

Mourir, aimer, rêver

La transe, mots et réalités

(Michel Boccara, CNRS, *La parole a le geste*¹)

La transe est aujourd'hui à la mode mais ce terme est employé parfois dans un sens si vague qu'il désigne tout et n'importe quoi. On peut considérer sa résurgence comme le retour d'une question brûlante et d'un stigmate qui travaille le cœur même du social.

Au delà de l'histoire du mot, je voudrais esquisser des réponses à quelques questions.

Quelles réalités sociales, psychologiques et politiques recouvre la transe ?

Comment la penser à l'intérieur d'une théorie mytho-logique² qui n'évacue pas le vécu qui la sous-tend ?

Quelle place accorder à la symbolique, aux rituels, aux modes d'acquisition des connaissances et aux luttes politiques qui les accompagnent ?

Peut-on parler d'une transe des scientifiques ?

Quelle est la place de la représentation dans la transe et son rapport au théâtre et à la danse ?

I Histoire et origines

a) Origines

Le terme *transe* est un terme emprunté au latin *transire* qui a donné transir

Il renvoie donc à une certaine immobilité (transi de froid) qui peut aller jusqu'à la mort comme forme profonde de la transe.

Mais il est aussi associé au mouvement : il dérive aussi du préfixe *trans* « préverbe et préposition signifiant au-delà, par delà de »³ qui a donné, et donne encore un très grand

¹ La parole a le geste est une association loi 1901 qui organise régulièrement un festival du documentaire engagé (<http://journesdetudes.org/festdoc/>) et produit des films documentaires et de fiction. À l'heure du désengagement de l'État, l'activité indépendante des institutions est essentielle. Cette deuxième version bénéficie de la relecture de Pascale Barthélemy, qu'elle en soit remerciée.

² Lorsque j'écris 'mytho-logique' avec un tiret c'est pour insister sur la complémentarité des opérations *mythiques* et *logiques*.

nombre de dérivés (transformation, transfert, transfiguration, transcendant, transcrire, transfuge, transgression, transhumance... et dernièrement transexuel, transhumain...).

b) Mourir, aimer, rêver

« Le verbe (transir) est apparu avec le sens de 'mourir', en usage jusqu'au 16^e siècle »
« transe s'employait déjà au moyen âge avec le sens de 'songe, extase' (1245) en particulier dans le domaine amoureux ».

Dès le 13^e siècle, *transe* est donc associé à trois états : la mort, l'amour (l'amoureux transi), le songe et l'extase⁴. On observe aussi déjà, dans les usages anciens, des formes actives et passives de la transe : « pénétrer en engourdissant », « frissonner ».

À un moment donné, les sources écrites nous disent vers 1360, « le sens moderne de crainte très grande » apparaît avec notamment la locution aujourd'hui disparue « être mis en trances » qui signifie « frissonner », en relation avec une « crainte très grande ».

c) À l'époque moderne

Le terme se modifie à l'époque contemporaine, à partir de la seconde moitié du 20^e siècle : tout d'abord, il est utilisé pour désigner la transe magnétique, l'état dans lequel les magnétiseurs plongent leurs sujets. Mais cette utilisation est tardive (Huysmans, 1891, car elle reprend un sens anglais (1862) d'après le Robert historique). En effet les magnétiseurs et les magnétisés n'emploient pas le terme « transe » et font référence au sommeil et au somnambulisme même s'ils distinguent l'état dans lequel ils se trouvent du sommeil :

« Pourquoi désignez-vous ainsi l'état où je suis ? Le mot *somnambulisme* porte avec lui l'idée de sommeil, et certainement je ne dors pas... Il faudrait trouver un mot composé qui exprimât les diverses sensations que j'éprouve. D'abord un état de calme et de bonheur qui se sent mieux qu'il ne peut se rendre compte ; ensuite un oubli total de

³ Toutes les citations sans précision sont empruntées au *Dictionnaire Historique de la langue française*, Le Robert, tome 3, p. 3891-92, 2006.

⁴ La proximité du songe, ou du rêve, et de l'extase renvoie à la proximité du rêve avec les états mythiques.

toute affection étrangère à mon bien-être ; troisièmement *un rapport intime avec vous*⁵ ; en quatrième lieu *une connaissance parfaite de moi-même*⁶. »

La question qui se pose est donc pourquoi attendre le milieu (en anglais) ou la fin du 19^e (en français) pour proposer le terme *transe* pour la description de cet état ?

On peut envisager plusieurs raisons qui ne s'excluent pas :

1) Transe est au 19^e encore utilisé dans un sens essentiellement négatif comme en témoigne la littérature⁷.

2) Le développement de l'accumulation capitaliste primitive, l'arrondissement du « corps » des femmes avec la répression des sorcières, ces maîtresses de la transe, a renforcé l'infléchissement du terme *transe* dans un sens négatif.

