

INTRODUCTION

De l'abîme au corps en transes

Sébastien BAUD

Ethnologue, Université de Neuchâtel & IFEA, Lima, Pérou

Brutes, sauvages, maîtrisées, socialisées, ritualisées, symboliques, esthétiques... corporelles aussi, émotionnelles, intimes, psycho... pathologiques, les transes touchent à tout, avec pour finalité, sans être la règle, de dénouer, de délier un corps singulier, un collectif aussi, « lui rendre sa fluidité » (Hell 2006). À ce titre, les pratiques qui les mettent en scène « peuvent être regardées comme de véritables rituels de décrispation. La plus grande attention y est accordée au corps parlant » (*ibid.*) de celle ou celui qui les expérimente, comme des témoins – participant-e-s à ce qui se joue, il va sans dire. Cela peut être la question de l'alliance avec un ou des non humains, à l'origine, sans être constant, des premières expériences réfractaires aux traitements « ordinaires ». Cette « transe sauvage », ce « modèle d'inconduite » est déjà un rôle, une invitation sociale et une inscription dans des représentations partagées. Ce cri – cette crise, trop vite qualifiée d'hystérique, à force d'évacuer sa polysémie et sa complexité sociale... Ce cri donc, de détresse face à l'épreuve et l'infortune, sons inarticulés souvent interprétés culturellement comme la langue de ces non humains, appelle une « récupération des symptômes » (Juillerat 1975). Il demande un processus de domestication progressive de l'altérité, une mise en ordre

du « sacré » – ce qui précisément « se situe en dehors du système de classification » (Keck 2004 : 50). Il appelle une transe aboutie et ritualisée dans le dessein de préserver et de rétablir l'équilibre fragile des relations que les êtres humains, individuellement et collectivement, entretiennent avec leurs environnements humains et non-humains, visibles et invisibles.

Dans cette logique, les chamanes araucan provoquaient chez les témoins de leurs conduites ce qu'Alfred Métraux (1967) appelle des « hallucinations collectives », comme courir sans toucher le sol, danser pieds nus sur le feu, avaler des tisons brûlants, s'arracher le nez et les yeux, etc. S'agit-il d'un passé révolu ? Aujourd'hui encore dans les Andes, la nuit, le *paqu* d'une communauté paysanne de l'Apurimac appelle les étoiles à « danser » devant les yeux des participant-e-s au rituel (Baud 2011a). En jouant avec ce qui l'entoure, en façonnant le « réel » de sa patientèle et du public, l'officiant-e a recours à des artifices, lesquels s'expliquent d'abord, écrit Philippe Descola (1993 : 365), « par un 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 ». Les bribes d'informations que les sens arrachent à la matière sont ainsi sélectionnées, modelées, agencées par l'esprit des participant-e-s, tout autant qu'elles sont retouchées par leur imaginaire (Motte-Florac 1998). Cela dit, si Claude Lévi-Strauss (1974 : 207) a pu écrire que le chamane dans sa pratique « ne se contente pas de reproduire ou de mimer certains événements (de sa crise initiale), (mais qu')il les revit effectivement dans toute leur vivacité, leur originalité et leur violence », l'observation réitérée de séances chamaniques chez les Indiens Teko de Guyane par Éric Navet ne lui permet pas d'affirmer, comme il l'écrit dans le texte qu'il nous propose ici :

L'existence d'une transe chez le *padze*, ainsi qu'on désigne le chamane dans cette culture. Celui-ci, assis à côté du hamac où repose son malade (dans une séance de guérison), agite la *malaka*, le hochet rituel, en psalmodiant des heures durant, toujours la nuit. Il bouge à peine et n'interrompt son monologue vocal que pour boire les Calebasses de *cachiri* (bière de manioc) qu'on lui tend.

Et de préciser :

Peut-on même parler d'une « transe intérieure », si rien ne transparait d'une possible agitation intérieure ? Rien de moins spectaculaire en tout cas que le chamanisme teko.

Nous pouvons dès lors nous interroger : qui « hallucine » ? Qui modifie son rapport au « réel » ? La ou le chamane censé être en transe, « ce médecin-hypnotiseur » notait Geza Roheim (1986) qui « trouble » l'être au monde de celles et ceux qu'elle ou il invite à ses séances de divination, de guérison ou à toute autre visée... ou ces derniers, participant-e-s au rituel ? En d'autres termes, que sont les trances ?

Dans les Andes

Presque chaque soir, dans les Andes cuzquéniennes (Pérou), une *altomesayuy* convoque ses esprits auxiliaires au cours d'un rituel auquel prennent part quelques habitué-e-s et patient-e-s (Baud 2011a). Ces doubles immatériels de la terre et des montagnes de la cordillère andine, appelés *pachamama* et *apu*, entrent dans la pièce, plongée dans une obscurité complète, par quelques battements d'ailes tels des oiseaux. L'un après l'autre, emportés par leur élan, ils traversent mur ou sol et se posent sur la table. Ils font deux ou trois pas à la recherche de leur équilibre et se présentent. Le dernier arrivé interroge : pourquoi ont-ils été appelés. C'est le rituel de la *mesa* qui voit, selon une perspective différente, une femme ou un homme « s'envoler » pour se poser sur une table et s'entretenir, sous une identité autre que celle de la personne sociale, avec les participant-e-s. Les personnes racontent percevoir le vent ou 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 » (*ibid.*).

Quant à l'expérience éprouvée par l'*altomesayuy*, après qu'elle se soit isolée « dans un endroit calme », un aperçu nous en est donné par les propos de deux apprenti-e-s. Le premier est un jeune métis :

Un soir, après avoir appelé, tout s'est mis à trembler. D'abord les murs puis le plafond et le sol, comme s'il y avait un

tremblement de terre ! Sur ma gauche, en haut, un bruit s'est fait entendre et mon corps s'est soulevé...

La seconde, parlant quechua, 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 de cette expérience, que j'ai choisi de qualifier de « transe », la réalité de l'*apu* n'est pas immédiate. Sa présence les premières fois est brève et discrète, car 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'*altomesayuq* 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, est plus fort, le vent soulevé plus violent. Il y a familiarisation réciproque, transposition extatique d'une relation ordinaire entre êtres humains et puissances aléatoires que sont *pachamama* et *apu*. Autrement dit, les trances s'apprennent et ne sont pas les mêmes selon l'implication de la personne : candidat-e à la fonction chamanique ou à la possession, apprenti-e ou praticien-ne expérimenté-e (Baud 2011a) « correctement mis-e en transe » (Rouget 1990 : 351).

Dans les Andes centrales, toute personne, animal ou élément du paysage est doté d'un double immatériel, invisible d'ordinaire, qui l'anime et lui transmet ce pour quoi elle ou il est fait. La racine verbale quechua (*kama-*) par laquelle cette idée était traduite par le passé impliquait la notion d'une transmission, c'est-à-dire la prise en compte d'un « autre ». Le réceptacle de cette force vitale « animatrice » était alors défini comme étant *kamasqa*, « animé ». Dans le contexte rituel de la *mesa*, cette idée de transmission d'une force émanant de la montagne, prend un sens particulier : elle est synonyme de l'incorporation de l'*apu* qui voyage, à l'image de l'oiseau, d'un espace à l'autre, du pic enneigé à la salle rituelle, et prend possession de différents supports, dont le corps des chamanes

contemporain-e-s devenu-e-s *kamasqa*, « animé-e-s », c'est-à-dire mis-e-s en transe¹. Cette idée est corroborée par les propos tenus un soir, du jeune garçon déjà cité, après qu'il s'était exercé au rituel :

Tout ce que je peux te dire, c'est que nous marchions, en rond, sur une terrasse [agricole]. L'*apu* était derrière moi. Il me tenait. Il me faisait marcher. Tout doucement au début, et pourtant j'ai trébuché une première fois. Nous marchions ainsi, moi devant, lui derrière... Cela tournait de plus en plus. C'est alors que je me suis cogné contre un mur... J'ai alors fermé les yeux. Comme si j'avais dit 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... Là-bas, loin, très loin, je l'entendais [l'*apu*] parler. Une personne lui répondait...

