

Expériences « hors du corps ». Un voyage « en esprit » à la rencontre d'un autre de soi

Sébastien BAUD*

RÉSUMÉ. Dans cet article, je souhaite réaliser une anthropologie des états modifiés de la conscience, à savoir interroger leurs dynamiques et contenus – ce qui fait subjectivité. Pour ce faire, j'analyse récits et perceptions du corps lors d'expériences spirituelles, rituelles ou spontanées : trances de possession et voyages psychotropes au Pérou – précisément dans les Andes cuzquéniennes, et parmi les Awajun, famille linguistique jivaro ; et expériences « hors du corps » issues de la modernité européenne. Ces expériences se caractérisent par l'impression lucide pour les personnes qui les éprouvent de voir leur corps et ce qui l'environne à distance, depuis ce que j'appelle un autre de soi ou une subjectivité qui s'éprouve comme telle. Il n'y a ni déni de la réalité, ni distorsion déréalisante, mais reconnaissance du corps, contrairement aux expériences psychopathologiques dans lesquelles l'absence fonde l'illusion délirante. Conséquence d'une telle apercéption, les expériences sont tenues pour vraies par celles et ceux qui les éprouvent. Mieux, elles autorisent une relation caractérisée par sa nature verbale – possession ou rencontre spirituelle – et l'acquisition de connaissances pouvant être utilisées à des fins thérapeutiques ou sorcellaires, divinatoires et initiatiques.

Mots-clés : Chamanismes, nouvelles spiritualités, psychotropes, expériences « hors du corps », altération de la conscience.

ABSTRACT. Out-of-Body Experiences. A Soul's Journey to Meet Another Self. In this paper, I would like to write an anthropology of altered states of consciousness, namely to question of the dynamic and content – which makes subjectivity – of such experiences. To do this, I review narratives and perceptions of the body during spiritual experiences (ritual or spontaneous) such as: 1. possession and psychedelic trips, at Peru, Cusco region (in urban areas) and among Awajun, a Jivaro linguistic family; 2. Out-of-body experiences from “modernity” European. These experiences are characterized by the lucid feeling to see in a distance vision their body and its surroundings, which range from what I call another self or a subjectivity which feels itself as such. There is not denial and derealization, but recognition of the body, unlike psychopathological experiences in which the absence creates delusions. As consequence, the experiences are conceived as true by people. Furthermore, they allow a relationship characterized by a verbal exchange - possession or spiritual encounter – and the acquisition of knowledge that can be used for therapeutic purposes or witchcraft, divination and initiation.

Keywords: Shamanisms, new spiritualities, psychedelics, out-of-body experiences, altered states of consciousness.

Nous sommes dans le sud de la France, il est neuf heures, Pierre et sa fille observent un objet translucide et bleu voler d'un champ aux montagnes voisines. Le phénomène se répète le lendemain, puis une troisième fois. Dans la soirée,

* Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel – Institut français d'études andines, Lima, UMIFRE 17/ CNRS USR 3337, Amérique Latine. mel<at>sebastienbaud.fr.

Hélène¹, leur épouse et mère, « canalise » différents « êtres de lumière » ou « intelligences extra-terrestres » et s'entretient sous une identité autre que celle de la personne sociale avec les participants au rituel. Elle devient un autre en elle-même, parfois plusieurs, comme dans cet extrait :

« C'est Hanna. C'est toujours un plaisir de vous rencontrer [...]. Je sers d'intermédiaire ce soir, ce sera ainsi à chaque rencontre [...]. Vous allez entrer en communication avec le boudrier d'Orion. [Puis Orion prend la parole :] Vous savez, dans toute source, il y a le maître, le boudrier, mais celui-ci n'ordonne rien. Il est la protection au-delà des intelligences qui s'occupent des sources. Chaque source a sa partie divine. Le corps d'Hanna est construit de ça [...]. Lorsqu'elle repartira de ce corps-ci, c'est avec joie que nous la ramènerons à la maison. »

Dans l'anthropologie française (Bastide, 1972 ; Laplantine, 1977 ; Rouget, 1990 ; Perrin, 1995 ; Hamayon, 1995 ; Aubert, 2006 ; Midol, 2010, Collot & Hell, 2011 ; Baud, 2016a), les trances – celles des autres – ont donné lieu à quelques débats passionnés et symptomatiques d'approches inconciliables (Mancini & Méheust, 2002 ; Rouget, 2006). Dans cet article, je m'intéresserai aux points communs d'expériences observées sur mes terrains, notamment dans les chamanismes, pour en saisir l'éprouvé et ce qu'il dit de la conscience². Si Roberte Hamayon (2003, 2006) a écrit que le « contact direct avec les esprits » est d'abord représenté dans l'espace et le temps du rituel, d'où l'attention portée sur une attitude ou une gestuelle ; si elle a écrit que « faire des bonds » témoigne de contacts avec les esprits animaux, « trembler » de contacts avec les défunts censés, cette fois, se produire à l'intérieur du corps du chamane, j'aimerais penser le lien différemment. Jeu et mise en scène s'appuient sur une expérience mettant en difficulté le rapport ordinaire, ou pensé comme tel, entre le corps et un soi, c'est-à-dire déplaçant le lieu de la subjectivité. En d'autres termes, les manifestations extérieures observées « faire des bonds », « trembler », « tomber inerte », « haleter », etc. – ne représentent pas (seulement), mais sont (aussi) corrélatives d'une métamorphose de la personne. Elles disent l'adoption d'une perspective de subjectivité autre (Viveiros de Castro, 2009) et nous informent des manières dont les sociétés qui ont recours aux trances pensent l'être humain, son ou ses intériorités et les non humains présents dans son environnement. Dans

¹ Dans un article précédent (Baud, 2016a), Hélène était appelé Hanna ; ici, évoquant cet autre d'elle-même qu'elle appelle Hanna, j'emprunte un autre prénom pour cacher celui de la personne sociale.

² Philosophes de l'esprit et cognitivistes s'accordent pour dire que la conscience est plurielle : primaire (ou attentionnelle, noétique, noyau... sans qu'il y ait une synonymie stricte entre ces termes), réflexive (ou introspective, étendue) et conscience de soi. Ensemble, elles composent la conscience dite d'accès (ou cognitive), intentionnelle et fonctionnellement définissable – avoir conscience de quelque chose, se le représenter de telle manière que nous pouvons en inférer un corrélat ou un autre, conscience de soi et du monde, d'un objet réel ou imaginaire. Celle-ci est complétée d'un inconscient cognitif, « l'accès à la conscience [...] [dépendant du] possible déclenchement d'une vague d'activation postérieure qui se propage à travers un réseau d'aires corticales associées » (Sergent *et al.*, 2005, p. 1391 ; ma traduction). Quelques auteurs, comme Ned Block (1995, 2005), distinguent une autre conscience, dite phénoménale – part subjective de nos expériences, donc ineffable –, au sens que lui donne Thomas Nagel quand il écrit que nous ignorons tout de la conscience d'une chauve-souris, puisque nous ne savons pas l'effet que ça lui fait d'être un animal conscient. Si la conscience d'accès a fonction de représentation, la conscience phénoménale est simplement présence à soi et au monde (Bitbol, 2014).

celles-ci, l'expérience personnelle sera le plus souvent interprétée comme un voyage « en esprit » ou la présence dans le corps d'un autre que soi, lequel a besoin d'un support pour dire son mécontentement ou répondre aux interrogations humaines sur les raisons cachées d'une maladie ou la réussite d'une expédition à venir. Je m'interroge alors : qu'en est-il de nos trances – expériences psychotropes, « hors du corps » (*out of body experiences*), « canalisations » (*channelings*)³ –, toutes ces expériences qui ne s'inscrivent pas dans un contexte culturel les valorisant, qui sont méconnues, lues au prisme de l'opposition artificielle authenticité/inauthenticité, reléguées du côté d'une marginalité pathologique ou encore associées au *new age*, voire aux « dérives sectaires » et à leurs dangers ?