Une histoire de la transe pourrait alors suivre l'histoire de la lutte des femmes pour se libérer de leur prison corporelle, des sorcières aux convulsionnaires jansénistes puis aux « hystériques » du docteur Charcot. La transe reviendrait en odeur de sainteté dans la seconde moitié du 19^e siècle avec le développement d'un premier mouvement, limité, d'émancipation féminine, puis, dans les années 1960, avec « le retour des sorcières⁸ »,

⁵ On voit apparaître l'importance du médiateur ou médium, que l'abbé de Faria mettra en rapport avec Socrate et la maïeutique socratique (Abbé de Faria, *De la cause du sommeil lucide*, Paris 1813). Il y a une relation de transfert, pour employer le vocabulaire de la psychanalyse, qui facilite la transe.

⁶ Telle est la réflexion de Mr de Pontleroy, un officier supérieur mis en somnambulisme par Puysegur (fin du 18^e siècle) qui remet en cause la relation entre état magnétique et sommeil (Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, vol. 1, p. 296, d'après Dupotet de Sennevoy, *cours de magnétisme en sept leçons*, p. 71).

⁷ Le Robert, dans son édition de 1985, donne encore comme premier sens celui d'« inquiétude ou d'appréhension très vive » et ne mentionne pas encore l'usage de « transe » dans la littérature anthropologique. Il donne deux citations littéraires du 19^e Balzac, dans *La vie de Molière* et Zola dans *L'assommoir*, qui toutes deux renvoient à ce sens douloureux, voire insupportable, du terme transe.

« J'aime mieux mettre la clef sous la porte et coucher sur le trottoir, que de continuer à vivre des transes pareilles » (Zola, *L'assommoir*).

⁸ Rappelons-nous le mensuel *Sorcières*, emblématique d'une certaine presse féministe de cette époque. D'une manière générale, les femmes féministes des années 1960 se sont identifiées aux sorcières. « Une expression de cette identification fut la création de Witch [Sorcière], un réseau de groupes féministes autonomes qui joua un rôle important dans la période initiale du mouvement de libération des femmes aux Etats-Unis [d'Amérique] (...) Witch est née à New-York en 1968 le jour d'Halloween, mais des « assemblées de sorcières » se formèrent rapidement dans de nombreuses villes (...) Witch vit et rit en chaque femme. Elle est la partie libre de chacune d'entre nous (...) Vous êtes une sorcière par le fait d'être femme, indomptée, furieuse, joyeuse et immortelle. » (Silvia Federici, *Caliban ou la sorcière*, 2014, citant R. Morgan, 1970)

l'essor du mouvement féministe contemporain associé à la grande crise structurelle du capitalisme.

Aujourd'hui le terme *transe* (avec ou sans « e » mais avec la même phonétique) poursuit son évolution et devient synonyme d'un autre voyage : celui qui caractérise le voyage d'un sexe à l'autre, le refus d'une identité figée dans le dualisme masculin/féminin (transsexualisme). Il décrit aussi des voyages progressistes vers un futur où l'homme biologique est remplacé par un homme en partie informatisé (transhumanisme).

d) L'anthropologie

Au 20^e siècle, le terme « transe » va être utilisé par les anthropologues, notamment en Afrique noire (Leiris, 1936) et au Brésil (Herskovitz, 1941, Bastide, 1945) pour désigner des états dits de « possession ». Ces états se manifestent par des tremblements spectaculaires qui peuvent être suivis d'épisodes théâtraux (Leiris) durant lesquels le « corps-esprit » est possédé par/joue un personnage particulier suivant un codage précis de mouvements.

De même, tel ou tel type de mouvement est le « signe » de la « descente » de tel ou tel personnage (par exemple dans les rituels vaudou...). Les synthèses récentes sur la transe indiquent la montée de ce concept, analysé par différentes écoles dans des contextes très différents (Rouget, 1980, Lapassade, 1990, et la bibliographie qu'ils proposent). Les travaux sur le chamanisme se réfèrent aussi à la transe qu'ils associent à l'état du chamane (Eliade, 1950, Hamayon, 1990). La transe est dissociée aujourd'hui de l'état de possession avec lequel elle a été trop souvent confondue (J. Assayag et G. Tarabout, 1999).

Cependant, l'usage actuel du terme *transe* ne se réduit pas à ces épisodes spectaculaires, certaines transes se caractérisent aussi par un comportement apparemment passif du sujet, alors qu'en profondeur, une activité intense peut exister. Les classifications de la transe font appel, pour la plupart, à une dichotomie entre actif/passif, interne/externe. Mais une analyse détaillée de cette dichotomie montre que les états ne sont pas figés et peuvent se transformer l'un en l'autre.

e) La psychanalyse

En psychanalyse la transe est essentiellement un transfert. Si on peut considérer la cure analytique comme une transe c'est essentiellement parce que le transfert est un de ses principes moteurs.

Je ne ferai ici qu'esquisser les relations entre les notions de transe et de transfert – que l'on pourrait replacer dans le cadre plus large de la « cure comme transe ». Un livre entier ne suffirait pas à en suivre les méandres.

En allemand, *Übertragung* et *Transfert* sont deux mots différents ce qui permet de distinguer l'emploi ordinaire de « transfert » de son emploi analytique.