Ce bref récit est une illustration des trances, dont le déroulement dans les Andes est marqué par trois étapes : l'appel oral de l'*altomesayuyq* ; la transe – la « danse », métaphore² d'un mouvement éprouvé comme tel par la personne – ; et l'agir, au cours duquel l'*apu* est censé prendre toute la mesure du corps qu'il investit. Si l'esprit de l'apprenti-e est « arraché » à son support matériel sans goûter à sa soudaine liberté – d'où des maux de tête, des vomissements et une expérience qui meurtrit le corps –, les trances sont aussi décrites par les chamanes expérimenté-e-s comme un mouvement circulaire, plus précisément une spirale, à partir d'un centre appelé *sunqu*, siège de la substance vitale de la personne (Baud 2011a). « Être appelé » dit un *altomesayuyq* dans un renversement sémantique qui dit bien le caractère paradoxal de l'expérience, 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

1. Pareillement, les « médiums professionnels » et les danseurs rituels sont considérés comme « “habités” – et donc possédés – par l'esprit des dieux et des ancêtres (quoiqu'à des degrés divers) [...], lequel se manifeste en tant qu'“énergie” (*śakti*) personnalisée investissant temporairement la “forme sensible” (*mūrti*) qu'est le corps » (Aubert 2006).

2. Ce qui transporte, porte ailleurs.

salle rituelle, ont valeur initiatique : ils sont identiques à la foudre, « faiseuse » de chamanes (Baud 2014), et comme tels, ils appartiennent aux phénomènes de transition et aux catégories de médiation.

En d'autres termes, le rituel autorise l'expression de la relation entre la personne qui puise une forme en elle-même et la transe qui s'incarne dans un corps comme médiateur. Nancy Midol (2010), dans une analyse convaincante, ne dit pas autre chose quand elle inscrit son propos dans un ensemble qui prend en compte la globalité des dimensions humaines, comme les relations que l'être humain entretient avec son environnement. Les trances, nous dit-elle, sont ce par quoi la personne rencontre l'espace qui l'entoure, un espace « habité » par des forces, imaginaires ou réelles. Elles sont la manière dont elle le révèle et le fait résonner avec sa propre sensibilité : se tenir sur une limite, un entre-deux, frôler le moment de l'irréversibilité, le non-retour. Il y a, poursuit-elle, une tension entre les paysages intérieurs de la personne en transe, sources de son expérience, et les trances elles-mêmes qui dépassent la personne. C'est le cas de la danse contemporaine.

La danse... un corps en mouvement

Pour signifier l'expérience de la transe éprouvée par les chamanes andin-e-s, j'ai employé un vocabulaire emprunté à la danse – cet art de la « présence » –, bien avant de découvrir les chorégraphies de Margie Gillis, plus récentes, et de Marie Wigman, dont quelques mots sont dits dans le texte présenté ici par Federica Fragnoli. Au début du XX^e siècle, partout en Europe, en réaction à l'industrialisation montante et aux corps symptômes des hystériques dans la psychiatrie naissante, des danseuses et danseurs se sont mis en quête d'une nature que d'aucuns diront « édénique ». Il s'agissait pour elles et eux de redécouvrir leur corps, ses ondulations et brisures, retrouver un déjà-là et un mouvement transitoire, vibration de l'espace par et avec lequel le corps dialogue. Ce « désir d'enracinement mythique » (Launay 1996) pour Mary Wigman³, figure de

3. L'une de ses chorégraphies s'appelle précisément la Danse de la sorcière (*Hexentanz*), laquelle « indicates a return to "primitive ritualism" » (Tsitsou et Weir 2013).

cette « danse d'expression » (*ausdrucktanz*) qui se laissera « emporter par le rêve d'éternité que lui propose le nazisme » (Guilbert 2011 : 377), s'accomplissait dans un « déchaînement du mouvement corporel [...] voix de la nature devenue visible » (Nouveau 2011 : 107).

Pour cette danseuse allemande, mettre le corps en mouvement n'était pas tant exprimer son intérieur que donner à voir une interprétation particulière et sensible de l'environnement dans lequel il se trouve (*ibid.*). Dans sa danse, il y avait comme un sens de tournoiement, ce quelque chose qui s'enroule autour de la ou du danseur, dans un jeu entre extension du corps à la recherche de l'espace dans lequel elle ou il évolue et relâchement de celui-ci... « Comme si » l'écoute de la pulsation corporelle et de son écho dans l'espace amenait l'être dansant-e à apprivoiser l'air pour y chercher le chemin de la transe, to « being danced » (Cauthery 2008). De même, le « musiquant [...] mû par une force indépendante de sa propre volonté » devient à son tour « musiqué, objet [...] de l'“enchantement” exercé par la musique » (Aubert 1996 : 16). Dans *Le langage de la danse* (1975a), Mary Wigman raconte qu'un petit motif se présentait à son esprit, puis s'évanouissait, motif qui revenait inlassablement, accompagné de la sensation de légèreté. Elle s'enfermait alors « dans un endroit calme » et posait sa tête contre un gong chinois. Cette attitude lui permettait d'entrer en elle-même, jusqu'à ce que le « motif » trouve à s'exprimer dans le geste. La danse était pour elle ce moment de la métamorphose, cet espace dans lequel « la forme cachée et la forme qui se cherche tournent l'une autour de l'autre [...] (cet) espace de l'attente créatrice » (*in* Nouveau 2011 : 52). La danse de Mary Wigman était l'expression d'un drame, la tentative de faire exister l'invisible en laissant le corps improviser. Elle était l'oscillation d'un état à un autre – le mouvement transitoire étant privilégié par rapport au mouvement signifiant une émotion – et la vibration de l'espace par le corps ému. Elle était une danse introspective, révélatrice d'états intérieurs, non pas statique, « but vital, vibrant and stirring » (Martin 1965 : 236), c'est-à-dire ex-statique :

And the secret of the never ending turns around yourself – how I brettled for it! Time and again I gave myself up to the

intoxication of this experience, to this almost lustful destruction of the physical being, a process in which, for seconds, I almost felt oneness with the cosmos. I turned and turned until I succeeded in tracing its secret; to know how I had to place my feet, to displace my hips, to regulate the posture of the torso in order to achieve the abstract form of rotation and to be able to bring these turns back into the sphere of their ecstatic experience. (Wigman 1975b : 52)

Que sont les trances ?

Les trances entrent dans la catégorie « des conduites ou des techniques, parfois étranges, qui suscitent ou dénotent cette ouverture volontaire au monde-autre, ce changement d'état » (Perrin 1995 : 41). Définition plutôt classique, d'aucuns diront alors qu'il existe deux grandes formes de perception du monde : l'« ordinaire » et l'« extatique ». Dans la seconde, le « réel » déborderait le regard, il ne serait plus l'objet passif d'une perception libre de prendre du recul par rapport à lui... d'où l'impression qu'à la personne d'être emportée. Le « ravissement », écrit Marianne Massin (2012 : 36), est une notion complexe, évoquant à la fois une intensité émotionnelle⁴, celle d'un bonheur rare, et la « violence déconcertante d'un rapt ». Elle partage avec celle d'extase la sensation d'une sortie « hors de soi », hors du quotidien, associée avec une forte (et peut être paradoxale) impression de présence à soi et à l'environnement. Les trances, écrit Gilbert Rouget (1990 : 56), se reconnaissent à leurs symptômes – frissonner, trembler, bailler, baver, avoir froid (ou chaud), perdre toute conscience réflexive, s'évanouir ou au contraire témoigner d'une « at-tension » (Federica Fratagnoli) paroxystique à l'expérience éprouvée, etc. Elles se reconnaissent également aux conduites qu'elles impliquent, lesquelles « apparaissent toujours, d'une manière ou d'une autre, comme un dépassement de soi ».

4. Au propos de Roberte Hamayon (1995 : 180), qui écrit que « l'analyse anthropologique de la conduite du chamane en séance se doit de ne pas faire intervenir la question de son état psychique », Gilbert Rouget (2006) répond qu'on « ne peut évacuer en termes plus clairs le comportement émotionnel [...] et le fait qu'il est constitutif de l'état de transe ».

Dans le récit de son initiation que fait le chamane Alberto Prohaño à Jean-Pierre Chaumeil (2000 : 41), nous lisons qu'une étrange ivresse s'empare de son corps – après avoir bu une décoction de feuilles de tabac –, lui donnant le sentiment que celui-ci se rétrécit aux extrémités. Au même moment, il perçoit de nombreuses transformations dans son environnement, touchant d'abord les couleurs qui se mettent à clignoter, puis l'apparition d'images qui se précisent peu à peu : une grande chandelle, puis un tison ardent. Enfin, Alberto Prohaño entend comme un bruit de foule *yeeeeee EEEEEEE...* et le ronflement d'un moteur, tandis que des jumeaux, se présentant comme la mère du tabac, lui apparaissent.