Communément selon Lara Duc (2016), trois traits caractérisent le *new age* : le sentiment d'appartenance au monde, pensé comme un « grand tout » ; la perception du corps comme « corps-relié » (Nancy Midol, com. pers.), dont la personne prend soin par des techniques « naturelles » et « de conscience » (*ibid.*), et celle d'un soi, considéré à travers l'expression de sentiments « nobles » ; enfin la notion d'« énergie circulante », dans et entre les corps et le monde, avec ses « nœuds » (*chakra, vortex*) et son exacerbation – l'« éveil ». Hélène, après avoir vécu de nombreuses expériences « hors du corps », se désigne et est désignée par les familiers de ses enseignements comme une « éveillée » – terme difficilement explicable (voir par exemple Dilgo Khyentse, 1991 ou Stephen Jourdain & Gilles Farcet, 1992). Dans cet article, je préférerai cependant l'expression englobante « nouvelles spiritualités », plus précise aussi, non seulement parce que nombre de conduites artistiques, spontanées ou aux marges du socialement correct (Fabrice Olivet, *Les Nouvelles Vagues*, France Culture, 19.10.2016) témoignent de trances, mais aussi parce que les expériences écoutées se caractérisent par la présence d'un « esprit », sans préjuger ici de sa nature pour les personnes – étincelle intérieure et/ou créatrice, maître intérieur, *daimôn*, ange gardien, esprit de la nature ou encore un bouddha courroucé parmi bien d'autres possibilités. Dans les représentations, cet existant est doté d'une capacité d'entendement et de communication qu'il partage avec l'être humain, celles aussi de se déplacer et d'animer, permettant de fait l'exécution des « canalisations » et autres rituels de possession. En d'autres termes, les exemples illustrant mon propos sont autant de pratiques personnelles, polymorphes aussi, caractérisées par la rencontre avec un autre que soi, voire un autre de soi, dont le surgissement « dans des espaces intermédiaires entre soi et les autres, entre le biologique et le social, le dedans et le dehors » (Midol, 2010, p. 14) s'accompagne d'un ensemble original de symptômes (kinesthésie, sons et voix, visions ou encore traces sémantiques), c'est-à-dire d'une altération de la conscience.

Partant de cette idée, mon propos dans cet article est de comprendre les logiques sur lesquelles s'appuient le façonnement de la conscience et de la subjectivité chez des personnes rapportant des vécus de voyage « en esprit » et/ou l'expérience d'un autre en soi. Pour réaliser cette anthropologie, je

³ Par « canalisation » ou *channeling*, les personnes rencontrées entendent un moyen de recevoir un message d'une entité ou forme de soi considérée comme spirituellement supérieure – ange ou maître intérieur par exemple –, *an other-than-human person* (Hallowell, 2010) ; cette technique est parfois définie comme un courant *new age*.

m'appuierai sur les récits – la mise en variation des imaginaires – d'expériences spirituelles : spontanées, brutes, déconcertantes et ineffables issues de la « modernité » européenne, pour beaucoup auprès de participant(e)s à des séminaires dits de développement personnel ou chamaniques, pour une part ; rituelles, recherchées et maîtrisées chez des chamanes amérindiens expérimentés, précisément observées dans la région de Cuzco (Pérou) et parmi les Awajun (famille linguistique jivaro) établis sur les Haut Marañón et ses principaux affluents (Pérou) pour une autre. Ces récits ont été enregistrés dans le cadre d'enquêtes ethnographiques réalisées respectivement depuis 1995, 1998 et 2007. Trois chapitres organisent l'article : la présentation d'expériences singulières, choisies avec soin dans ces trois aires culturelles, en deux parties ; celle ensuite des travaux issus des sciences cognitives et psychologiques sur les expériences « hors du corps » ; enfin, la mise en perspective des transes décrites, laquelle me permettra d'interroger dynamique et contenus – ce qui fait subjectivité – en prenant en compte les représentations en jeu. Mon analyse me permettra de faire ressortir le commun de ces expériences, à savoir la même inscription violente dans le réel d'une altération de la conscience, laquelle conduit à une métamorphose – cette figure du devenir.

DANS LES CHAMANISMES AMÉRINDIENS

En Amazonie péruvienne, sur le Haut Marañón et ses principaux affluents (Baud, 2011b, 2012, 2016b), ce que l'anthropologie nomme communément « esprits » est appelé *pasuk*, *payag* ou encore *ajutap*⁴. La nature et les qualités de ces familles d'esprits se recoupent souvent dans les propos des Awajun rencontré(e)s, au contraire de celles d'autres familles, clairement définies, à l'exemple du *nugkui*. Esprits auxiliaires des chamanes (*iwishin*), associés aux fléchettes pathogènes (*tsentsak*) et convoqués dans de longs chants thérapeutiques pour la première, « pouvoir » transmis par un aïeul au cours d'une vision induite par un psychotrope pour les secondes – parfois données pour synonyme, parfois hiérarchisées –, la question se complique quand le *pasuk* est aussi défini comme une forme de pouvoir s'exprimant par le corps du devin (dès lors appelé *pasuk*) et les seconds une intériorité culturelle cohabitant avec l'« âme » (*wakan*)⁵. Précisément, pour donner deux exemples, l'esprit *payag* a l'habitude de se déplacer au-dessus des arbres et des montagnes, se montrant parfois aux êtres humains sous la forme d'une chaîne lumineuse de couleur bleue ou blanche – « cela ressemble à des ampoules qui clignotent » dit Eucebio – et d'apparaître dans les récits de celles et ceux qui ont bu la décoction d'une plante psychotrope (*Banisteriopsis caapi* ou *Nicotiana tabacum*), comme une lumière stupéfiante, sonore⁶ et zigzagante, rappelant ses accointances avec l'éclair. D'ailleurs, lorsque la personne parvient à surmonter sa frayeur et frapper de son

⁴ Termes dont la traduction respective est « nid », « étoile filante » et « chose usée, vieille, éternelle ».

⁵ Précisément une image de la personne, perceptible dans le rêve, au moment de ou après la mort, et effrayante ; elle est parfois décrite comme une ombre.

⁶ La personne entend comme un bourdonnement ; dans le cas de l'association de *Banisteriopsis caapi* et *Diplopterys cabrerana*, celle-ci brouille l'apparition première des entrelacs colorés, des lignes brisées et courbes changeantes, caractéristiques des psychotropes à DMT.

bâton⁷ l'objet anormalement lumineux (pour la personne ivre) et normalement invisible (pour tous les autres) (Viveiros de Castro, 2007), celui-ci explose en un grondement qui rappelle le tonnerre. Dans le sommeil qui s'ensuit, l'esprit dérobé à la lumière aveuglante apparaît à la personne sous les traits d'un aïeul et offre une vision-pouvoir, celle-là même qu'il reçut de son vivant. Très valorisé socialement, cet autre en soi guide la vie de la personne, dès lors reconnue comme étant un(e) visionnaire (*waimaku*).

Pour qui a bu le mélange *Banisteriopsis caapi* et *Diplopterys cabrerana*, l'énoncé reçu et intériorisé apparaît dans le cœur (*anentai*), siège de la pensée (*anentaimat*), comme une lumière brillante, *etsantin* ou *tsaaptin* selon les personnes ; si le premier terme évoque la lumière solaire (*etsa*), le second – littéralement « ce qui est transparent » – a pour radical *tsaa-*, lequel a également donné *tsaag*, le tabac. En d'autres termes, la conquête de cette lumière brillante et invisible est synonyme d'une modification qualitative de la conscience de soi et de sa présence au monde (Taylor, 1997). Il en est de même chez le *pasuk*, mais cette fois de façon temporaire et dans un souci de dialogue avec les participant(e)s au rituel. Là encore le tabac joue un rôle important et permet, en l'absence de chamane, de déterminer l'étiologie et le remède d'une maladie ou dans un tout autre registre, d'avoir des nouvelles de parents éloignés et de connaître la nature des événements à venir (naissance, visite, etc.)⁸. Pour ce faire, le *pasuk* extrait le jus des feuilles fraîches de la plante, qu'il inhale ensuite et en grande quantité par une narine, puis par l'autre, trois fois par narine. Il s'assied alors, avant d'haleter et de pousser de profonds soupirs, preuve de la présence d'un autre en soi. Puis, il(s) chante(nt) – le pluriel possible indique l'idée que la personne est elle-même et aussi l'esprit-pouvoir, ils sont (un) *pasuk* : « *Ayu ayu ayu, wi wi wi, waa waa waa...* »⁹ « Concentré », en prise « avec sa vision dans l'espace (*nayaim*) », d'où le « pouvoir » sollicité « éclaire et regarde », raconte Walter, il(s) énonce(nt) alors : « Ton fils a telle maladie, donne-lui telle plante [...]. Un tel va arriver dans ta maison... ». Le rituel se prolonge ainsi une ou deux heures, puis le *pasuk* – l'existant, la capacité de voir l'invisible, le rôle social, en un mot la transe (qui est tout ça à la fois) – « s'en va ».

Dans les Andes cuzqueniennes, j'ai eu la chance d'observer un rituel de possession quelque peu différent (Baud, 2010, 2011a, 2014, 2016c). Dans celui-ci, la ou le chamane (*altomisayug*) « s'envole » pour se poser sur une table (la *mesa*) et s'entretenir avec les participant(e)s, sous une identité autre que celle adoptée d'ordinaire. Là encore l'éclair, plus précisément la foudre (*qhaqya*), joue un rôle important dans le devenir chamane, puisqu'elle est censée frapper la personne trois fois successivement. La première fois, elle morcelle le corps et arrache la tête ; les termes employés pour désigner l'expérience – « tomber brusquement », « être saisi », « s'effrayer » – témoignent d'une absence

⁷ Un bâton appelé *payag*, en bois de *bakau* (*Theobroma cacao*) ou de *shuvia* (*Pourouma bicolor*) ; l'alternance des zones claires et foncées qui le caractérise, telle une chaîne lumineuse, est réalisée par la technique du négatif ou enfumage.

