

Chapitre 23

Sans esprit, pas de transe

Sébastien Baud

Il n’y a pas de transe sans esprit. Il n’y a pas de transe sans présence soudaine et intensive ; de celle qui déborde le regard ; de celle qu’on envisage... comme « en soi », à ne pouvoir « faire passer » (Mancini, 2012). La transe est saisissement, avant de pouvoir saisir le monde, ce qui n’est pas sans effroi pour la personne qui n’y est pas préparée. La maîtrise, non seulement de sa frayeur, mais aussi de son intention – de ce que j’appelle dans ces lignes un « état de corps », une discipline donc – est dès lors une condition pour ne pas « se faire retourner », comme elle l’est de la « possession rituelle » ou du « voyage en esprit », ces inscriptions de la transe dans des représentations et pratiques culturelles. Pour la personne en transe, il n’y a alors que deux possibilités : défaire ce devenir autre (et accessoirement se faire extraire cet « autre en soi ») pour retrouver son humanité pleine et entière, ou en maîtriser l’intentionnalité et la retourner à son bénéfique en devenant « un peu chamane ». Dans ce court essai, j’interroge les transes et ce qui s’y joue au travers des mots qui les disent dans les chamanismes, entendus au sens lâche et diffus du terme, pour en proposer une définition toute personnelle.

DIRE LA TRANSE

À l’époque médiévale, la transe – du latin *transĕo*, « passer, traverser, aller au-delà, se transformer » – est un passage : la traversée de la mer ou l’agonie, le fait de passer de vie à trépas, d’où un état de grande anxiété, voire d’exaltation. Être en transe, c’était être bouleversé, paralysé par la peur ou transporté de joie. Communément, les transes sont des expériences diverses, caractérisées par leur soudaineté, leur impensé et la disproportion existant entre leur intensité et le signal qui les déclenche – dispositifs rituels, mouvements corporels, détresse émotionnelle ou interpellation sociale. Quelque peu différente, l’extase – du grec *εκστασις*,

« égarement de l'esprit » ; εξίστημι « déplacer, troubler, s'éloigner, être ou mettre hors de soi »¹ – tient du ravissement, une notion complexe, écrit Marianne Massin (2012), évoquant à la fois une intensité émotionnelle, celle d'un bonheur rare, et la violence déconcertante d'un rapt. Elle est ce sentiment d'être hors de soi, associé avec une intense, et peut-être paradoxale, impression de présence à soi et au monde.

Le grec connaissait également d'autres termes. Si Sémélé est en extase (*ekstasi*) et se consume à l'apparition de Zeus, Europe est ravie (*arpaso*) par cette même divinité, transformée en taureau, alors que les bacchantes sont inspirées (ou possédées, ε'νθουσιασμός ; dérivé de ε'νθεος, « dieu (en-de) dans ») par Dionysos et la pythie par Apollon. Ce dernier terme est encore utilisé au XVIII^e siècle dans une même acception pour décrire l'expérience des chamanes huron-wendat (Canada) par les missionnaires européens. L'« esprit étranger [...] les fait entrer dans l'enthousiasme, et dans tous les mouvements convulsifs de la Sibylle ; il leur parle au fond de la poitrine [...]. Dans cet état d'enthousiasme, leur esprit paraît absorbé dans celui qui les possède ; ils ne sont plus à eux-mêmes [...]. C'est pendant qu'ils font ces merveilles, qu'ils voient les choses au-dedans d'eux-mêmes, ou qu'elles leur sont représentées en dehors d'une infinité de manières différentes » (Lafitau, 1724).