Dans les textes de doctrine khmers, il est de même écrit que le corps tremble, frissonne, tourbillonne, flotte, s'envole, bouillonne. La personne perçoit des couleurs, le clignotement de la luciole, l'éclat du soleil et de la lune. Elle éprouve des bourdonnements d'oreille, des sensations de froid, de chaud, de paix, de légèreté, de transparence, tandis que sa pensée flotte, s'égare ou disparaît par moments (Bizot 1989). S'ensuit un « voyage chamanique » : l'esprit sort du corps et flotte dans l'air (Butt 1962), « il se retourne et voit sa propre dépouille » (Bizot 1981 : 36) puis part avec le vent (Baer et Snell 1974). Cette expérience, que nous retrouvons de façon fort semblable chez des français-es qui « sortent de leur corps » (cf. mon texte dans cet ouvrage) autorise le contact avec ce que l'anthropologie appelle des « esprits auxiliaires ». Une telle rencontre est parfois « décelable grâce au comportement corporel du chamane, qui se met alors à bondir et à s'agiter en tous sens, à pousser force cris et soupirs, au comble de l'excitation » (Čremisov 1973, *in* Hamayon 1990). Pour les participant-e-s au rituel, les esprits et tout ce qui est transparence « deviennent visibles alors que l'opacité du monde [...] devient transparence » (Renard-Casevitz 1982 : 155).

Georges Lapassade pense l'extase comme une « sortie du corps » ou *ek-stasis*, une transe ecsomatique ou encore une transe léthargique, pendant de celle dite fakirique pour former les deux « moments » de la transe chamanique. Dans l'un « le chamane gît au sol comme s'il était mort, cependant que son âme voyage » ; dans l'autre il mime le voyage et « il accomplit des tours singuliers »

(2006 : 79)⁵. Pour Gilbert Rouget (1990) cependant, il conviendrait de distinguer transe et extase. Si la seconde, liée à une privation sensorielle, est définie par lui comme une expérience dans laquelle la personne s'éprouve comme « transportée hors de soi » – par opposition à l'« enstase », terme proposé par Mircea Eliade (1994) pour traduire le *samâdhi* yogique –, la première, induite par une surstimulation, suppose que cette mise hors de soi s'effectue dans le mouvement. Elle implique un corps, donc une altérité. Elle est expressive, donc relationnelle. Toujours selon l'auteur, il conviendrait de même, en accord avec les travaux de Luc de Heusch (1995), de séparer « transe de possession » et « transe chamanique ». La première serait un état passif au cours duquel un non humain agit le corps de la personne⁶ – un agir pouvant conduire soit à une initiation (adorcisme), soit à une expulsion (exorcisme)⁷ –, alors que par la seconde la ou le chamane va au-devant des esprits et négocie ou lutte avec eux dans un ailleurs. Dans le cas de la possession, la transe serait involontaire, subie et suivie d'une amnésie, tandis que le voyage chamanique serait volontaire et sollicité, la personne gardant sa capacité mémorielle⁸. Ce qui distinguerait ces deux types de rituel relèverait dès lors d'une différence de médiation, c'est-à-dire une

5. Eveline Lot-Falck (*in* Rouget 1990 : 248 et 250) parle de trances cataleptique et dramatique ; au cours de la première « le corps du chamane, rigide, n'est plus qu'une enveloppe vide, désertée par l'âme », tandis que dans la seconde, le chamane « raconte son voyage » et « ce qu'il voit », voyance et voyage allant ici de pair.

6. La possession n'est pas nécessairement une « incorporation » ; de fait le discours émique parle de « faire divinité » (Rappoport 2006) ou d'un regard de la divinité – fort proche au demeurant de l'« inspiration » par la déesse qui vient « se poser » sur la langue de la personne (Berti et Tarabout 2010) – ou de « chevaux » pour désigner la ou le possédé ; la présence dans, sur, autour de la personne, dont « l'individualité est censée s'effacer provisoirement » (Aubert 2006), est considérée comme « réelle et effective » (*ibid.*).

7. D'aucuns ont dès lors cherché à savoir si tel ou tel rituel relève de l'adorcisme ou de l'exorcisme, un débat ancien que Roger Bastide (1972 : 102) dépasse en écrivant que « cette opposition est plus celle d'images idéales, au sens wébérien du terme, qu'une opposition structurelle », le premier se mêlant toujours au second.

8. Si la crise à l'origine de la vocation chamanique inscrit les futurs chamanes dans la catégorie des possédés, ils « la dépassent en devenant maîtres des esprits qui les tourmentent » (Delaby 1976 : 28).

localisation différente du contact avec les non humains : à travers le corps matière dans un cas, lequel permet un dialogue qui « fait penser et agir » des personnes (Sahlins 2009 : 93) ; dans un « corps à corps » immatériel dans l'autre, les propos entendus étant rapportés par après aux participant-e-s. Évoquant les multiples formes que les trases peuvent prendre – et les formes de socialisations de ces expériences – Gilbert Rouget (1990) mentionne aussi des trases d'inspiration, communielle, médiumnique, fakiriste, des trases religieuses ou non, ritualisées ou non, induites ou conduites, etc.

Ce souci classificatoire des expériences n'est pas propre à l'anthropologie. Côté awajún (famille linguistique jivaro, Amazonie péruvienne) pour donner un exemple, l'expérience est définie selon le lieu de la rencontre avec les non humains : dans l'étendue céleste, séjour des ancêtres, grands buveurs de plantes et visionnaires ; dans l'espace rituel, ici-bas ; et dans le corps du devin. À chaque lieu est associée une plante psychotrope, respectivement *Diplopterys cabrerana* ; *Brugmansia* sp. ou *Banisteriopsis caapi* ; et *Nicotiana* sp. (Baud 2011b). Cela dit, les catégorisations anthropologiques – possessions liturgique, médiumnique ou thérapeutique⁹... ou ces cas « de télépathie, de télékinésie, de communication sans support matériel, de prémonition, de “dislocation”, de vision, de ces états de conscience-inconscience que nous appelons aujourd'hui, avec quelque désinvolture, “chamanisme” » (Giulio Angioni, *in* Mancini et Méheuste 2002 : 230) – ne sauraient être cloisonnées. Bien souvent en effet, l'expérience qu'elles sont censées désigner est complexe et témoigne dans son déroulement du passage de l'une à l'autre de ces dynamiques sociales, le moindre détail phénoménologique donnant sa singularité à chaque vécu, un grand trait les réunissant et donnant à percevoir leur identité.

Aux formes ritualisées de trases considérées comme des outils techniques d'interrogation d'un invisible (Nathan 2012), il faudrait

9. À l'exemple de la chirurgie spirituelle kardéciste brésilienne, au cours de laquelle « un médium se met en transe et se laisse incorporer par un esprit chirurgical ou médecin dans sa vie précédente [...] (qui) opère le patient, non pas directement son épiderme, mais [...] l'enveloppe corporelle de son esprit » (Bauer 2009).

dès lors ajouter celles dites « sauvages », ces « transes de contestation » (Bastide 1972 : 98), toutes celles qui se trouvent aux marges des sociétés dans lesquelles elles se donnent à vivre, marginalité socialement négative (toxicomanies, etc.) ou positive (pratiques sportives extrêmes, etc.), maladies et mal-être... des transes qui sont trop souvent marquées par une absence de sens et s'invitent comme une tentative de guérison. Transes spontanées – ou subies – qui surgissent chez l'alpiniste en proie à l'exaltation des paysages et la raréfaction de l'air ou chez tout un chacun-e dans un contexte d'anxiété émotionnelle ; transes recherchées dans ou par une pratique corporelle, mêlant at-tension interne et externe (rituels prophylactique, thérapeutique ou festif, méditation, yoga, art martial, danse, etc.), l'ingestion de substances psychotropes végétales ou de synthèse, etc., les contextes dans lesquelles surgissent de telles expériences, on le voit, sont nombreux, comme d'ailleurs les rituels qui y conduisent et permettent d'en sortir (Massin 2012). La raison en est probablement que de telles expériences corporelles, émotionnelles et cognitives possèdent une dimension positive et intégratrice (Aubrée 2012). Cette idée d'un savoir acquis de l'expérience expliquerait de même pourquoi elles sont le plus souvent recherchées, encadrées et valorisées socialement et culturellement.