⁸ Le *pasuk* acquiert ce don par la consommation en grande quantité du tabac et le respect d'un régime alimentaire particulier ; sont prohibées viande de tatou, larves de coléoptères et oignon. Le non-respect entraîne l'éloignement de l'esprit, avec pour conséquence la paralysie, voire la mort, illustrant ce lien vital entre la qualité acquise et la personne.

⁹ *Ayu*, « c'est bien », *wi*, « moi », et *waa* exprime le sanglot.

temporaire à soi et au monde, pendant laquelle la personne est introduite dans le sein (*ukhupi*) d'une montagne, où elle côtoie les esprits de la cordillère andine qui la remplissent de dons intérieurs. Avec la deuxième décharge électrique, les membres sont réunis. Avec la troisième, la personne revient à elle, à condition que nul ne l'ait vue. À présent, elle sait (*yachaq*) et découvre sa *mesa*, objets de pouvoir attestant d'une relation privilégiée avec les montagnes (cristal de roche, clochette, etc.) qu'elle fera parler (*rimachi*). « Être appelé » dit l'*altomesayuyq* Carlos, c'est « sauter sur la table ». Dans cet état, prétend-il, chaque souffle d'air est perçu comme « une décharge électrique », c'est pourquoi les battements d'ailes de ses esprits auxiliaires, qui volent alors dans la salle rituelle, ont valeur initiatique. Ils sont identiques à la foudre, faiseuse de chamanes, et comme tels, ils appartiennent aux phénomènes de transition et aux catégories de médiation.

Suite à cette expérience, la ou le nouvel *altomesayuyq* appellera *pachamama* et *apu* (esprits de la terre et des montagnes), dont l'un au moins est présent dans son corps depuis l'initiation. Cet autre en soi est le maître de cérémonie, celui que les personnes interrogent, celui qui conseille et qui convoque ses semblables, qui entrent alors dans la pièce plongée dans une obscurité complète par quelques battements d'ailes. L'un après l'autre, emportés par leur élan, *apu* et *pachamama* traversent mur ou sol et, dans un renversement sémantique qui dit bien le caractère paradoxal de l'expérience, se posent sur la table. Ils font deux ou trois pas à la recherche de leur équilibre et se présentent. L'un d'eux interroge : pourquoi ont-ils été appelés. Les participant(e)s au rituel racontent percevoir le vent et le frôlement des ailes, des serres et des doigts décrits le plus souvent comme petits et froids, voire l'odeur piquante des sorcelleries rapportées par ceux que le discours émique nomme parfois les « vieux » ou les « anges de la cordillère ». Quant à l'expérience éprouvée par l'*altomesayuyq*, un aperçu est donné par les propos de deux apprenti(e)s, d'abord Antonio, puis Alejandrina.

« Un soir, après avoir appelé, tout s'est mis à trembler. D'abord les murs puis le plafond et le sol [...] et mon corps s'est soulevé. [la seconde poursuit :] Quand il [l'*apu*] se manifeste, je n'ai pas le temps de poser mon sifflet. Les murs s'approchent et s'écartent violemment. Mon corps se disloque. J'entends des battements d'ailes comme ceux d'un papillon. Je veux lui parler, mais aucun mot ne sort. J'entends des bruits, mais cela semble si loin, comme s'ils parlaient dehors. »

Pour le témoin des premiers appels, la réalité de l'*apu* n'est pas immédiate. Sa mise en scène par la ou le nouvel initié est brève et discrète : il est aussi petit et silencieux qu'un « papillon ». Les jours suivants, il se pose sur la table, puis il parle, bien que sa voix soit encore mal assurée, incompréhensible aussi. À mesure que l'*altomesayuyq* appelle et maîtrise sa transe, la venue et la voix sont plus assurées, davantage marquées, le bruit des ailes sur le sol et le mur, comme celui des pas sur la table, sont plus forts, le vent soulevé plus violent. Il y a ouverture du canal (*yarqha*, littéralement « canal d'irrigation ») et familiarisation réciproque entre la personne et cet autre en soi. En somme, les transes s'apprennent et ne sont pas les mêmes selon l'implication de la personne : candidat(e) à la fonction chamanique, apprenti(e) ou praticien(ne) expérimenté(e) (Baud, 2016a) « correctement mis(e) en transe » (Rouget, 1990,

p. 351)¹⁰, comme le laissent entendre les propos d'Antonio, tenus un soir après qu'il se fut exercé à appeler l'*apu* en lui :

« Nous marchions en cercle sur une terrasse [agricole], l'*apu* derrière moi. Il me tenait et me faisait avancer. Tout doucement au début [...] j'ai trébuché une première fois [...] ça tournait de plus en plus [...] je me suis cogné contre un mur... J'ai alors fermé les yeux comme si j'avais dit à l'*apu* : « d'accord, je te laisse conduire ! » Et ça tournait, tournait... Mes pieds touchaient à peine le sol... Et ça tournait... Je marchais encore mais il n'y avait plus de sol, ni *apu*. Autour de moi, tout était obscur [et] loin, très loin, je l'entendais [l'*apu*] parler. Une personne lui répondait. »

DANS LES NOUVELLES SPIRITUALITÉS

Le récit d'Antonio, ci-dessus, d'une transe en devenir n'est pas sans évoquer celui d'une française (Jeanne), qui sort de son corps, de façon spontanée les premières fois, comme ici :

« Tout grandit autour de moi, chaque objet, puis tout se met à tourner, de plus en plus vite. En même temps, apparaît le bruit d'un frottement dans l'air, comme celui que ferait un rhombe. De plus en plus fort, de plus en plus vite... et je me sens de plus en plus petite, l'inexistence de toute chose devenant plus intense, comme si je flottais au milieu de nulle part. Après, le son s'arrête, ce mouvement aussi, et tac, je sors... Je vois mon corps, comme des ondes, c'est vivant et bleu, je flotte au-dessus. J'ai retrouvé ma taille habituelle. Autour de moi, c'est noir. Après ? Après, je voyage. »

À même d'être mis en perspective avec les récits de chamanes amérindiens, les expériences de « sortie du corps » rencontrées en Europe se caractérisent par l'impression lucide, « en toute conscience », pour les personnes de voir leur corps et ce qui l'environne à distance, depuis ce que l'anthropologie appelle communément un « esprit » et ce que P. Le Maléfan (2005) appelle une subjectivité qui s'éprouve comme telle. Conséquence d'une telle aperception, les expériences sont tenues pour vraies par celles et ceux qui les éprouvent. Les récits sur lesquels je m'appuie dans cet article ont été recueillis auprès de personnes au parcours différent : chez l'une, l'expérience est liée à la consommation de substances psychotropes, chez d'autres à une pratique méditative (en lien avec les enseignements de M. Harner ou de P. Drouot), chez d'autres encore, elles sont spontanées et répétées dans le temps. Parmi ces personnes, deux (Hélène et Jeanne) ont tout particulièrement retenu mon attention en raison des qualités de leurs expériences, plus que la simple

¹⁰ À la fin d'un rituel, un mauvais décompte des *apu* présents a créé une situation remarquable. Hésitant à faire rallumer la lumière, Jorge a récité l'appel. La *pachamama* convoquée de nouveau est repartie furieuse, frappant de ses ailes le chamane qui cria de surprise. Quelques minutes plus tôt, un *apu* l'avait déjà rappelé à l'ordre, lui demandant de ne pas bouger et de s'asseoir correctement, le dos bien droit afin qu'il puisse demeurer présent... des propos qui peuvent être mis en parallèle avec ceux d'un autre existant. Ceux-ci ont été enregistrés au cours d'une « canalisation » réalisée dans l'est de la France : « Jean a du mal à me laisser la place. Il a du mal à s'évader de son corps pour me laisser en prendre entièrement possession [...]. Aujourd'hui c'est moi, [le maître] Djwal Khul et je travaille souvent avec Jean. J'ai grand plaisir à pouvoir m'exprimer avec vous aujourd'hui et à vous rencontrer [...] J'ai du mal à me maintenir dans ce corps parce que Jean veut revenir et n'est pas encore très obéissant [...] ».

perception de leur corps à distance, puisqu'elles sont à l'origine d'un voyage « en esprit » – expression utilisée ici pour signifier la parenté phénoménologique avec les expériences chamaniques – au-delà de la pièce où elles se trouvaient à l'instant d'avant, et de rencontres... des transes sauvages – un phénomène brut non induit par des psychotropes et ne s'inscrivant pas dans une pratique religieuse – qu'elles apprendront à maîtriser.