La perception de ces différentes dynamiques n'est par ailleurs pas sans jugement, puisque l'extase, singulière, est dite religieuse ou mystique, tandis que les transes, plurielles, renvoient à la mania dionysiaque, aux diableries et à la pathologie (Baud, 2020). L'opposition, comme la perception de ce qui se joue dans l'objet analysé, se retrouvent dans la littérature portant sur les danses modernes, leurs expressions corporelles et leurs imaginaires. Celles des raveurs, adeptes de ces danses sauvages, exutoires, festives et rituelles, propres à nos sociétés postindustrielles, sont des transes, tandis que les créations chorégraphiques contemporaines et leur interprétation sont pensées comme la possibilité d'un geste ou d'une expérience extatique ; des « poétiques de l'extase » (Launay, 1996). Se laisser aller à l'animalité, au sauvage, aux esprits, au collectif, à la transe, trancherait radicalement avec l'idée de se soumettre à une discipline intérieure (pour ne pas être saisi, mais saisir un en-dehors).

SAISISSEMENT

Assis tout le jour, écrit Laurence Delaby (1976) à propos du chamane évenk en devenir (langue toungouse, famille linguistique altaïque, Sibérie orientale), il se balance en chantonnant les paroles que l'esprit lui « murmure » ou « chante » dans les oreilles. « Parfois c'est la nuit qu'il répète les paroles des esprits en s'accompagnant du tambour. [...] Ou bien il s'enfonce dans

1. Voire aussi *ek-istanai*, « je sors de moi-même, de mon état habituel et ordinaire pour m'interroger profondément » (de la racine *-sta* : « être debout »).

la taïga, seul, et en revient au bout de plusieurs jours échevelé, sale amaigri, imitant parfois à la perfection la démarche de l'esprit qui s'est incarné en lui : glouton, cervidé, loup. » Ou bien encore il est « pris d'une brusque terreur [et] s'évanouit ». C'est alors que l'esprit-maître des rochers (*kadar burxan*) le pénètre et le saisit. Semblablement, les *yaariyoma*, esprits yanomami des eaux, aiment-elles s'emparer de l'image des jeunes gens dont la pensée est fixée sur le gibier pour les faire devenir esprit. « Une fois pris de cette façon, les jeunes gens entrent en état de spectre. Ils se mettent courir dans la forêt et ne cessent de crier avec exaltation : Aë ! Aë ! Aë ! » (Kopenawa et Albert, 2010).

Cette « présence d'esprit » – cette idée d'une « force vitale animatrice » (Baud, 2011) –, je l'appelle une « intensité », puisqu'elle est à la fois l'insensible et ce qui ne peut être senti (Deleuze, 1968), invisibilité et condition du visible (à l'instar de la lumière) ; pour en souligner les deux modes perceptifs et imbriqués de toute expérience de transe, sensible et visionnaire. Cette intensité est à la fois ce qui est perçu et ce qui emporte le monde dans le regard ; l'initiatrice et l'incorporée. Cette intensité, je la pense en termes relationnels, paradoxalement « aimante » et se produisant sur un mode « effractif », violente et effrayante donc, composé d'affects et de percepts, lorsqu'elle pénètre la personne. La rencontre avec ceux qui « posent d'abord affectueusement leur regard sur toi » (Kopenawa et Albert, 2010), avec « ceux qui viennent me voir » (Arias, 2018), brouille ainsi les frontières entre un en-dedans – qui n'est pas le corps, mais dont le corps témoigne) – et un en-dehors – qui n'est pas l'extériorité, mais qui constitue le dedans (Laplantine, 2010) –, pour asseoir une pluralité subjective, et énonciatrice dans le rituel collectif, d'autant plus intense qu'elle est brève.

Les esprits, pour Silvia Mancini (2012) – que les êtres humains fabriquent, assoient, incorporent, et qui les saisissent et leur échappent pourtant (Latour, 1991) –, sont des contraintes à agir. Ils sont moins envisagés pour ce qu'ils sont (des signifiants) que ce qu'ils font (des « faitiches » ; Latour, *op. cit.*). Leur nature est de faire faire. Et celle du rituel est de contraindre à se représenter l'altérité et à envisager le fonctionnement affectif d'autrui ; de rendre présent à la conscience des participants ce qui est effectivement présent et habituellement caché ; de faire advenir quelque chose sur quoi les personnes puissent agir. Tel un théâtre de miroirs, intensités et intelligences s'y réfractent les unes dans les autres, ce qui a pour effet d'élargir considérablement l'efficace véhiculé par chaque esprit convoqué. En multipliant ainsi les figures d'empiètement entre le corps et le monde, les trances autorisent l'irruption dans un réel, à des fins réparatrices, exutoires ou cognitives, c'est-à-dire pourvoyeuses de possibilités ou de capacités nouvelles, d'intentionnalités que les êtres humains situent dans ce qu'ils ne maîtrisent pas toujours, dans des situations d'impasse ou d'angoisse paralysante, dans des identités incertaines ou encore au cœur même de la matière, là où se rejoignent non seulement toutes les formes de vie, mais aussi le minéral, l'eau, le vent, le feu ou les étoiles (Glowczewski, 2016).