Interpréter

Dérivé du latin *transire*, le mot « transe » désignait à l'époque médiévale aussi bien un passage, la traversée de la mer par exemple, que le fait d'être en danger de mort, l'agonie ou la fête de la mort d'une ou d'un saint, un état de grande anxiété, voire l'exaltation, le songe, l'extase ou l'état de l'amoureux. Au XIX^e siècle, il traduisait l'état particulier d'hypnose dans lequel les médiums prétendent se trouver au moment où un défunt se manifeste en eux, puis l'état de l'artiste inspiré. Qualifiées au début du XX^e siècle d'hystériques, puis évoquant un état d'inquiétude ou le fait d'être hors de soi, dans un état d'excitation extrême, les transes sont aujourd'hui perçues, notamment au sein des nouvelles spiritualités, comme l'apogée d'une « recherche d'expériences spirituelles “directes” » (Ghasarian 2010 : 289). Si l'écart témoigne de la fascination-répulsion qu'elles

suscitent chez les « modernes » (Latour 1991), il y a bien souvent confusion entre le rituel – de l'ordre d'une institution sociale propre à une société autochtone, une société créole aux origines plurielles (Pourchez 2014) ou une communauté d'intérêt – et les trances, une réalité observable et psychophysiologique (Rouget 1990), une « faculté inhérente à la nature humaine » (Aubert 2006) parfois décrite en termes d'« états rituellement modifiés de conscience » (*ibid.*).

L'interprétation de l'objet observé – une fête, une cure, une pratique à risque, etc. – pourra varier selon les *a priori* intellectuels de l'anthropologue, lequel dans un contexte d'exo- ou d'endo-localité peut voir son terrain débarquer dans son espace privé, et inversement, comme nous le raconte ici Lara Duc. D'aucuns focaliseront leur analyse sur le vécu personnel et aborderont les trances et pratiques de transe en termes d'états psychiques ou de la conscience. D'autres y verront une conduite culturellement déterminée, un phénomène avant tout social, saisi en termes de « pratiques d'énonciation », de « jeu symbolique » et de « performance rituelle » (Hamayon 2003), mêlant histoire des rapports de domination, genèse des systèmes symboliques et expériences existentielles. Quelques-uns mettront en avant la nature hermétique du savoir qui les circonscrit et celle mystique – cette « union avec Dieu » – du rituel qui leur donne à être (Pâques 1991). D'autres y verront un « dispositif mythico-rituel » qui permet de protéger une « présence » au monde et à soi menacée par des conditions de vie précaires et des événements non maîtrisables (De Martino 1999) ou une ressource adaptative dans un monde chaotique, imprévisible, violent – ou ressenti comme tel (Midol 2010). D'autres encore y verront une véritable démarche pragmatique visant à mieux expérimenter les limites de son propre corps (Rossi 2010), voire un acte de subversion pour « affronter une libre spontanéité existentielle que ne permet jamais la vie sociale » (Duvignaud 2007 : 35).

Dès lors, les pluriels qui marquent le titre de cet ouvrage collectif se réfèrent aussi bien aux lectures de l'anthropologie qu'à la variété des expériences réalisées et à la multiplicité des pratiques de transe. Cela dit, il n'est pas question de prendre les interprétations des

transes par les personnes qui en font l'expérience comme des énoncés vrais sur la réalité, mais de les rapporter à quelque chose nécessitant à son tour d'être interprété (James 2001).

De façon semblable, dans cet ouvrage, les transes ne sont pas traitées par des généralisations conventionnelles, dictées par un ethnocentrisme dominant, ni d'ailleurs dans une « illusion thérapeutique » (Olivier de Sardan 1994). Au contraire, chaque auteur-e a choisi d'inscrire son analyse dans une société précise et les rapports existant entre celle-ci et son environnement, c'est-à-dire dans un singulier « qui nous ouvre à l'universel » (Laplantine 2010 : 21), tout en interrogeant parfois un débat déjà ancien. Je mentionne ici le choix éditorial de joindre à cette compilation deux textes écrits, l'un par Éric Caulier, l'autre par Corine Sombrun. Chacun témoigne de « ses transes », le premier dans un regard croisé entre l'anthropologie et le *taijiquan*, la seconde en les rapportant au discours des neurosciences dans un souci de validation ; un positionnement épistémologique annoncé par chaque auteur de façon liminaire¹⁰. À l'encontre d'une approche résolument déductive, il s'agit dans cet ouvrage de valoriser la théorie ancrée (Glazer et Strauss 1967), inductive et dans laquelle les faits surgissent du terrain, voire une logique transductive qui met au centre de la recherche la notion d'imaginaire, pour ouvrir aux possibles. Interpréter l'objet observé – les transes dans un rituel de type chamanique, une ascèse religieuse, un « bricolage » au sens de Roger Bastide (1970) ou une pratique mise en œuvre afin de tirer profit de sa confrontation à une altérité liminale à des fins thérapeutiques, exutoires, artistiques et/ou spirituelles –, interpréter l'objet donc, souvent complexe, impliquant enjeux culturels, normes sociales et sens personnel, à partir et à travers une expérience corporelle, souligne combien toute transe matérialise un espace transitionnel.

10. Les contributions de Graham St John et Anne-Alice Pereira-Baltazar sur les musiques électroniques, celle de Clara Novaes sur l'*ayhuasca* participent, plus implicitement, d'un même souci de se raconter.

L'article de Lara Duc, dans une toute autre perspective, analyse précisément cette part de réinvention dans la confrontation de l'ethnologue avec son terrain (Halloy 2006).

De la transe à la dissociation

Si Roberte Hamayon (1995 ; 2003) exprime une position très tranchée quant à l'utilisation des mots « transe » et « extase » dans l'étude du chamanisme sibérien, elle n'en a pas moins écrit (1990 : 521) que l'amanite-tue-mouches entre dans ce qu'elle appelle le « conditionnement physique » de l'« ensauvagement », procédé artificiel, non obligatoire et non tenu, par les populations locales, pour un acte rituel. Cette « furie » du chamane serait « la condition » de la réalisation du voyage « en esprit ». Elle participerait de la « maladie initiatique » de ce « fou guéri »¹¹ (Eliade, 1983), de ce « spécialiste d'une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter son corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales » selon un récit métaphorique du « drame initiatique » (*ibid.*). Dans cette logique, plusieurs anthropologues ont proposé une lecture des transes en termes de « dédoublement de la personnalité », d'affleurement d'une « personnalité seconde » ou de « dissociation », une expérience si radicale qu'une partie de la personne est ressentie comme « autre », « curieuse disposition du corps et de l'esprit humain, que notre propre culture considère comme erratique ou névrotique » (de Heusch 1971). Nous devons la première expression à Ernesto De Martino (1999), pour qui « l'être au monde » sort de ce « drame existentiel » « “un en plusieurs”, ou “plusieurs en un”, mais tel que l'un ne se perde plus dans les plusieurs et que les plusieurs obéissent à l'un ». Silvia Mancini (2012 : 47) pense pareillement « l'expérience d'une dissociation psychique » en tant qu'issue fonctionnelle à une situation marquée par un malaise profond, une « mélancolie inexplicable », une « déréalisation progressive ».

« La voie de l'imaginaire », écrit ici Nancy Midol, « c'est tout à la fois du tangible, du ressenti, du réel, de l'émotionnel qui s'offrent comme matériau brut pour répondre de façon fulgurante à une [...] souffrance ». En ce sens, « l'usage des transes met le monde en mouvement, transforme les communications, produit de l'imagination,

11. Une folie non pas guérie au sens de « normalisée », mais « maîtrisée » au cours de l'initiation, c'est-à-dire par la confrontation réussie avec l'angoisse (cf. ci-après).

de l'imaginaire et du savoir » (Midol 2010 : 57). Or de telles « errances », qui échappent à la discipline que les êtres humains imposent à leur corps (Mancini 2012 : 11), sont la « condition *sine qua non* » pour que les personnes aient accès à des moyens de réparation autrement inaccessibles. Elles sont les lieux d'une « parole délocalisée, qui énonce le mal et l'identifie » (p. 35). Des « modes de présence au monde » (Midol 2011) donc, qui brouillent les frontières entre les instances de réalités : tel un théâtre de miroirs, les références symboliques mobilisées s'y « réfractent les unes dans les autres [...], ce qui a pour effet d'élargir considérablement l'« efficace » véhiculé » par chaque non humain (Mancini 2012 : 33). Pour l'auteure, il existerait ainsi une étroite relation entre l'expérience d'une dissociation psychique et l'« irruption », à des fins réparatrices ou cognitives, « pourvoyeuses de capacité nouvelles », d'un non humain dans le corps du médium (p. 43).