Les éléments retenus pour décrire cette expérience sont les plus significatifs, en raison de leur régularité – ils sont un indice pour la personne du surgissement d'un autre de soi – et de leur convergence. Ils décrivent une déliaison puis un réel autre, tandis que la subjectivité ne subit pas de modification essentielle. Tout commence par :

- l'expérience d'une rupture plus ou moins douloureuse, à l'état de veille ou dans un espace entre la veille et le rêve, identifiée par la perception d'une ondulation dans/de l'environnement, la sensation de s'enfoncer (dans le lit par exemple), celle de tourner ou de vertiges, accompagnée d'un bourdonnement, celle de rapetisser, avec parfois et au préalable celle d'une paralysie du corps ;
- l'observation de son corps allongé depuis une perspective autre, située au-dessus ou à côté, et appréhendée à partir d'une forme – une « lumière bleutée et malléable » (Jeanne), une « boule qui dansait, étonnée de sa soudaine légèreté » (Valérie), voire un autre de soi (Hélène) ;
- l'observation lucide de l'environnement familial, sombre, les êtres vivants étant parfois baigné d'une lumière bleutée et d'une sorte d'intemporalité en laquelle « toute angoisse s'évanouit » (Jean) ; l'environnement immédiat n'est en général pas distordu ;
- le déplacement dans la pièce, puis dans un ailleurs familial (une chambre contiguë, la maison, la rue...) et/ou relevant de l'imaginaire. Ainsi Hélène, après être sortie de son corps, va voir sa fille – il était seize heures dix, sa belle-mère lui donnait le biberon –, puis son père, puis survole la maison de sa mère, avant de s'éloigner, loin, vite, jusqu'à un soleil d'où apparaît, ce qu'elle nommera plus tard, le visage du Christ...
- la rencontre avec d'autres existants, dont la forme aperceptive est la forme humaine : « au moment où j'allais ouvrir les yeux, fatiguée, me rebellant contre ce qui m'arrivait, devant moi, il y a un être de lumière, d'une splendeur... » (Hélène) ;
- la sensation du retour après un temps plus ou moins long (« vingt minutes » ou une durée difficilement quantifiable selon les personnes) ;
- l'apparition, alors que la personne « s'est vêtue » (Valérie) de son corps, de maux de tête, nausées et vomissements, du moins les premières fois.

C'est là, à n'en pas douter, une expérience corporelle, émotionnelle et cognitive radicale et signifiante, laquelle met en scène un autre de soi dans un monde d'ordinaire doté d'une parfaite transparence. C'est là, si je m'en tiens aux discours, l'expérience d'un « dévoilement » d'une réalité « insoupçonnée » et imbriquée dans l'existence quotidienne, comme l'illustre le récit suivant. La dé-corporation, la première d'une longue série, s'est produite à quatre heures du matin. Hélène s'est réveillée sans éprouver la sensation de son corps et pour cause, il était allongé sur le lit, à côté d'elle, les bras croisés sur la poitrine.

« J'avais une vision à trois cent soixante degrés. Je voyais au-delà des murs. J'avais la forme d'une femme, les cheveux longs et vêtue de blanc. Je n'ai pas tout de suite su que c'était moi. Dans la pièce, il faisait noir. Une boule est descendue du plafond et s'est dispersée dans toute la chambre, l'illuminant totalement – c'était la même lumière qu'une lampe allogène. Puis, elle s'est de nouveau rassemblée en une boule à mes pieds et elle a pris mon corps [physique], de mes pieds au sommet de mon crâne, d'une lenteur et d'une douceur orgasmique, sensation que je n'ai jamais retrouvée. Elle a pris mon corps une fois et elle est partie. »

Sauf à se débattre et à déployer toutes sortes d'efforts en vue de regagner au plus vite le contrôle de la situation, ces expériences deviennent très vite familières, ludiques et enseignantes, et de fait, à l'instant précis où « renonçant à lutter [...] [la personne] s'abandonne à son destin », elle a le sentiment d'être soutenue, « comme si mystérieusement, une main s'était levée du fond de l'abîme » (Hulin, 2008, p. 8). Hélène poursuit :

« À partir de là et ce, pendant vingt et un jours, je suis sortie de mon corps de midi à midi vingt, l'heure où ma fille dormait, après tout le processus habituel [...]. Et cet être [spirituel] venait me chercher. Il me tirait par mes bras de lumière, c'était eux que j'avais le plus de mal à défaire... »

Cette femme vêtue de blanc, cet autre que soi qui deviendra avec les voyages « en esprit » un autre de soi, jouera un rôle initiatique important dans la construction d'Hélène ; c'est elle qui voit et rencontre des « êtres de lumière » ; c'est elle aussi qui s'exprime lors de la « canalisation » mentionnée en exergue. Hélène l'appelle Hanna, elle poursuit :

« Je l'ai rencontrée le soir-même où le divin est venu me rendre visite. Elle était là, près de mon lit [cette forme qui regardait le corps couché] et allait devenir ma forme spirituelle féminine. Nos guides prennent toujours une forme très noble et nous font accepter notre idéal du moi à travers leur beauté. Celle d'Hanna est atlante et m'a permis de passer d'un état matériel à un état de légèreté du cœur, une construction intérieure qui a duré sept ans [...] vers une toute autre compréhension de l'univers [...] Je la rencontrais la nuit [...] une forme en moi devenait mon amie [...] Lorsque je dis qu'elle est chère à mon cœur, c'est simplement parce qu'elle est mon cœur¹¹. »

DE QUELQUES INTERPRÉTATIONS DES EXPÉRIENCES « HORS DU CORPS »

La déliaison entre le corps et une subjectivité qui s'éprouve comme telle a trouvé à se dire dans la littérature en termes d'expérience « hors du corps », « de sortie du corps », de « dé-corporation », de « voyage » ou « projection astrale »

¹¹ Dans la pensée d'Hélène, le cœur est le siège de l'esprit, du soi, le plexus solaire celui de la conscience ou pensée et le nombril celui de l'âme ou force vitale ; enfin il existe une partie sublimée de l'être, qu'elle appelle Hanna. Ces principes s'imbriquent dans six « corps subtils », superposés au corps physique : éthérique, astral, mental, causal, atmique et bouddhique ou « corps de bardo » (Grof, 2009) – notion empruntée au Bardo Thödol, texte bouddhique qui décrit le processus de dissolution au moment de la mort –, eux-mêmes formant 49 niveaux de conscience (7 fois 7), l'état de veille étant à 7, l'état permettant de « canaliser » à 35, etc.

(dans la théosophie et le spiritisme, terminologie reprise par les nouvelles spiritualités), de « conscience désincarnée », de « dédoublement », « bi-location », « transe escamotée » (Nachez, 2000 ; Lapassade, 2006), voire d'« autoscopie » ou « héautoscopie » (cf. ci-après), de « trouble somatognosique » (Sacks, 2014) et de « dissociation ». La quantité d'appellation est révélatrice d'une indéfinition du phénomène vécu. Il n'est pas inutile de préciser que les expériences « hors du corps » (EHC) – les « vraies », distinctes des simulations, selon une manière de voir (Tart, 1998 ; Grof, 2009) – sont le plus souvent rangées du côté des états modifiés de la conscience, encore appelés « états visionnaires » ou « holotropiques » et « expériences transpersonnelles ». Elles le sont d'ailleurs au même titre que celles de mort imminente (*near death experience*), l'état hypnagogique et la consommation de substances psychotropes (Blackmore, 1984). C'est le cas des dissociatifs comme la kétamine et des « hallucinogènes », qui « défont avec une stupéfiante aisance cette antique et si naturelle symbiose du moi et de “son” corps » (Hulin, 2008, p. 126). Jusqu'à la fin des années 1930, les EHC étaient expliquées par l'existence d'un « double » ou celle de « corps subtils » ; au-delà les thèses psychophysiologiques prédominent (Alvarado, 1989).

Dans la littérature médicale, si une EHC accompagne parfois une aura migraineuse, une aura épileptique ou une diminution de l'irrigation sanguine du cerveau (Sacks, 2014), ces expériences sont le plus souvent décrites comme concomitantes d'une entrée en sommeil paradoxale dès l'endormissement (Quadens, 1990), voire de la persistance au réveil (entre autres caractères prêtés à ce dernier) de la perte du contrôle musculaire et d'une forte excitation (due à une respiration superficielle et à l'irrégularité du rythme cardiaque). Cet espace entre (deux états de la conscience), mal nommé « paralysie du sommeil », est dès lors propice à l'éprouvé d'une sensation de flottement et d'hallucinations intenses, élaborées, multimodales, voire terrifiantes – bien plus que celles d'ordinaire associées aux expériences hypnagogiques ou hypnopompiques (Cheyne *et al.*, 1999). D'ailleurs, à la différence de l'imagerie propre à ces dernières, à laquelle la personne « assiste » (Sacks, 2014), les EHC témoignent d'une cohérence narrative et thématique, à laquelle la personne « participe ». Ainsi, pour C. Lemaire (1999), le sentiment de réalité objective de ses expériences et l'existence même de celles-ci s'inscrivent dans un processus mêlant absorption, adhésion (impossibilité de recul critique) et fascination, favorisant le passage d'une « hallucinose hypnagogique » ou hypnopompique à une « bouffée de rêve hallucinatoire » (p. 209), décrit comme une hyperactivation du système limbico-néocortical pouvant aller jusqu'à une crise d'épilepsie d'origine limbique (p. 255). Dans cette logique, mais à propos d'expériences fort différentes, T. Luhrmann (2010, 2011) écrit que les évangélistes – comme les adeptes d'autres pratiques méditatives, où la visualisation de la ou des divinités jouent un rôle important – apprennent, par quelques exercices spirituels cultivant intensément l'imagination, à s'absorber dans la vision de Dieu ; cette figure imaginaire est ainsi mise en forme (*sharper mental images*) et rendue tangible, jusqu'à être perçue par les sens : « plus ils priaient, plus ils avaient de telles expériences et faisaient leur la représentation locale de Dieu » (Luhrmann, 2010, p. 66 ; ma traduction).