Le corps en transe, « chargé d'intensités », y est un seuil à franchir (entre un en-dedans et un en-dehors), et la transe un déplacement dans un « espace » ouvert d'une commune présence. Cette « présence d'esprit » est puissance de mettre en transe. Sans esprit donc, il n'y a pas de transe. Sans maîtrise de ce dépaysement radical et effrayant, qui amène la personne à avoir le sentiment d'être sauvée, soutenue alors qu'elle s'approche dangereusement du fond de l'abîme (Hulin, 2008), la transe ne s'ouvre pas sur une métamorphose. Le pratiquant expérimenté, écrit Martin Fortier (2018), entretient de fait à force d'entraînement « des contenus de plus en plus riches sensoriellement (c'est-à-dire dotés d'une texture de plus en plus précise et tangible) ». Sa maîtrise de l'expérience psychotrope, de ce qui s'y joue en termes de frayeur¹ ou de visions (claires et intenses), tend ainsi « à transformer en expérience fluente et anticipée ce qui n'est chez le débutant que disfluece imprédictible ». Si la rencontre inscrit le futur chamane dans la catégorie des possédés (*karikačem*, de *keiket*, « errer », « tourner »), précise Laurence Delaby (*op. cit.*) à propos du chamane *évenk*, « il la dépasse en devenant maître (*nymgandem*) de l'esprit qui le tourmente. Un chamane ne se laisse pas envahir à l'improviste par n'importe quel esprit ».

Toute mise en transe procède de fait d'un « état de corps² », sensible et stable, reconnaissable donc, tout autant qu'elle appelle une mise en ordre. Toute transe est, dans la rencontre avec l'intensité qui la produit, une incorporation (de celle-ci ou de ce qui la définit : cette puissance de mettre en transe) et un devenir autre en soi.

FAIRE PARLER LES MONTAGNES

Chaque jour ou presque, dans le Cuzco (Pérou), le chamane, *l'altomesayuyq*, littéralement « celui qui possède la table rituelle d'en haut », convoque *apu* et *pachamama*, esprits des montagnes (*urqu* en langue quechua) et des espaces domestiques ou places habitées – *llaqta* (Baud, 2011). Dans la pensée andine, ces corps-montagne et corps-place ordonnent (*kama-chi* ; de l'ancien radical *kama-*, « animer »), au sens de « mettre en ordre », d'« agencer », individuel et collectif, humains et non-humains. Chaque jour ou presque donc, le chamane est assis sur un tabouret, à côté de deux tables, recouvertes chacune d'un tissu rituel (*unkhuña*), elles-mêmes disposées devant l'un des murs de la salle. Les participants au rituel sont assis en face, sur des bancs. La salle est plongée dans l'obscurité (*tuta*, « nuit »), dans laquelle toutes les formes perdent leurs contours et se confondent. *L'altomesayuyq* s'installe dans un

1. Consécutive d'une intention étrangère et sidérante venant transformer celui qui est surpris (Deshayes, 2013), une situation d'impasse ou d'angoisse paralysante. En termes de sensibilité à ce que François Laplantine (2010) appelle un en-dehors.

2. Un état du corps physique bien sûr, mais aussi du corps pensé comme système singulier d'affects existant dans la relation à soi et au monde.

« état de corps » – une quiétude (*qasi* ; à rapprocher de *qasa*, « gel ») – et appelle : deux courtes invocations, l’une à l’*apu* Salkantay, roi des *mesas* et du sauvage (*salka*), l’autre à la Pachamama, ponctuées chacune d’un sifflement.