Cette approche a le mérite, à l'encontre d'une conception épistémologiquement homogène de la personnalité comme définissant la normalité, de ne pas rapporter de façon systématique « toutes conduites non ordinaires dans la pathologie, ni (de) ramène(r) le normal à la norme et la différence à la perversion » (Boumard 2006 : 90). Confronté à la question de la maladie initiatique :

C'est, formulé autrement, la menace vécue, et finalement vaincue, d'une dissociation pathologique [...], du conflit interne entre un et plusieurs, ou [...] d'un éclatement incontrôlable de l'identité [...] non par l'établissement d'une unité psychique définitive mais plutôt par l'installation d'un état où l'un n'est plus perdu dans la multiplicité, mais au contraire la domine. (Lapassade 2006 : 81)

« Gestion chamanique » de la « dissociation de l'identité » ou pour le dire autrement, passage d'une dissociation sauvage à une dissociation maîtrisée¹², il y a chez Georges Lapassade l'idée d'une

12. Si pour Georges Lapassade, la dissociation se rapporte d'abord aux états de possession – « la conscience possédée est une conscience divisée » (2006 : 93) – dans l'OBE ou la transe chamanique écrit-il, « l'âme est dissociée de son corps » (*ibid.*), opinion que réfute Luc de Heusch pour lequel « assimiler la transe chamanique à d'autres états de "sortie du corps" – elle n'[en] serait qu'une forme

mutation ontologique de l'expérience lorsqu'elle est inscrite dans des représentations et pratiques collectives. Sans ritualisation, écrit-il (2006 : 107), la dimension hallucinatoire de l'expérience individuelle n'est pas dépassée. Sans croyance partagée en un « monde autre », selon l'expression de Roger Bastide (1972), l'hallucination n'acquiert pas le statut de vision. Pour l'auteur, les états de conscience modifiés sont ainsi « des trances à l'état potentiel », lesquelles ne deviennent effectives que si la société choisit de les « cultiver » ; et la vision, « le contenu d'une transe au cours de laquelle le sujet, dans un contexte socio-culturel donné, donne valeur de réalité à un monde imaginaire » (p. 111). Corrélativement, si elles ne trouvaient pas leur « base » dans cette « disposition universelle » à la dissociation, les trances ne seraient rien d'autre qu'un rôle joué – « un artifice », précise-t-il – et le rituel « un théâtre » où des acteurs représenteraient les esprits et autres dieux dont se dotent chaque société (*ibid.*).

Le devin-guérisseur, interroge ici Delphine Burguet, n'est-il pas ivre « à la sortie de la transe » parce qu'il a bu ou pour le dire autrement, parce que l'ancêtre, qui le possède d'ordinaire et qui est censé boire le rhum offert par les participant-e-s au rituel, était absent de son corps ce soir-là ? La possession, écrit François Laplantine (1977 : 165), « n'est déjà plus la transe, mais sa régulation ». Elle est une « présence », valorisée socialement et dotée d'une efficacité symbolique et collective, comme l'écrit ici Laurence Pourchez, qui met en regard « authenticité » et « normes sociales ».

« Devenir autre » d'une façon ritualisée dans les chamanismes amazoniens (Viveiros de Castro 2009) – plus qu'un changement de monde –, « devenir un autre que soi » (Leiris, « préface » *in* Rouget 1990) dans les possessions africaines, pose le problème de l'authenticité... Un faux dilemme que Michel Leiris et Alfred Métraux dépassent en abordant la question en termes de « théâtre vécu », un « théâtre d'une espèce assez particulière, puisqu'il ne peut jamais avouer sa nature théâtrale ».

particulière » (1995 : 38) – ne rend pas compte du caractère spécifique, radical, de l'expérience chamanique. Surtout, elle ne dit rien de sa construction et de sa dynamique interactionnelle.

Du jeu à la transe

À propos du *zâr* éthiopien, Michel Leiris (1980) pense l'impression de personnalités multiples chez les « acteurs », possédés rituels habités par des esprits dont ils « jouent le rôle », comme produite par les performances scéniques d'un « théâtre vécu ». Autrement dit, ce rituel de « présentification » reposerait sur le caractère appris des comportements de possession et non sur la « substitution d'une personnalité seconde à la personnalité normale ». Les rôles ainsi joués le sont dans une perspective interactionnelle et de délimitation d'un espace de jeu parcouru de tensions sociales, un espace entre, où corps et émotions des participant-e-s au rituel « sont travaillés ensemble par la manipulation des objets, les actes accomplis, les paroles proférées, l'espace relationnel établi » (Berti et Tarabout 2010).

À la suite de René Girard (1972) pour qui dans la possession « le sujet se sent pénétré, envahi, au plus intime de son être, par une créature surnaturelle qui l'assiège », Michel Leiris pense le *zâr* comme un adversaire qui se moque des barrières entre le dedans et le dehors. D'ailleurs précise-t-il, les crises de possession ne constituent pas l'origine de la plainte, mais naissent de la cure sous deux formes possibles et propres à ces figures de l'Islam local que sont les *zâr* : le tournoiement de la tête et du buste dans un plan vertical ; ou un mouvement pendulaire d'arrière en avant (Duprat 2007). Cela dit, si l'existence du rituel, avec ses formes conventionnelles – intervention de figures imaginaires typiques, utilisation de parures, d'accessoires spéciaux marquant, comme le fait un masque, l'effacement de la personne sociale derrière le *zâr* dont elle a à jouer le rôle –, donne aux possessions observées un caractère théâtral, il témoigne aussi d'une relation collective à une « force impersonnelle » et « agissante » prêtée à certaines choses et pratiques (Joas 2013).

Une telle relation, écrit Émile Durkheim, peut devenir effervescente, lorsqu'elle « jette la personne hors d'elle, jusqu'à la plonger dans un état second » (*ibid.*)¹³ :

13. « Une force, écrit Georges Lapassade (1982 : 38), à laquelle il n'est pas possible de résister vous jette à terre [...] comme si l'on était foudroyé ».

On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière, et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent.

« Comme si », écrit Émile Durkheim (1968 : 312) dans ce passage bien connu. Autrement dit, les représentations émiques relatives aux esprits, aux trances, aux charmes magiques ne sont pas de l'ordre de la croyance (Olivier de Sardan 1988). « Adhérer importe peu, dit Roberte Hamayon (*in* Amiotte-Suchet et Plattet 2003), ce qui compte, c'est de faire comme si le jeu faisait exister les esprits dans le cadre du rituel. » Pour Claude Lévi-Strauss (2012), « les conduites individuelles normales ne sont jamais symboliques par elles-mêmes : elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique, qui ne peut être que collectif, se construit ». Et de préciser : « dans les sociétés à séances de possession, la possession est une conduite ouverte à tous ; les modalités en sont fixées par la tradition, la valeur en est sanctionnée par la participation collective ». Pour qu'un rituel soit efficace, il doit être formé de deux pôles : « l'un par l'expérience intime du chamane, l'autre par le consensus collectif » (1974 : 205), d'où aussi cette dimension théâtrale des trances. Ce qui importe, c'est qu'elles soient attestées par la présence de témoins (Rouget 2006).

Dans cette logique, les trances ne visent pas à « connaître » quelque chose qui serait caché, mais à faire advenir quelque chose sur quoi les personnes puissent agir symboliquement. Autrement dit, les danses, les rituels de possession comme la ou le sorcier sont des

éléments de l'équilibre social. Et le non humain convoqué est moins la représentation symbolique d'un « réel » qu'un « faitiche » (Latour 1991) qui oblige et anime, un levier capable de faire faire, un « véhicule [qui] transporte celui qui le fabrique » (Mancini 2012 : 45). L'acte divinatoire qui accompagne ces formes de transe, note Tobie Nathan (2012 : 17), est un acte déclencheur « d'une machinerie étonnamment complexe destinée à créer des liens, un art consommé de la multiplication des univers » qui permet d'attribuer au malade un groupe dont les membres – les ancêtres, les possédé-e-s, les sorcières et sorciers... – constituent d'indispensables relais dans les parcours thérapeutiques¹⁴. Dès le premier instant de la cure dont rend compte le texte que nous propose Guillaume Rozenberg, le moine exorciste peuple le monde. Il n'interroge pas la malade et ses symptômes, mais des objets reliés à l'invisible, le corps en l'occurrence, lesquels servent « à complexifier le monde » et « à s'informer sur ses invisibles » (Nathan 2012 : 17).