Dans la littérature psychiatrique, les EHC sont données pour un état réactionnel adaptatif face à une perte de contact avec l'environnement (Valla, 1992). Plus précisément, ou elles sont associées à une expérience dissociative péritraumatique, qui peut entraîner le développement ultérieur de symptômes de trouble de stress post-traumatique ou TSPT (Birmes *et al.*, 2009)¹² ; ou elles le sont à un trouble dissociatif, qui suppose qu'il y ait continuité entre deux ordres de phénomènes que sont le délire et la transe. Dans le premier cas, l'exposition à une situation extrême mettant en danger la vie de la personne – différente des événements de vie à caractère douloureux (deuil, maladie grave, etc.) – provoque une distorsion de la perception du temps et du lieu où se produit l'événement (déréalisation), associée à un profond sentiment de dépersonnalisation (altération de l'image corporelle, impression d'être déconnecté de son corps, etc.). En d'autres termes, dans ces « situations de peur corporelle extrême », le sentiment psychique d'exister est « préservé de la menace du “non-être” [...] par l'impression d'être séparé du corps » (Tustin, *in* Le Maléfan, 2005, p. 525). Dans le second, la sensation de sortir de son corps et de flotter à côté est une défense contre une forme d'angoisse dite « de morcellement ». Elle a à voir avec l'éprouvé d'une altération de l'expérience constitutive de soi, laquelle n'est plus dès lors le lieu d'intégration du rapport au monde (et des émotions concomitantes) et de mise en sens de l'expérience. En somme ici, ou les EHC ont pour fonction de diminuer la tension angoissante en mettant en scène l'expérience dramatique à l'origine du trouble psychotique ; ou elles sont des tentatives d'adaptation au processus pathologique, c'est-à-dire l'expression d'une tension ressentie face à des expériences affectives et émotionnelles que la personne ne parvient pas à gérer.

Pour la psychanalyse, les EHC relèvent des phénomènes spéculaires, avec cette particularité qu'elles sont « un moyen d'installer un support narcissique au sein d'une confrontation soudaine au réel de la mort » (Le Maléfan, 2005, p. 517). Il n'est pas inutile de préciser ici que contrairement à l'autoscopie¹³ à laquelle elles sont identifiées, les EHC se définissent par le sentiment d'être détaché du corps et de l'éprouver comme toujours sien. Ce serait donc de la place d'un autre de soi que le corps et son environnement immédiat est perçu. Il n'y a ni déni de la réalité, ni distorsion déréalisante, mais « reconnaissance du corps, contrairement aux expériences psychopathologiques dans lesquelles l'absence fonde l'illusion délirante » (p. 529). Convoquant de façon comparable la mémoire de l'image du corps et de l'environnement, S. Blackmore (1984, 1987) pense les EHC comme un processus cognitif reposant sur plusieurs facteurs : un

¹² Une dissociation péritraumatique est une désagrégation touchant des fonctions qui sont normalement intégrées, comme la conscience et l'identité ; précisons que plusieurs études n'ont pas vérifié cette relation entre dissociation et TSPT ou montrent qu'elle disparaît ou diminue lorsque d'autres variables sont prises en compte (Birmes *et al.*, 2009).

¹³ Dans les phénomènes autoscopiques, la personne voit son double et l'environnement depuis une perspective située du côté du corps. Si la relation émotionnelle et cognitive à cette image de soi varie fortement selon les personnes (Sacks, 2014), pour la psychanalyse, il s'agit d'un mécanisme de défense face à l'angoisse et au conflit, à l'origine de la production d'une image hallucinée de soi-même ou image en miroir.

état de relaxation profond¹⁴, une imagerie vivante détaillée et de type onirique, le maintien d'une activité mentale de type logique (la persistance d'une conscience de soi), une diminution de la vigilance et la disparition des informations sensorielles issues du corps et de l'environnement, qui au quotidien soutiennent l'investissement de l'image du corps par la personne.

Dans cette logique, images du corps et de l'environnement sont une création cérébrale – *a mental-dream-world* (Levitan & La Berge, 1991) – opérée à partir de la mémoire en l'absence de toute information sensorielle, d'où la conviction chez les personnes d'une réalité objective du vécu, loin du rêve, même « lucide » (Nachez, 2000). Plusieurs travaux ont d'ailleurs cherché à valider la réalité empirique des EHC. C'est le cas de C. Tart (1968 et 1998) qui s'est efforcé de lier changement du tracé des ondes cérébrales et EHC de personnes capables de les produire presque à volonté. Dans une même approche neurologique du phénomène, mais dans une tout autre optique, des études récentes font état d'une induction artificielle (stimulation électrique le long du gyrus angulaire) de sensations semblables aux EHC (Blanke *et al.*, 2004 ; De Ridder *et al.*, 2007) et autres contenus de conscience. Selon ces dernières, la sensation de « flottement » et de « dé-corporation » résulte d'un échec passager d'intégration de l'information somato-sensorielle (visuelle, tactile, proprioceptive et vestibulaire) là où se rencontrent lobes temporaux et pariétaux. Perception brève et partielle du corps, lequel est parfois distordu, celle d'un soi séparé du corps (tandis que l'environnement est perçu depuis le corps) et images floues sont interprétées comme le signe d'un échec cognitif entraînant une illusion perceptive endopsychique... « Mais, précise C. Lemaire (1999, p. 264) pour en faire un roman, encore faut-il que nous soyons désirant ou ému [...] par activations ou désinhibitions neurochimiques des structures limbiques ». Est-ce là la raison de la richesse des expériences d'Hélène ou Jeanne, ou encore celle expliquant pourquoi il y a une expérience vécue plutôt qu'aucune ?

UN AUTRE DE SOI

Jeanne raconte :

« Un soir, après une journée de travail harassante, je me suis assise sur le canapé. Et là, j'ai senti que je partais. Ma fille, qui était toute jeune à l'époque, me dit alors : « Maman, ne t'envole pas, moi je n'ai pas d'ailes pour partir avec toi ». [Si cette fois] je suis revenue d'un coup dans mon corps... [d'autres fois,] après être sortie de mon corps, puis de ma maison – par le toit –, je me vois emportée par le vent, baladée au gré des courants aériens. [Au début,] je ne savais pas quoi faire de ce nouvel état, jusqu'à ce que je me retrouve à nouveau dans mon corps. »

Bien que les expériences « hors du corps » soient décrites dans la littérature en termes de d'hallucinations et de symptômes – d'une pathologie psychique ou d'un dysfonctionnement neuronal –, leur phénoménologie ne se limite pas à leur aspect visuel, mais possède une dimension cénesthésique, de déliaison et de flottement, l'image venant re-liaison les registres de l'imaginaire, du symbolique et

¹⁴ Selon une étude auprès de 339 personnes, seul un quart d'entre elles mentionnait un état de tension émotionnelle au moment de l'EHC (Twemlow *et al.*, 1982) ; un « état » à opposer à la forte excitation de la paralysie du sommeil.

d'un réel constituant habituellement la consistance corporelle et donnant la conviction d'avoir un corps (Le Maléfan, 2005). En d'autres termes, le corps affecté fonde l'expérience. Il est le lieu de l'épreuve et de validation de celle-ci. Toutefois, afin de parer à l'angoisse de la garantie d'authenticité, les personnes qui voyagent « en esprit » confronteront leurs expériences au regard d'un tiers (lequel pourra pallier l'absence, dans nos sociétés, de rituels d'intégration) : la petite fille de Jeanne ou son chat qui « ronronne dès que je reviens... [alors qu'elle le caresse lors de notre entretien] toi tu sais, t'as remarqué ! », une personne « savante » lors d'un séminaire dans le cadre des nouvelles spiritualités ou encore auprès de ses lecteurs après avoir publié le témoignage de ses expériences.