D’en deçà du sol en terre ou du mur en pisé, des battements d’ailes s’entendent et « traversent », faisant du sol ou du mur, perçus comme constitués d’ondes croissantes et décroissantes d’intensité par la personne en transe, un espace de transition (*alqa*)¹. *Apu* et *pachamama* se présentent l’un(e) après l’autre. Ils volent, se posent sur une des tables et disent leur nom. Dans le contexte rituel de la *mesa*, le chamane est celui qui permet à ceux qu’on appelle au Cuzco les « Anges de la cordillère » – à ces existants à la lumière aveuglante (*illa*), laquelle caractérisent la notion d’esprit dans l’épistémologie chamanique, des intensités donc – d’être présents parmi les êtres humains sans les stupéfier ou induire une transe sauvage. Réciproquement, que font *apu* et *pachamama* sinon d’« utiliser comme intermédiaire » le corps du chamane « aimé » (*munasqa*), c’est-à-dire de se définir comme intensités intentionnelles et de manière coïncidente d’« ordonner » (*kamachi-*), au sens ici d’« autoriser » le rituel par leur présence ?

Cette présence d’esprit « met correctement en transe » (Rouget, 1990) celui qui est *munayniyuq* (volontaire ; littéralement « qui a beaucoup de cœur »), a été choisi (*akllasqa*) en conséquence et s’y est préparé. Le devenir chamane est précisément donné dans les Andes par deux récits. L’un est un bain nocturne (*qarpachikuy*) dans les eaux glacées d’un lac de montagne, au plus près des glaciers (*rit’i*), dont l’éclat (*illampu*) sous les rayons du soleil est cette lumière illuminatrice ou aveuglante (*illa*). L’autre est le contact de la foudre (*qhaqya*)², trois fois successivement. La première fois, la foudre morcelle le corps et arrache la tête, expérience d’un voyage en esprit au cours duquel la personne est introduite dans le sein (*ukhupi*) d’une montagne et est remplie de gloire (au sens chrétien du terme) ou de chance (*sami*), c’est-à-dire d’une « vitalité animatrice » (*kama*). À la deuxième, les membres sont réunis. À la troisième, la personne revient à elle. À présent, elle sait (*yachaq*) et elle est à même de faire parler les montagnes (*rimachi-* ; Baud, 2011).

Dans les faits, le candidat chamane se soumet à un long apprentissage. Le point culminant en est l’incorporation d’un esprit, au cours de la *mesa* d’un *altomesayuyq* en exercice, alors appelé *qarpaq* (littéralement « celui qui irrigue », fait passer cet esprit de l’espace sauvage au corps humain). Il revient ensuite au prétendant à la fonction d’appeler, chaque jour ou presque, seul dans la salle, jusqu’à la rencontre qui le mettra en transe et lui permettra, à condition de

1. Le concept andin d’*alqa* (littéralement « interrompre, entrecouper ») exprime la discontinuité et la transition, la robe du lama de deux couleurs ou la présence simultanée de l’ombre et de la lumière par exemple. Au niveau du relief, *alqa* désigne un accident dans le paysage, choisi par la personne pour passer l’offrande. Il est ce point où une chose cesse d’être ce qu’elle est pour devenir autre (Baud, 2011).

2. La divinité inca de la foudre et du tonnerre était appelée Illapa.

maîtriser sa frayeur, de devenir autre (Baud, 2017). L'expérience n'est pas immédiate ou, pour le dire autrement, la présence de l'existant non humain ainsi convoqué est d'abord 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, pas toujours compréhensible. À mesure que la personne appelle et maîtrise son intention de « faire chamane », la présence est plus assurée, davantage marquée. La voix est plus ample, le bruit des ailes sur le sol ou le mur, comme celui des pas sur la table ou le vent soulevé sont plus forts. Il y a ouverture du canal (*yarqha*, littéralement « canal d'irrigation »).

