considérations sur l'apparition de l'extase, Paris, J.B. Baillière libraire- éditeur.

Blackmore

1982 Out of the Body Experience

Bliss Eugen

1986 Multiple personality, allied disorders and hypnosis, New York, Oxford University.

Bourguignon Erika

1968 Maladie et possession, communication au colloque sur les rites de possession, Paris CNRS (miméo).

1976 Possession, San Francisco, Chandler and Sharp Publisher

1978 Psychological Anthropology, New York, Holt, Richard and Wilson

1989 "Multiple personality, Possession Transe ans the psychic, unity of Manking", Ethos, 17

Charcot Jean-Marie et Richer Paul

1887 Les démoniaques dans l'art, Paris, Delahaye et Lecrosnier

De Martino Ernesto

1948 Le monde magique

Eliade Mircea

1951 Le chamanisme, Paris, PUF

Freud Sigmund et Breuer Joseph

1989 Etudes sur l'hystérie, trad. fr. Bibliothèque de psychanalyse, Paris, PUF, 9e édition.

Garfinkel Harold

1967 Studies in Ethnomethodology

Heusch Luc de

1971 Possession et chamanisme (1964) In: Pourquoi l'épouser? Et autres essais, Paris, Gallimard.

Hilgard Ernest E.

1977 Divided consciousness: multiples controls in human thought and action, John Wiley & Sons Inc.

Janet Pierre

1889 L'automatisme psychologique, Paris, Alcan.

1926 De l'angoisse à l'extase, Paris, Alcan.

Lagache Daniel

1993 La psychanalyse, Paris, PUF.

Lapassade Georges

1987 Les états modifiés de conscience, Paris, PUF

1990 La transe, Paris, PUF

1997 Les rites de possession, Paris, Anthropos.

1998 La découverte de la dissociation, Paris, Loris Talmart

Lasky Richard

1978 "The psychoanalytic treatment of a case of multiple personality", Psychoanalytic Review, 65

Leiris Michel

1958: La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar, Paris, Plon.

Leuba James

1930 Psychologie du mysticisme religieux, Paris, Alcan.

Ludwig Arnold

1983 The psychobiological functions of dissociation, Amer. Journ. of Clinical Hypnosis.

Mesmer Franz-Anton

1971 Le magnétisme animal, Paris, Payot.

Métraux Alfred

1958 Le vaudou haïtien, Paris, Gallimard.

Michaux Didier

1972 La démarche thérapeutique du ndöp, Psychopathologie Africaine, vol. VIII, 1, 17-57

1982 Aspects expérimentaux et cliniques de l'hypnose, thèse de doctorat, Université Paris VII.

Moreau (de Tours) Joseph

1845 Le haschich

Oesterreich T.K.

1927. Les possédés, Paris, Payot (Ed. orig. en allemand: 1921)

Ortigues Marie-Cecile et Edmond

1966 Oedipe africain, Paris, Plon.

Pressel Esther

1977 Negative "Possession in Experienced Brazilian Spirit Mediums", in Crapanzano V & Garisson V. eds, Case Studies in Spirit Possession, New York, Wiley

Puységur Amant-Marie-Jacques de Chastenet (marquis de)

1784 Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal. Edition hors commerce.

Rouget Gilbert

1980 La musique et la transe, Paris, Gallimard.

Zempléni Andras

1966 La dimension thérapeutique du culte des rab, ndöp, tuuru et samp : rites de possession chez les Lebou et les Wolof, Psychopathologie africaine, II, 3 : 295-439

Saint-Denis, juillet 2004