Quoi qu'il en soit, cette forme de transe est définie tout entière dans le fait (d'avoir le sentiment) de quitter une enveloppe corporelle, de s'en extraire parfois douloureusement – comme s'il s'agissait de se défaire d'un « vêtement » qui donne à voir « notre identité d'être humain » (Jean) – et de mettre en scène une subjectivité qui s'éprouve comme telle (Jeanne) ou comme un autre de soi (Hanna pour Hélène). Dans les récits écoutés, celle-ci est à même de réflexion et s'interroge sur son identité nouvelle ou pour le dire autrement, l'expérience s'accompagne d'une attention non pas fascinée (telle qu'elle peut l'être au moment du passage), mais volontaire, permettant ainsi à la personne d'éviter que son esprit ne s'égaré. Il n'y a ni soudaineté de la modification du paysage mental, ni évanouissement, mais entrée attentive dans l'expérience, la personne demeurant présente dans la sensation qui la transporte¹⁵ et gardant la capacité de s'en détacher pour la réfléchir comme objet de sa conscience. Mieux, l'expérience témoigne d'une liberté nouvelle, « libre des contraintes du corps » affirme Jeanne, bien que la personne ne goûte, ni de sait que faire de cette soudaine liberté, tant elle est « attachée » à son corps et à la façon dont elle perçoit le monde à travers lui, d'où ces douleurs proprioceptives, maux de tête et vomissements communément associés aux premières fois.

Dans le cadre des chamanismes amérindiens, la (ou les) première(s) transe(s) et l'épreuve qu'elle représente pour la personne est appelée « élection », puisqu'elle est toujours donnée pour le fait d'une intention spirituelle. Celle-ci sera suivie d'un apprentissage – auprès d'un chaman(e) instructeur, appelé *qarpaq* dans les Andes, celui qui « irrigue » (*qarpa-*) ce qui a été semé par la foudre – ou le précèdera, elle répond alors à l'appel désirant de la ou du candidat chamane. Nous retrouvons là les deux modes d'accès à la fonction chamannique : la crise (mais aussi la maladie initiatique et l'accident foudroyant) d'une part, caractérisée par sa vivacité, son originalité et sa violence (Lévi-Strauss, 1974, p. 207) ; sa reproduction d'autre part, à travers la solitude, le jeûne et/ou l'absorption en grande quantité de décoctions de plantes psychotropes – une mise en abîme – ou par le long apprentissage des gestes et d'un état d'absorption (Luhmann, 2010). Toutes ces pratiques ont en commun d'amener la personne à traverser une « intense vibration¹⁶ » (Lemaire, 1999, p. 214) et à expérimenter

¹⁵ Lorsque le décalage n'est pas noté au moment même où il s'opère, la raison en est que la personne est absorbée dans une profonde rêverie ou dans le sommeil qui l'empêche d'être sensible à la nouveauté en tant que telle. C'est la vue de son corps qui lui fait prendre alors conscience de cette étrangeté.

¹⁶ Celle-ci, selon l'auteure, « image [...] un changement d'état de conscience » (*ibid.*), de même que le sentiment de tourner ou celui de s'enfoncer dans son lit.

l'éprouvé d'un « corps [qui] se soulève », d'un « crâne [qui] s'ouvre sur le ciel étoilé » ou encore « d'un canal qui s'ouvre » (pour reprendre quelques expressions entendues). L'expérience sera fascinante et terrifiante à la fois, lorsqu'elle est spontanée et sauvage ; culturellement construite, lorsqu'elle obéit à des codes socialement définis (Hamayon, 2006) et est provoquée au travers d'un rituel chamanique ou autre.

Précisément, perception d'une ondulation dans/de l'environnement, sensation de s'enfoncer (dans son lit par exemple), celle de tourner ou de vertiges, accompagnée d'un bourdonnement, celle de rapetisser, avec parfois et au préalable celle d'une paralysie du corps qui note fort bien dans les récits européens d'expériences « hors du corps » le fait de ne pas avoir prise sur ce qui se passe ; sentiment que le sol tremble, que les murs s'approchent et s'écartent violemment, celui d'une décharge électrique, d'être saisi par un autre que soi qui entraîne la personne dans une danse et emporte le corps du chamane andin ; perception par la personne ivre (*nampet*) de la plante psychotrope de points lumineux, de lignes zigzagantes et autres motifs abstraits, puis de serpents qui s'animent dans un mouvement caléidoscopique, une danse là encore (*nampeamu* en awajun), accompagnée d'un bourdonnement et d'une lumière aveuglante donnant accès à la transparence du monde (Renard Casevitz, 1982) et permettant la rencontre avec l'aïeul dérobé à l'ondulation de la lumière... Ces traits empruntés aux récits des personnes rencontrées sont autant d'images qui témoignent d'un trouble passager des repères et ressentis familiaux, assurant à la personne une prise solide sur son environnement. Ces signes disent une traversée agitée – laquelle constitue un seuil et fait expérience – et relèvent d'une phénoménologie inhabituelle, qui interroge un mode d'être et de penser communément partagé.

Pour comprendre « ce trop-plein de sens dans l'expérience totale de la transe que le discours ordinaire n'a pas la faculté de rendre de façon adéquate » (Descola, 1993, p. 365), j'entrevois deux possibilités. Selon la première, la déstabilisation de la conscience usuelle, associée de façon évidente pour les personnes au sentiment de s'approcher dangereusement du fond de l'abîme, appelle une nouvelle présence à soi et au monde – de l'ordre d'un retour à l'état antérieur ou d'une reconstruction nécessaire. Ici, l'expérience est perçue négativement. Selon la seconde, la déstabilisation, accompagnée de phénomènes visuels, auditifs et kinesthésiques, et du sentiment d'être saisi et agi, est suivie d'un apaisement permettant à la personne d'accéder de nouveau au réel, lequel dépendra du point de vue dès lors adopté. Là, l'interdiction ne porte plus sur l'expérience, mais sur cette présence habituelle à soi et au monde. En d'autres termes, parce qu'elle est éprouvée malgré soi, c'est-à-dire comme étant le fait d'une altérité – sans préjuger de la réalité objective de l'actant ainsi désigné –, l'altération de la conscience usuelle autorise le surgissement et l'utilisation comme intermédiaire d'un autre de soi. Ce faisant, elle met en ordre la présence troublée par elle. Nous retrouvons là les deux sens de la racine quechua *kamachi*-, « ordonner », utilisée dans les Andes pour qualifier la ou le chamane, que nous pouvons alors définir en ces termes : celle ou celui qui jouit d'une double appartenance et de cette capacité concomitante de voir simultanément selon deux perspectives incompatibles (Viveiros de Castro, 2009).

Dans cette logique, l'altération de la conscience ne saurait être confondue avec le voyage « en esprit » ou l'expérience « hors du corps » qui lui est inhérente, mais ouvre le champ des possibles. Elle est la mise en regard mutuelle de soi et d'« un autre que soi » (M. Leiris, « préface » in Rouget, 1990) qui voyage, à l'image de l'oiseau, de la montagne à la salle rituelle, et prend possession du corps du chamane contemporain – devenu *kamasqa*, « animé »¹⁷ – pour dialoguer avec les participant(e)s au rituel andin. Elle est la confrontation de soi et d'un autre de soi, comme pour le chamane Chebero (habitant il y a un demi-siècle entre les fleuves Marañón et Huallaga, au Pérou), qui se rend transparent et va sous l'eau à la rencontre d'un parent décédé. Dans ce dessein, celui-ci utilisait un *Brugmansia* appelé *campana supaya* (Steward & Métraux, 1946), « la fleur qui rend tel un *supay*... un fantôme, une ombre » ; dans le Vocabulaire quechua anonyme de 1586, *supay* est traduit par « démon, fantôme et ombre (qui subsiste après la mort) de la personne » (in Taylor, 2000, p. 20)¹⁸ et le verbe *supayya-* par « se transformer en *supay* ». Que ce soit le voyage « en esprit » chebero, la transe du *pasuk* awajun ou encore la possession andine, c'est là un devenir qui autorise la rencontre et le dialogue (dans la salle en pisé ou dans un monde d'ordinaire doté d'une parfaite transparence) avec un ou des non humains qui sont intensivement et virtuellement des personnes. C'est là la métamorphose passagère et dangereuse d'un être humain qui doit, pour y arriver, prendre le risque de cesser de l'être, qui doit prendre le risque de « “sortir” de son propre corps pour emprunter un instant le regard de l'autre » (Lenaerts, 2006, p. 133), prendre le risque de personnifier, d'adopter le point de vue de... pour accéder au réel (de). C'est bien là toute la singularité des expériences « hors du corps » et autres voyages « en esprit », un singulier « qui nous ouvre à l'universel » (Laplantine, 2010, p. 21). La continuité ontologique qui les caractérise témoigne d'une discontinuité des formes ou pour le dire autrement, la dualité n'y est pas exprimée sous la forme d'un double – de l'ordre de la représentation, voire d'une imitation du réel, c'est-à-dire d'un trouble de la conscience de soi –, mais d'une altérité (Pébrier, 2012) et de fait, dans les expériences décrites, la présence (à soi et au monde) n'est pas vécue comme disjonction, mais comme subjectivement autre.