« CEUX QUI VIENNENT ME VOIR »

Dans la société *matsigenka* (fam. ling. *arawak*, Urubamba, Pérou), le chamane est appelé *seripegari*, « celui qu'intoxique (-pig) ou transforme (-peg) le tabac », à condition qu'il y ait rencontre « avec une entité anormalement lumineuse, par laquelle le spécialiste devient “quelque part” invisible ». À condition aussi, écrit Esteban Arias dans ce même texte (2018), de maîtriser les lignes ondulantes et sonores qui bâtissent le corps de l'esprit-éclair Marenantsi, que seul le chamane, l'initié, peut voir sans « se faire retourner ». Cette transformation est dite *iragaveane* (de *gav-*, « maîtriser »), un terme qui évoque aussi bien les notions de maîtrise et d'interperceptibilité entre êtres humains et intensités non humaines, qu'une identité partagée avec les esprits. Maîtriser cet « état de corps » qu'est l'ivresse psychotrope, c'est dans la pensée *matsigenka* apprendre à percevoir aussi bien qu'à être perçu par les existants non humains. Cette transformation en *saankarite* ou existants à la « lumière aveuglante » – aussi appelés « ceux qui viennent me voir » (*noneetsaane*) –, en scintillant d'abord, puis en devenant transparent, fait du chamane, un *gavagetacharira*, « celui qui change véritablement de place »¹. C'est dans la mesure, écrit Pierre Déléage (2009) à propos des *Sharanahua* (fam. ling. *pano*, Purus, Pérou), où le chanteur, dont le corps est devenu *pau*, « intoxiqué » et « puissant », devient lui-même un maître ou *ifo* – celui qui maîtrise les devenirs, a le pouvoir de savoir les faire et les défaire : le chamane ou l'esprit (*yoshi*) – « qu'il peut percevoir ce que perçoivent les maîtres et chanter ce que chantent les maîtres [...] ». C'est dans la mesure où le *yoshi* devient une “place énonciative” ou encore un “point de vue” qu'il devient possible de

1. Semblablement dans la pensée *desana* (fam. ling. *tucano*, Vaupès, Colombie), la transe, celle du chamane, est donnée par l'expression *ye'e maxsa uári*, littéralement « payé-gens-passer d'un endroit à l'autre » (Reichel-Dolmatoff, 1973). Le mot *ye'e* signifie aussi bien le chamane (« payé » en espagnol local) et le jaguar en lequel il se transforme, ivre d'images (*gahpí gohóri*, *gaxpí* notant l'effet du psychotrope et l'idée de déplacement, de *gohsisé*, « reflet », celle de la lumière à la surface de l'eau) d'*oco-yajé* (*oko*, « eau » ; *Diplopterys cabrerana*), à en suffoquer (*miríri* ; littéralement « plonger, aller sous l'eau »).

le voir ». Ce qui change dans ces en-cours d'une métamorphose, jamais complète¹, sauf le temps d'obtenir satisfaction par un acte de guérison ou de rééquilibrage du monde (Deshayes, 2013), c'est le monde que la personne voit et non la façon dont elle voit le monde.

L'idée d'un devenir relationnel et réciproque, au sens de deux devenirs agissant l'un sur l'autre, présente dans ces « voyages en esprit » l'est semblablement dans la « possession rituelle ». Dans la société *awajun* (fam. ling. *jivaro*, Haut Marañón, Pérou), il n'y a ainsi pas effacement de la personne sociale derrière l'esprit « représenté », comme cela est communément écrit dès lors qu'il y a transe de possession, mais pluralité énonciatrice. Celle-ci est dite en *awajun pasuk* ; un même terme désignant l'existant non humain, la capacité de voir au-delà de la transparence du monde et la fonction sociale. Assise sur un petit banc, la personne inhale en grande quantité par une narine, puis par l'autre le jus extrait de feuilles fraîches de tabac jusqu'à l'ivresse et un état de concentration (*anentaimtut*) dans celle-ci. Dans cet « état de corps », elle pousse de profonds soupirs et disparaît aux yeux des participants au rituel, puisqu'elle se transforme (*yapajit*) en *pasuk*. Dans cet invisible (*nayaim*, littéralement « espace ») dans lequel la personne ivre du tabac inhalé s'est envolée, simultanément, et non successivement, la personne et l'esprit sont *pasuk* et « ils chantent ». « Ils éclairent et regardent. » Puis ils énoncent : « Ton fils a telle maladie. Donne-lui telle plante ! » « Untel va arriver dans ta maison. Prépare la bière ! » Ainsi pendant une ou deux heures, puis le *pasuk*, l'intensité intentionnelle, définie extensivement comme corps en transe, s'en va.