Décentrer le regard

Dans le texte que nous propose Clara Novaes, il est question d'une plante, plus précisément un « autre » qu'elle nomme « corps-plante-boisson-rituel-cosmologie », lequel vient « habiter » la personne pour l'entraîner dans une ivresse ponctuée ici-et-là d'hallucinations ou de visions selon le choix narratif de chacun. Pouvons-nous parler de transe ? Le lien n'est jamais interrogé par les

14. Rituel « identificatoire » à double titre puisqu'il s'agit d'« identifier la divinité responsable du trouble », puis de « s'identifier à elle » (Rouget 1990 : 82). Dans la possession, Georges Lapassade (1997 : 77) parle non d'une « identification », mais d'une « attribution d'identité : identité de l'esprit, mais aussi, par cette même opération, nouvelle identité de la personne ». Pour Jean During, la ou le chamane crée une « situation paradoxale » – un lâcher-prise note Bertrand Hell (2011) – « afin de forcer [sa ou son patient] à ouvrir une voie médiane lui permettant de transcender la contradiction » (*ibid.*).

Ici et là, les conduites « ne constituent pas les troubles qu'on cherche à guérir, mais bien au contraire le remède aux troubles [...] d'un autre ordre dont souffre » la personne, « en lui donnant le moyen de sortir d'elle-même et de communiquer avec le monde, avec la société, avec elle-même » (Rouget 1990 : 305).

participant-e-s à ces rituels « bricolés », comme s'il était évident et aidait à la quête d'une subjectivité radicale légitimante.

L'ivresse est ici la condition d'un corps « excité et exacerbé au point de décharger d'un seul coup ses moyens d'expression et d'intensifier à la fois son pouvoir de représentation, d'imitation, de transfiguration, de métamorphose » (Nietzsche 1988 : 64). Elle donne à la personne, écrit François Laplantine (1977 : 38), « le sentiment évident d'échapper dans son corps à la pesanteur contraignante » de l'impossible. « Être intoxiquée par le mouvement » est ce vertige dont parle Mary Wigman à propos de sa chorégraphie la *Danse de la sorcière* (in Nouveau 2011 : 102), un « bouillonnement » dans lequel la personne n'est pas sujet mais objet du « tour ». Connaître en ce sens, c'est adopter une subjectivité autre, c'est faire sien le « point de vue » de l'objet à connaître... un déplacement de perspectives opéré nous dit Carine Plancke dans le texte qu'elle nous propose par un changement de mode performatif :

S'enchaînant l'un l'autre et évoluant dans une alternance soutenue entre soliste et chœur, accélérée par moments, ces chants génèrent une dynamique ondulante qui n'est pas sans rappeler l'univers des vagues des génies qu'ils décrivent. Les danses, progressant en cercle dans des ondes croissantes et décroissantes d'intensité...

Dans cette évocation éprouvée corporellement et émotionnellement, poursuit l'auteure, « le chant monodique induit une rupture », une mise en abîme dirait Guillaume Rozenberg :

L'économie exorcistique de la transe est sous-tendue par une structure en abyme où [...] transparait un scénario plus trouble, résolument cathartique mais non dénué de risques d'emballement [...], dans lequel le patient est conduit à s'identifier à ses agresseurs [...] pour mieux intérioriser leur réalité autrement insensible...

Si les trances ne sont pas cette gesticulation outrancière, comme cela est écrit trop souvent, elles n'en demeurent pas moins des expériences brutes qui donnent à la personne « l'impression que le fonctionnement habituel de sa conscience se dérègle et qu'elle vit un autre rapport au monde, à elle-même et à son corps » (Lapassade

1987 : 5). Des expériences « orgasmiques et violentes [...] le plus souvent jusqu'à l'excès, jusqu'aux extrêmes limites de la résistance humaine » (Laplantine 1977 : 153). Des expériences caractérisées – avant que la personne n'apprenne à les provoquer et à les gérer – par leur soudaineté et la disproportion existant entre leur intensité et le signal qui les déclenche. Induites par des dispositifs rituels et/ou une détresse émotionnelle, il arrive également qu'elles fassent suite à un évènement traumatisant ou contemplatif. D'aucuns parlent alors de sentiment océanique (selon l'expression de Romain Rolland 1967), comme « pris dans le tourbillon des vagues » (Ramakrishna, *in* Hulin 2008 : 37). Ces vagues qui ne sont pas sans rappeler cette ondulation du mur dans les propos de l'apprenti chamane cité au début de ce texte, le « mouvement circulaire et ondulant » évoqué par Carine Plancke ou celles qui vous submergent après avoir bu la décoction de *Banisteriopsis caapi* (de *datém*, selon les propos d'un *iwishín awajún*¹⁵ ; Baud 2011b). Ces trances sont autant d'expériences suffocantes, indicibles aussi : pendant un bref instant l'intellectualisation est impossible, puis très vite se manifeste le besoin de « respirer »... de sortir la tête hors de l'eau, c'est-à-dire de comprendre.

Soudaine désorientation, les personnes en transe vivent un effondrement des structures habituelles de leur être au monde, de ce qui confère au « moi » identité et consistance. Elles n'ont plus prise sur leur environnement, ce qui ne va pas sans angoisse, cette frayeur comprise comme « risque » de paralysie, d'anéantissement du « moi », à ne pouvoir « faire passer » (Mancini 2012 : 46). Sans frayeur, pas de transe, nous dit Catherine Clément (2011). Sans discipline de la frayeur ajouterais-je, les trances ne s'ouvrent pas sur une métamorphose. La « folie » ici ne renvoie pas au pathologique (bien que les trances puissent y mener), mais à ce sentiment, éprouvé par tout un chacun lorsqu'il est confronté au vide, à l'absence, à la mort : la sienne bien sûr. Autrement dit, les trances sont aussi « une

15. Cette notion de détresse est centrale et trouve à s'illustrer parmi les Awajún, une société qui valorise le courage guerrier – que l'on pense à la chasse aux têtes du passé – dans l'acquisition d'une vision-pouvoir, laquelle requiert de se positionner dans un état de détresse pour susciter la compassion de l'ancêtre (Baud 2011b).

manière de jouer son existence contre la mort pour donner sens et valeur à sa vie » (Le Breton 2012 : 255). Elles sont une manière d'interroger métaphoriquement la mort « en passant avec elle un contrat symbolique la justifiant d'exister » (*ibid.*). Or les trances ne « surgissent » qu'« à condition de consentir à ce dépaysement radical et effrayant » (Hulin 2008), que si elles sont accompagnées d'un abandon, un lâcher-prise qui amènera la personne à avoir le sentiment d'être « sauvée », soutenue alors qu'elle s'approche dangereusement du fond de l'abîme (*ibid.*), cette part de soi non négociable qui autorise toutes sortes de débordements, parfois dévastateurs, souvent salutaires (Caratini 2012). « Ce qui domine alors, c'est l'intensité du sentiment d'être présent ici et maintenant, au milieu d'un monde lui-même intensément existant » (Hulin 2008 : 67), ce « qui interdit de confondre le ravissement avec l'évanouissement » (Massin 2012 : 37)... que l'expérience par ailleurs soit de nature extatique ou « enstatique » (pour reprendre le terme proposé par Federica Fratagnoli), chamanique ou possessive.