¹⁷ Dans les Andes centrales, les personnes sont animées par de multiples sources, « âme » personnelle (*animu*) et non humains de leur environnement. La racine verbale quechua (*kama-*) par laquelle cette idée était traduite par le passé, implique la notion d'une transmission, c'est-à-dire la prise en compte d'un « autre » émanant du collectif, une force vitale animatrice provenant d'une montagne particulière, appelée aujourd'hui « parrain » (Baud, 2011a), « ange gardien » ou *seraphin* comme dans ces paroles de Ciprian Phuturi Suni (1997) dites après une journée de travail dans les champs : *Vamos hermano mio / Honrada y alabada Doña Virgen de la Tierra / que la concepción de tu iluminada pureza sea adorada / Vamos anima mia / vamos abuelo mio / Serafin mio*. À Llaviri, pour donner un autre exemple, *animu* et *qhamasa* (*kamasqa*) sont posés chacun sur une épaule (Caceres, 1970). Si le terme *campana* (dans *campana supayya*) évoque la forme en cloche (*campana* en espagnol) des fleurs de *Brugmansia*, nous pouvons aussi le rapprocher du terme *kamapchu*, nom donné à ces mêmes arbustes dans les Andes (Girault, 1984), laissant entendre l'idée que « la plante s'est répandue dans ton corps et t'anime » (Walter).

¹⁸ Le tabac, appelé entre autres termes, *supay qarqu* est l'herbe « qui chasse le démon » du corps du « possédé », de l'*endemionado* ou *çupaypa yaucuscan* (González Holguín, 1608) ; le terme *supay* désigné une famille d'esprits à l'époque inca, les premiers missionnaires chrétiens les élevèrent au rang d'adversaires de Dieu, gommant ainsi leur multitude.

PENSER EN TRANSES

Les expériences « hors du corps » et autres voyages « en esprit » (qu'ils soient ou non prétexte à la possession par un autre que soi) peuvent être spontanées (et sauvages ou culturellement encadrées) ou être le fruit d'un apprentissage. Leurs raisons sont diverses : retraite solitaire, jeûne et absorption de plantes psychotropes dans un contexte amazonien ; appel répété, jour après jour, de long mois (jusqu'au découragement), pour faire parler les montagnes andines ; une trop grande tension émotionnelle et/ou un mal-être, qui amènera la personne en Europe à avoir le sentiment d'être « sauvée »... juste après avoir connu un trop-plein, c'est-à-dire une altération de la conscience usuelle, une absence à soi et au monde, qui fait sens (Laplantine, 2010) et qu'il faudra apprendre à gérer. Cet état particulier et transitoire de la conscience – au contraire des expériences psychopathologiques où le prolongement de l'absence fonde l'illusion délirante –, est un seuil à franchir, une phase (au sens étymologique du terme, lequel est dérivé de *φαίνω*, « faire briller, rendre visible ») dans l'expérience, un trouble de la présence qui non seulement appelle une mise en ordre, mais autorise aussi une « auto-différence », propriété caractéristique de la notion d'esprit (Viveiros de Castro, 2009, p. 33), c'est-à-dire de ce qui est à même d'être transformé.

J'entends cette altération de la conscience, qui ébranle les catégories qui ordonnent le monde, même les mieux ancrées, au sens musical du terme : un saut, non pas d'un état de conscience à un autre (puisque seule l'absence en elle-même est un état différent), ni de nature d'ailleurs, mais de degré. Un saut ou un espace entre une subjectivité qui prend appui sur le corps et une autre qui s'éprouve comme telle, un espace entre une présence à soi et au monde et une (même) présence à un autre de soi et à un monde autre. Un tel devenir « ne produit pas [donc] autre chose que lui-même » (Deleuze & Guattari, 1980, p. 291) et de fait, la conscience représentationnelle (ses trois composantes) demeure identique (sauf précisément lors du saut), au contraire de celle dite phénoménale ou pour le moins de l'un des traits la définissant. Si la dimension subjective de l'expérience vécue n'est pas altérée, les aspects qualitatifs, donc la perspective adoptée (propre à chaque famille d'existants) – ce que ça fait d'être un être humain, un esprit ou encore une chauve-souris – est tout autre ; d'où l'idée avancée dans ces lignes d'une perspective de subjectivité autre, comme figure d'un devenir commun. En somme, la métamorphose ne s'exerce pas sur cette « présence à », mais sur le second terme de la relation, à savoir « soi¹⁹ et le monde », de façon synchrone et corrélée, ou pour le dire autrement encore, la personne à l'état de veille et la (même) personne qui voyage « en esprit » « voient ('représentent') le monde *de la même façon* – ce qui change c'est *le monde qu'ils voient* » (Viveiros de Castro, 2009, p. 38). Dans les récits des personnes rencontrées, la veille usuelle et le voyage sont caractérisés par une même clarté, une même capacité de discernement, de réflexion et de mémoire d'autant plus évidente que la personne est familière de cette traversée et de l'expérience corrélative. Dans cette logique, la familiarisation (corporelle, émotionnelle et cognitive) avec l'expérience permettra à la personne non seulement de la susciter sans effort particulier, à partir d'une at-tension, mais

¹⁹ Et non la conscience de soi, laquelle est invariante.

déplacera aussi le seuil de basculement, avant le surgissement de toute étrangeté nouvelle.

Précisément, le sentiment de ne pas avoir prise sur les événements et/ou d'être animé(e) par un autre que soi – l'esprit végétal ou l'alcaloïde psychoactif, le vieux de la montagne ou une agentivité ineffable... cette métaphore (ce qui porte ailleurs) de l'altération de la conscience – conduit la personne à penser l'altérité et ouvre le champ des possibles rituels, thérapeutiques ou sorcellaires, divinatoires et initiatiques. De fait, si les expériences analysées dans ces lignes sont une métamorphose, elles peuvent aussi être saisies comme la rencontre avec un autre de soi (ou du monde, un autre que soi), sublimé et mis en forme, parfois un autre en soi avec lequel la personne ou les participant(e)s au rituel interagissent : un aïeul, grand buveur de plantes psychotropes, dans les pratiques awajun de construction de la personne ; avec un ange de la cordillère andine, cet ancêtre dont le comportement exceptionnel de son vivant favorisa à sa mort sa transformation en éléments du paysage – montagne, lac ou phénomène atmosphérique – ; avec une « onde » ou une « lumière bleutée et malléable » (Jeanne) ou encore une incarnation précédente (Hélène) dans les nouvelles spiritualités européennes, ce bricolage riche de sens qui combinent savoirs supposés anciens (locaux ou exotiques) et ceux de la science moderne.

Ces figures de parenté, qui inscrivent les transes des un(e)s et des autres dans leur culture d'appartenance, sont une façon imaginée par les personnes et les sociétés de dire le corollaire de l'altération, cette présence à un autre de soi et à un monde autre, cette capacité d'occuper un autre point de vue, une question de degré ; celle aussi de se représenter « en première personne », avec cette intuition que les idées naissent quelque part au-dehors de la pensée. Auprès du diable par exemple, comme chez cette femme (dans une version andine du conte « Jean de l'Ours »), qui s'envolent auprès de celui-ci, appelé *supay*, après s'être couverte de plumes rouges et avoir introduit dans sa bouche et son anus des bougies de couleur verte (Robin, 1997), image à n'en pas douter de l'ingestion par voie orale et en lavement d'une décoction végétale psychotrope. Cette « propension à universaliser l'attitude intentionnelle » des chamanismes amérindiens, « à personnifier, prendre le point de vue [...] de celui qui doit être connu [...] pour répondre de façon intelligente à la question du 'pourquoi' » (Viveiros de Castro, 2009, p. 26), n'est pas sans rappeler celle de l'imaginaire européen relatif aux sorcières, connues pour préparer un onguent à base de Solanacées et à l'origine d'un voyage « en esprit »²⁰ ou encore celle de la Grèce ancienne dans la relation de Socrate à son *daïmôn* (de δαίω, « diviser, partager, distribuer (son sort à chacun) ») – devenu démon ou ange gardien, produit bigarré d'un bricolage culturel à mi-chemin entre la tradition judaïque et les concepts helléniques (Yvonne de Sike, com. pers.), puis andins –, dans la relation à cet autre de soi capable d'affecter les affaires humaines.

RÉFÉRENCES

Alvarado, C. S. (1989). Trends in the Study of Out-of-Body Experiences, An Overview of Developments since the Nineteenth Century. *Journal of Scientific Exploration*, 3, 1, 27-42.

²⁰ Pour I. Gareis (1994), les descriptions ci-avant des pratiques andines s'inspirent de la sorcière européenne présente dans le *Malleus Maleficarum* (1487).