Dans les sociétés pour lesquelles le corps n'est pas une entité stable, ni une réalité très sûre au regard de l'observateur (d'où leur intérêt pour les récits qui parlent de métamorphoses et d'identités incertaines, ou pour les plumes, dents et autres ornements qui transforment les corps et disent les intentions), la notion d'« esprit » a pour propriété caractéristique une auto-différence, au sens que lui donne Maurice Merleau-Ponty : cette capacité intrinsèque à être autre chose, le passage de l'un à l'autre n'étant « jamais chose faite ». Si les esprits sont ce qui est à même d'être transformé, leur « présence » (donnée le plus souvent comme une descente) est ce qui est à même de transformer. Après avoir bu le *datem* (*Banisteriopsis caapi*), raconte ainsi un vieil *iwishin*, littéralement « celui qui chante sur un liquide », « la terre ondule (*tsukatut*) comme l'océan. Elle est comme parcourue d'une vague (dans l'intensité de la présence ; c'est moi qui précise). Tu comprends alors que l'ivresse s'empare de toi, cette ivresse produite par le murmure (ou le chant, mot employé dans un autre échange) du *datem* (de la personne ou intensité végétale) tandis qu'elle se tient invisible dans ton dos... *datema aentsi ukunum chichau... tii tii... tiiii tiiiiii...* Parfois l'ivresse s'empare si vite de toi que tu voles déjà dans l'espace alors que tu es encore assis... » Pour la personne correctement

1. Des devenirs réversibles donc, au contraire des expériences psychopathologiques où le prolongement de l'absence fonde l'illusion délirante ; la personne n'est chamane, ou jaguar, ou *saankarite*, ou *ifo*, ou *pasuk*, que le temps de la transe.

mise en transe, à partir donc d'un « état de corps » approprié à cette « présence d'esprit », se déploie alors et de manière coïncidente, et un devenir autre, et un déplacement (donné le plus souvent comme une ascension spatiale), comme figures d'un devenir commun. La personne en transe est elle-même, mais aussi son (ou ses) esprit(s) (auxiliaires).

CONCLUSION

Dans les sociétés à chamanes, dans celles aussi où tout un chacun peut être « un peu chamane », il n'y a pas de transe sans esprit ; terme dont la polysémie dit un en-dehors comme un en-dedans (à l'activité cérébrale). Sans ceux qui « posent d'abord affectueusement leur regard sur toi », sans « ceux qui viennent me voir », comme s'ils étaient dérobés à la transparence du monde ou « à l'ondulation de la lumière à la surface de l'eau », il n'y a pas de « poétique de l'extase ». En d'autres termes, la transe est cette puissance d'être affecté par les rencontres ou les agencements d'intensités auxquels les corps sont exposés. Elle est un saisissement, à la fois être saisi et saisir dans un même mouvement, à la fois un devenir autre et un déplacement dans un ailleurs, ce qui est communément appelé « l'invisible », ce qui ne paraît pas dans la lumière. Elle est un devenir, qui dans un même mouvement là aussi prend naissance, et dans une « présence d'esprit », une intensité (ou puissance de mettre en transe) ; et dans un « état de corps » maîtrisé, tout à la fois discipline de la frayer (qui émane de la rencontre) et maîtrise de son intention (de « faire chamane »). Elle est incorporation d'un en-dehors, et si la transe compose ainsi avec l'altérité, c'est bien à condition pour la personne de s'emparer de cette intensité qui se déploie alors et emporte le monde.