« J'ai clairement l'impression d'avoir un corps, écrit Catherine Lemaire (1999 : 51) à propos de ses expériences “hors du corps”, dès que j'agis ou m'interroge sur ma corporalité [...] ; sinon, consciemment, je me contente d'avoir des “yeux”. » « Si l'on ne peut percevoir le monde en dehors de l'acte du regard [...], c'est qu'il est impossible de sortir du corps » lui répondrait François Laplantine (2010 : 105). Habiter le corps ne va pas de soi. Dissolution du schéma corporel, éloignement des repères d'espace et de temps ¹⁶, effacement de la frontière séparant la personne du monde, sont autant de traits que les trances partagent avec la folie. S'il est ainsi difficile de se concevoir en l'absence d'un corps qui nous donne accès à notre environnement, c'est d'abord poursuit Nancy Midol, parce que le corps, c'est-à-dire l'objectivation d'une anatomie, n'existe pas. Le corps comme ensemble d'organes contenu par la

16. Précisons que les trances n'affectent pas obligatoirement l'orientation de la personne dans le temps et dans l'espace, ce qui devrait aller de soi puisque les structures de la spatialité (dedans-dehors) et de la temporalité (avant-après) tirent leur sens d'un schéma corporel par lequel le « moi » délimite sa présence dans un ici-et-maintenant et dans une interaction avec un ailleurs occupé par un autre.

peau n'est pas représentable ou pour le dire autrement, le corps est un concept pétri d'imagination. Il est « un ensemble de manières et de mode d'être qui constituent [...] (un) faisceau d'affects et de capacités » (Viveiros de Castro 2009 : 40). Il est un espace entre subjectivité et matérialité. Il est le lieu où s'élaborent des systèmes entre intériorité et matérialité des objets, entre continuité et discontinuité, entre les choses et les êtres... des êtres conçus comme reliés, porteurs d'appartenances spécifiques qui s'enrichissent des marques culturelles qui les façonnent et les transforment, écrit Nancy Midol (2010). Si les transes défont avec une stupéfiante facilité ce sentiment d'unité du « moi » et du corps, d'où l'impression de percevoir « son » corps comme détaché de soi, elles impliquent aussi, dans bien des sociétés, un corps travaillé, augmenté donc d'une nouvelle qualité, d'un principe animant, à la fois métaphore et annonciateur de la fonction attribuée au rituel.

De fait, on entre en transe « pour intensifier ses capacités de perception et sa pensée représentative » (Shirokogoroff, *in* De Martino 1999 : 16) ou dans « une tentative d'évasion de soi, une échappée belle hors des exigences de l'identité » (David Le Breton, dans le texte proposé ici). Mais que cette aptitude soit acquise d'exercices techniques ou qu'elle le soit « à la faveur d'un traumatisme psychique soudain » (Rasmussen, *op. cit.* : 71), elle mobilise le corps, parfois de façon dramatique. Si j'entends ici le drame émotionnel par lequel passe la personne – l'effroi, mais aussi le plaisir, la joie, le bonheur – et l'éprouvé corporel – surtout interprété en termes d'un vertige, voire d'une danse, ce sentiment qu'a la personne d'être dansée (par un autre) –, ce mot témoigne aussi, et d'abord, de la nature relationnelle des transes. On ne saurait concevoir le corps autrement qu'affecté par ce qui l'entoure, en dialogue permanent avec l'espace... cet espace des transes qui n'est pas celui de la réalité concrète, mais un espace imaginaire qui semble effacer les frontières de la corporéité. C'est là tout le paradoxe. Mises en œuvre dans et par le corps, les transes visent à un au-delà de celui-ci, qu'elles soient un voyage dans un monde autre ou le support de la présence d'un autre que soi – une divinité, un esprit, mais aussi une chorégraphie. Elles brouillent 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) en multipliant les figures d'empiétement entre le corps et le monde. Les trances sont une « pensée du dehors » (Blanchot, *in* Laplantine 2010), une pensée des étants, laquelle envisage qu'il puisse y avoir de l'altérité en chacun et permet de concevoir l'étrangeté¹⁷. Une pensée de la relation donc. Ce faisant, elles dévoilent un espace entre, vers lequel elles dé-placent (*ek-stasis*) les participant-e-s au rituel institutionnalisé ou « sauvage » – non seulement celle ou celui qui éprouve la transe, mais aussi tous les autres, la patientèle et les témoins « troublé-e-s » par ce à quoi elles et ils assistent – une « transe partagée » en quelque sorte (Collot et Hell 2011). Un espace entre soi et des autres, humains et non humains, ce monde et un monde autre, un impossible et un imaginaire partagé... pour dire, mais aussi pour réparer. Un espace entre qui autorise la convocation d'une altérité, un autre que soi plutôt qu'un non-moi.

Partant d'une « profondeur corporelle » (*op. cit.* : 176), les trances prennent réalité dans l'espace transitionnel et transactionnel qui sépare la personne de son environnement matériel, relationnel et culturel, tout en la reliant. Cette incessante dialectique, écrit Nancy Midol dans le texte qu'elle nous propose ici, construit un comportement investi par du sens et des valeurs. En d'autres termes, les trances sont un système explicatif, relatif aux variations et continuités entre des actants, dont le contenu dépend de la situation qui les fait naître ; le recours à ce terme n'en devenant que plus pertinent, à condition toutefois de le définir autrement que par opposition à un état « normal ». À condition aussi de comprendre ce vécu signifié et signifiant des trances comme autre chose qu'une simple parenthèse dans un rapport au monde ordinaire. Définies comme des expériences éminemment subjectives ou des espaces sémantiques susceptibles d'informer sur les dynamiques culturelles et les logiques sociales en jeu, les trances participent de la production du savoir anthropologique. Il s'agit dès lors de mettre en question – ce qui n'est pas exactement nier (Bataille 1978) – et de saisir l'entre-

17. « C'est aussi l'impensée de la pensée. C'est le double de soi-même, c'est le presque, c'est la folie, c'est la mort » (Laplantine 2010 : 35)... et les trances.

deux, l'oscillation, le glissement de sens. À l'encontre d'une analyse en termes de « représentation », laquelle « se donne d'un premier coup d'œil », il s'agit de penser les trances en termes de « relation » « qui, elle, demande de l'attention, exige de l'apprentissage, du temps, de l'effort » (Laplantine 2010 : 111). Il s'agit aussi, précise Nancy Midol (2010), de penser la situation et non l'« état de » (c'est-à-dire nommer ce qui est à partir de ce qui était, d'où l'impression d'une substantialité du réel) ou pour le dire autrement, il n'y aurait pas d'« états (psychiques) dissociés » ou d'états de conscience, future modifiée ou élargie, mais des dynamiques de l'esprit, de la perception, de l'interprétation de situations toujours mouvantes.

Les trances, écrit-elle, remplissent l'espace entre « réel » et imaginaire, humains et non humains, ce qui fait d'elles un acte d'échange « et un rapport social qui met fin au réel » (*op. cit.* : 204). Le symbolique – le corps en trances (tel qu'il a été défini ici) – viendrait ainsi, remédier à la disjonction.

BIBLIOGRAPHIE

AMIOTTE-SUCHET Laurent et Patrick PLATTET
2003, « L'amour, la chance, le jeu... des thèmes sérieux en Sibérie, Entretien avec Roberte Hamayon », *ethnographiques.org*, 4 [en ligne, www.ethnographiques.org/2003/Hamayon,Amiotte-Suchet,Plattet.html].

AUBERT Laurent
1996, « La vie d'artiste ou le défi de la représentation », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 9 [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/1061].
2006, « Chamanisme, possession et musique, quelques réflexions préliminaires », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 19 [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/68].

AUBREE Marion
2012, « La transe : de la musique et de la voix », in Massin ed., *Transe, Ravissement, Extase*, Ambronay, Cahiers d'Ambronay, 3 : 27-33.

BAER Gerhard et Wayne W. SNELL
1974, « An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru) », *Zeitschrift für Ethnologie*, 99 : 63-80.

BASTIDE Roger
1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21 : 65-108.

1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.

BATAILLE Georges

1978, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard.

BAUD Sébastien

2011a, *Faire parler les montagnes, Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*, Paris, Armand Colin.

2011b, « Du cadavre à la plante psychotrope, Analyse de deux modes d'acquisition d'une "vision-pouvoir" au sein de la société awajún », *Frontières*, 23-2 : 33-37.

2014, « Du voyage au savoir, L'initiation chamanique dans les Andes », in Sou-lancé & Duhourcau eds, *Quand l'homme voyage, Les passeurs d'empreintes*, Paris, L'Harmattan : 249-264.

BAUD Sébastien et Christian GHASARIAN eds

2010, « Retour sur les compréhensions et usages des substances psychotropes et leurs inductions », in Baud & Ghasarian eds, *Des plantes psychotropes*, Paris, Imago : 13-60.

Bauer Lara

2009, « Changer d'id-entité comme de chemise », in Baud & Midol eds, *La conscience dans tous ses états, Approche anthropologique et psychiatrique, cultures et thérapies*, Paris, Elsevier Masson.

BERTI Daniela et Gilles TARABOUT

2010, « Possession », in Azria & Hervieu-Léger eds, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.

BIZOT François

1981, *Le Don de soi-même, Recherche sur le bouddhisme khmer III*, Paris, École française d'Extrême-Orient.

1989, *Ramaker ou l'amour symbolique de Ram et Seta. Recherches sur le bouddhisme khmer V*, Paris, EFEO.