- Aubert, L. (2006). Chamanisme, possession et musique, quelques réflexions préliminaires. *Cahiers d'ethnomusicologie*, 19, [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/68].
- Bastide, R. (1972). *Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Flammarion.
- Baud, S. (2010). Légitimation d'un rituel chamanique andin par un récit historique (Cuzco, Pérou). *Ethnographiques.org*, 21 [en ligne, <http://www.ethnographiques.org/2010/Baud>].
- Baud, S. (2011a). *Faire parler les montagnes, Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*. Paris, Armand Colin.
- Baud, S. (2011b). Du cadavre à la plante psychotrope, Analyse de deux modes d'acquisition d'une « vision-pouvoir » au sein de la société awajun. *Frontières*, 23, 2, 33-37.
- Baud, S. (2012). Ayahuasca, entre visions et effroi. In P. Lieutaghi & D. Musset (éds.), *Les plantes et l'effroi* (pp. 91-104). Forcalquier, Musée de Salagon/C'est-à-dire éditions.
- Baud, S. (2016a). *Anthropologies du corps en transes*. Paris, Connaissances et Savoirs.
- Baud, S. (2016b). Réappropriations mutuelles, *Ayahuasca* et néochamanisme péruvien internationalisé. *Drogues, santé et société*, En primeur [en ligne, <http://drogues-sante-societe.ca/category/en-primeur>].
- Baud, S. (2016c). La *limpieza* par le feu, Analyse d'un rituel bricolé (Cuzco, Pérou). *L'Autre, Cliniques, cultures et sociétés*, 17, 3, 330-339.
- Birmes, P. et al. (2009). La conscience modifiée par le traumatisme psychique : la dissociation péritraumatique. In S. Baud & N. Midol (éds.), *La conscience dans tous ses états, Approches anthropologiques et psychiatriques : cultures et thérapies* (pp. 127-136). Paris, Elsevier Masson.
- Bitbol, M. (2014). *La conscience a-t-elle une origine ?* Paris, Flammarion.
- Block, N. (1995). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 2, 227-287.
- Block, N. (2005). Two neural correlates of consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 9, 2, 46-52.
- Blackmore, S. (1984). A psychological theory of the out-of-body experience. *Journal of Parapsychology*, 48, 201-218.
- Blackmore, S. (1987). The Elusive Open Mind, Ten Years of Negative Research in Parapsychology. *The Skeptical Inquirer*, 11, 244-255.
- Blanke, O. et al. (2004). Out-of-body experience and autoscopia of neurological origin. *Brain*, 127, 243-258.
- Caceres Olazo, M. (1970). Apuntes sobre el mundo sobrenatural de Llaviri. *Allpanchis Phuturinga*, II, 19-33.
- Cheyne, J. A. et al. (1999). Hypnagogic and Hypnopompic Hallucinations during Sleep, Paralysis, Neurological and Cultural Construction of the Night-Mare. *Consciousness & Cognition*, 8, 319-337.
- Collot, E. & Hell, B. (2011). *Soigner les âmes, L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique*. Paris, Dunod.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit.
- De Ridder, D. et al. (2007). Visualizing Out-of-Body Experience in the Brain. *New England Journal of Medicine*, 357, 18, 1829-1833.
- Descola, P. (1993). *Les lances du crépuscule, Relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris, Plon.
- Dilgo Khyentse (1991). *Au seuil de l'éveil*. Plazac, Padmakara.
- Duc, L. (2016). Quand le terrain débarque chez l'ethnologue. Un grand frère initié et un mari « en transe ». In S. Baud (éd.), *Anthropologies du corps en transes* (pp. 217-246). Paris, Connaissances et Savoirs.
- Gareis, I. (1994). „Hexen“ und „Hexer“ im alten Peru: Trugbild und Wirklichkeit in den historischen Quellen. *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, 4, 265-291.

- Girault, L. (1984). *Kallawaya, Guérisseurs itinérants des Andes*. Paris, ORSTOM.
- González Holguín, D. [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima, U.N.M.S.M, 1989.
- Grof, S. (2009). *L'ultime voyage, La conscience et le mystère de la mort*. Paris, Guy Trédaniel éditeur.
- Hallowell, I. A. (2010). Ojibwa ontology, behavior, and world view. In J. Brown & S. Elaine Gray (éds.), *Contributions to Ojibwe Studies, Essays, 1934-1972* (pp. 357-390). Lincoln, University of Nebraska Press.
- Hamayon, R. (1995). Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme. *Études mongoles et sibériennes*, 26, 155-190.
- Hamayon, R. (2003). Faire des bonds fait-il l'âme ? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste. *Ethnologues*, 25, 1, 29-53.
- Hamayon, R. (2006). L'idée de « contact direct avec des esprits » et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes. *Afrique & histoire*, 6, 2, 13-39.
- Hulin, M. (2008). *La mystique sauvage*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige.
- Jourdain, S. & Farcet, G. (1992). *L'irrévérence de l'éveil*. Gordes, Les éditions du Relié.
- Lapassade, G. (2006). Approche anthropologique de la dissociation et de ses dispositifs inducteurs. In P. Boumard et al. (éds.), *Le mythe de l'identité, Apologie de la dissociation* (pp. 77-121). Paris, Economica/Anthropos.
- Laplantine, F. (1977). *Les trois voix de l'imaginaire*. Paris, Téraèdre.
- Laplantine, F. (2010). *Je, nous et les autres*. Paris, Le Pommier.
- Lemaire, C. (1999). Rêves éveillés. Paris, Institut Synthélabo.
- Le Maléfan, P. (2005). La « sortie hors du corps » est-elle pensable, par nos modèles cliniques et psychopathologiques ? Essai de clinique d'une marge, À propos d'un cas. *L'évolution psychiatrique*, 70, 513-524.
- Lenaerts, M. (2006). Substances, relationships and the omnipresence of the body: an overview of Ashéninka ethnomedicine (Western Amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2, 49 [en ligne, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1654146>].
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- Levitan, L. & La Berge, S. (1991). Other Worlds: Out-Of-Body, Experiences and Lucid Dreams. *Nightlight*, 3, 2-3 [en ligne, www.lucidity.com/NL32.OBEandLD.html].
- Luhrmann, T.M. (2011). Hallucinations and Sensory Overrides. *Annual Review of Anthropology*, 40, 71-85.
- Luhrmann, T.M. et al. (2010). The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity. *American Anthropologist*, 112, 1, 66-78.
- Mancini, S. & Méheust, B. (2002). La réponse des « métapsychistes ». *L'Homme*, 161, 225-238.
- Midol, N. (2010). *Écologie des transes*. Paris, Téraèdre.
- Nachez, M. (2000). *Les états non ordinaires de conscience, Essai d'anthropologie expérimentale*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Pébrier, S. (2012). Écoute et ravissement dans quelques scènes d'opéra baroque. In M. Massin (éd.), *Transe, Ravissement, Extase* (pp. 47-53). Cahiers d'Ambronay, 3.
- Perrin, M. (1995). *Le chamanisme*. Paris, Presses universitaires de France.
- Phuturi Suni, C. (1997). *Tanteo puntun chaykuna valen, "Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio..."*. Lima, Chirapaq, Centro de Culturas Indias. Propos recueillis par Dario Espinoza.
- Quadens, O. (1990). *L'architecture du rêve, Du cerveau à la culture*. Louvain, Peeters.
- Renard Casevitz, F.-M. (1982). Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga. *Amerindia*, 7, 145-176.
- Robin, V. (1997). El cura y sus hijos osos o el recorrido civilizador de los hijos de un cura y una osa. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 26, 3, 369-420.

- Rouget, G. (1990). *La musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Tel-Gallimard.
- Rouget, G. (2006). Transe : théâtre, émotion, neurosciences, À propos des Feux de la Déesse. *Cahiers d'ethnomusicologie*, 19 [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/118].
- Sacks, O. (2014). *L'odeur du si bémol, L'univers des hallucinations*. Paris, Seuil.
- Sergent, C., Baillet, S. & Dehaene S. (2005). Timing of the brain events underlying access to consciousness during the attentional blink. *Nature Neuroscience*, 8, 1391-1400.
- Steward, J. H. & Métraux, A. (1946). Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña. *Handbook of South American Indians*, 3, 535-656.
- Tart, C. T. (1968). Psychophysiological Study of Out-of-the-Body Experiences in a Selected Subject. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 62, 1, 3-27.
- Tart, C. T. (1998). Six Studies of Out-of-Body. *Journal of Near-Death Studies*, 17, 2, 73-99.
- Taylor, A.-C. (1997). L'oubli des morts et la mémoire des meurtres, Expériences de l'histoire chez les Jivaro. *Terrain*, 29, 83-96.
- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima-Cuzco, Institut Français d'Études Andines/Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de Las Casas ».
- Twemlow, S.W. et al. (1982). The Out-of-Body Experience, A Phenomenological Typology Based on Questionnaire Responses. *American Journal of Psychiatry*, 139, 450-455.
- Valla, J.-P. (1992). *Les états étranges de la conscience*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, E. (2007). La Forêt de Miroirs, Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens. In F. Laugrand & J. Oosten (éds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris, Presses Universitaires de France.