BOUMARD Patrick

2006, « Déviance scolaire et dissociation, Pour une autre pédagogie », in Boumard, Lapassade & Lobrot eds, *Le mythe de l'identité, Apologie de la dissociation*, Paris, Economica/Anthropos : 11-76.

BUTT Audrey

1962, « Réalité et idéal dans la pratique chamanique », *L'Homme*, II, 3 : 5-52.

CARATINI Sophie

2012, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, Thierry Marchaisse.

CAUTHERY Bridget

2008, « If not a shaman, then what ? Margie Gillis and trance », *Ethnologies*, 30, 1 : 141-155.

CHAUMEIL Jean-Pierre

2000, *Voir, Savoir, Pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg Éditeur.

CLEMENT Catherine

2011, *L'appel de la transe*, Paris, Stock.

COLLOT Édouard et Bertrand HELL

2011, *Soigner les âmes, L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique*, Paris, Dunod.

DELABY Laurence

1976, *Chamanes toungouses*, Paris, Labethno, *Études mongoles et sibériennes*, 7.

DE MARTINO Ernesto

1999, *Le monde magique*, Paris, Synthélabo / Les empêcheurs de penser en rond.

DESCOLA Philippe

1993, *Les lances du crépuscule, Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.

DUPRAT Claude

2007, « La question de la possession chez Michel Leiris et Antonin Artaud » [en ligne, www.michel-leiris.fr/spip/article.php3?id_article=170].

DURKHEIM Émile

1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

ELIADE Mircea

1983, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

1994, *Techniques du Yoga*, Paris, Folio.

GHASARIAN Christian

2010, « Introspections néo-shamaniques au travers du san pedro », in Baud & Ghassarian eds, *Des plantes psychotropes*, Paris, Imago : 287-312.

GIRARD René

1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.

GLAZER Barney et Anselm STRAUSS

1967, *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine.

GUILBERT Laure

2011, *Danser avec le III^e Reich, Les danseurs modernes et le nazisme*, Waterloo, André Versaille.

HALLOY ARNAUD,

2006, « Un anthropologue en transe, Du corps comme outil d'investigation ethnographique », in Noret & Petit eds, *Corps, Performance, religion, Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Éditions Publibook : 87-115.

HAMAYON Roberte

1990, *La chasse à l'âme, Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

1995, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26 : 155-190.

2003, « Faire des bonds fait-il voler l'âme ? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste », *Ethnologies*, 25, 1 : 29-53.

HELL Bertrand

2006, « Ouvrir le poing, Écoute, parcours initiatique et possession (Marco, Mayotte) », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 19 [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/112].

HEUSCH Luc de

1971, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, Gallimard.

1995, « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Michaux ed., *La transe et l'hypnose* : 19-46.

HULIN Michel

2008, *La mystique sauvage*, Paris, Quadrige - Presses Universitaires de France.

JAMES William

2001, *Les formes multiples de l'expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue.

JOAS Hans

2013, « Durkheim et l'extase collective », *Trivium*, 13 [en ligne, trivium.revues.org/4420].

JUILLERAT Bernard

1975, « Transe et langage en Nouvelle-guinée, Du symptôme au rite », *Journal de la société des océanistes*, 49, 31 : 379-397.

KECK Frédéric

2004, « Individu et événement dans La pensée sauvage », *Les Temps Modernes*, 628 : 37-57.

LAPASSADE Georges

1982, *Gens de l'ombre, Trances et possessions*, Paris, Méridiens / Anthropos.

1987, *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF.

1997, *Les rites de possession*, Paris, Anthropos.

2006, « Approche anthropologique de la dissociation et de ses dispositifs inducteurs », in Boumard, Lapassade & Lobrot eds, *Le mythe de l'identité, Apologie de la dissociation*, Paris, Economica / Anthropos : 77-121.

LAPLANTINE François

1977, *Les trois voix de l'imaginaire*, Paris, Téraèdre.

2010, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier.

LAUNAY Isabelle

1996, *À la recherche d'une danse moderne, Rudolf Laban, Mary Wigman*, Paris, Chiron.

LATOUR Bruno

1991, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétriques*, Paris, La découverte.

LE BRETON David

2012, « Des incisions corporelles aux conduites à risque », in Mancini & Faivre eds, *Des médiums, Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*, Paris, Imago : 245-258.

LEIRIS Michel

1980, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Le Sycomore.

LEMAIRE Catherine

1999, *Rêves éveillés*, Paris, Synthélabo / Les empêcheurs de penser en rond.

LEVI-STRAUSS Claude

1974, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

2012, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF.

MANCINI Silvia

2012, « La personification "faitiche" : un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City », in Mancini & Faivre eds, *Des médiums, Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*, Paris, Imago : 19-66.

MANCINI Silvia et Bertrand MEHEUST

2002, « La réponse des "métapsychistes" », *L'Homme*, 161 : 225-238.

MARTIN John

1965, *Introduction to the Dance*, Dance Horizons.

MASSIN Marianne

2012, « La grâce fragile du ravissement musical », in Massin ed., *Transe, Ravissement, Extase*, Ambronay, Cahiers d'Ambronay, 3 : 35-44.

METRAUX Alfred

1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.

MIDOL Nancy

2010, *Écologie des transes*, Paris, Téraèdre.

MIDOL Nancy ed.

2011, *Le fabuleux destin des transes*, Cultures et sociétés, 18.

MIDOL Nancy et Sébastien BAUD

2009, « Le normal et le pathologique à la croisée des regards psychiatriques et anthropologiques », in Baud & Midol eds, *La conscience dans tous ses états, Approche anthropologique et psychiatrique*, Paris, Elsevier Masson.

MOTTE-FLORAC Elisabeth

1998, « Sens, émotions, sentiments, La thérapeutique de l'affectif dans le centre du Mexique », in Bianquis, Le Breton & Méchin eds, *Anthropologie du sensoriel, Les sens dans tous les sens*, L'Harmattan : 157-183.

NATHAN Tobie et Isabelle STENGERS

2012, *Médecins et sorciers*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / La Découverte.

NIETZSCHE Friedrich

1988, « Divagations d'un "inactuel" » dans *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau*, Paris, Gallimard, trad. J.-C. Hémery.

NOUVEAU Sarah

2011, *Le corps wigmanien d'après Adieu et Merci (1942)*, Paris, L'Harmattan.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre

1988, « Jeu de la croyance et "je" ethnologique : exotisme religieux et ethno-égo-centrisme », *Cahiers d'études africaines*, 28, 111-112 : 527-540.

1994, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, 34, 131 : 7-27.

PAQUES Viviana

1991, *La religion des esclaves, Recherches sur la confrérie Marocaine des Gnawa*, Moretti & Vitali.

PERRIN Michel

1995, *Le chamanisme*, Paris, P.U.F.

POURCHEZ Laurence

2014, « Métissage, multiappartenance, créolité à l'île de La Réunion », *Anthropologie et sociétés*, 38, 2 : 45-66.

RAPPOPORT Dana

2006, « "De retour de mon bain de tambours", Chants de transe du rituel *maro* chez les Toraja Sa'dan de l'île de Sulawesi (Indonésie) », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 19 [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/91].

RENARD CASEVITZ France-Marie

1982, « Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga », *Amerindia*, 7 : 145-176.

ROHEIM Geza

1986, *Magie et schizophrénie*, Paris, éditions Anthropos.

ROLLAND Romain

1967, *Un beau visage à tous sens, Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944)*, Paris, Albin Michel.

ROSSI Ilario

2010, « Culture dirigée et expérience révélée : le cactus peyotl chez les Huichol du Mexique », in Baud & Ghasarian eds, *Des plantes psychotropes, Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Paris, Imago : 173-194.

ROUGET Gilbert

1990, *La musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Tel-Gallimard.

2006, « Transe : théâtre, émotion, neurosciences, À propos des Feux de la Déesse », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 19 [en ligne, ethnomusicologie.revues.org/118].

SAHLINS Marshall

2009, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l'éclat.

TSITSOU L. et L. WEIR

2013, « Re-reading Mary Wigman's Hexentanz II (1926), The influence of the non-Western "Other" on movement practice in early modern "German" dance », *Scottish Journal of Performance*, 1, 1: 53-74.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.

WIGMAN Mary

1975a, *The Language of Dance*, Middletown Wesleyan University Press.

1975b, *The Mary Wigman Book: Her Writings*, Olympic Marketing Corp.