En français, cependant, la notion de transfert pose les mêmes problèmes que celle de transe : elle est trop générale « allant même jusqu'à désigner l'ensemble des phénomènes qui constituent la relation du patient au psychanalyste » (Laplanche et Pontalis, 492) et peut même caractériser dans un sens élargi mais justifié l'essence de la relation sociale.

Ceci explique l'importance de ce concept pour les théoriciens de la psychanalyse et l'étendue des différences : Ferenczi, Freud, Jung, Lacan, Winnicott, Searles pour ne citer que quelques-uns des contributeurs à la théorie psychanalytique du transfert.

Jung en particulier élargit les perspectives ferenczienne et freudienne⁹ des conflits intrasubjectifs (privilégiant notamment les imagos des parents) aux conflits intersubjectifs (où les imagos parentaux deviennent ceux du roi et de la reine).

D'emblée, ce qui intéresse Jung ce sont les manifestations « massives » du transfert et pour lui celles-ci se repèrent de manière privilégiée dans la réalité psychique manifestée par l'alchimie. L'alchimie préfigure la psychanalyse en ce qu'elle opère d'emblée dans un domaine où réalité psychique et réalité physique ne sont pas dissociées (Jung, 1980).

Comme la transe, le transfert manifeste un caractère étrange, voir étranger à la relation : analyste et analysant sont transportés ailleurs et si l'analyste se croit exempté du transport, il peut alors être victime de son contre-transfert (Searles).

⁹ Rappelons que l'article de Ferenczi « Introjection et transfert » date de 1909 alors que la première contribution de Freud centrée sur le sujet, « La dynamique du transfert », date de 1912.

Si Freud emploie aussi le terme de transfert pour caractériser les phénomènes à l'œuvre dans le rêve¹⁰, c'est bien parce que le transfert est, comme la transe, un phénomène mythique propre à manifester le champ du désir et de l'inconscient.

Le transfert permet aux manifestations inconscientes, hors d'atteinte de la conscience, d'exercer cependant un effet sur elle, de même que la transe permet aux représentations mythiques d'interférer avec la vie quotidienne.

Le transfert est ambivalent : il est « celui qui oppose au traitement la plus forte des résistances alors qu'ailleurs, il doit être considéré comme l'agent même de la réussite » (Freud, 1912, p. 52.). La transe peut aussi bien être le support essentiel de la guérison qu'un processus psychotique destructeur.

Mourir, aimer, rêver : ce sont ces trois drames, ces trois comédies, ces trois fêtes que le transfert permet d'actualiser, de répéter et de prolonger.

La question qui se pose dans la cure et dans la vie c'est que faire du transfert ?

Si le transfert est un moment qui nous emmène ailleurs, comme la transe, alors il ne doit pas avoir pour but de nous « normaliser », de nous réintégrer dans la société.

C'est ce que j'appellerai la contradiction interne de la psychanalyse : si elle apporte la peste¹¹, elle ne doit pas guérir sous peine de jouer le rôle de l'État ou du spectacle : récupérer la transe pour la faire servir aux intérêts des puissants. Elle doit continuer de jouer son rôle de médiateur entre inconscient et conscient : permettre à l'inconscient de dialoguer avec le conscient.

II Une théorie du social et du mythe

a)Transe et vécu mythique

Comment donc définir la *transe* aujourd'hui ?

¹⁰ « Le rêve serait un substitut d'une scène infantile modifiée par le transfert dans un domaine récent. » (Freud (1905) 1971, p. 464) et « La représentation inconsciente ne peut, en tant que telle, pénétrer dans le préconscient et elle ne peut agir dans ce domaine que si elle s'allie à quelque représentation sans importance, qui s'y trouvait déjà, à laquelle elle transfère son intensité qui lui sert de couverture. C'est là le phénomène du transfert qui explique tant de faits frappants de la vie psychique des névropathes. » (*id.* pp. 478-79).

¹¹ « Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste », déclare Freud en s'apprêtant à mettre les pieds aux Etats-Unis d'Amérique.

Je propose l'essai de définition suivant : la transe est un vécu mythique qui peut être soit lucide – lorsque le sujet a conscience d'être en transe – soit inconscient et qui est marqué par une *entrée* et une *sortie*.

De même, on peut se souvenir ou non, au retour du voyage, de certains événements et en laisser une trace, ou en donner une expression, dans un récit, un dessin, une danse...

J'ai défini le *vécu mythique* comme la rencontre avec un être mythique dont il existe par ailleurs des récits, des expressions indépendants de l'expérience vécue. L'erreur fondamentale des structuralistes, et en particulier de Claude Lévi-Strauss, a consisté à confondre mythe et récit mythique (Boccaro, 2002).

Il me faut ici élargir le concept de vécu mythique et envisager celui-ci comme un voyage subjectif, un voyage du sujet dans un autre monde. Cet autre monde peut être caractérisé de différentes manières :

a) concrète : la forêt, le désert, le monde souterrain, le monde céleste, voire extraterrestre, associé à une planète inconnue ou connue (Mars, Vénus...) et à ses habitants (Méheust),

b) il peut aussi être identifié au royaume des morts.

J'ai proposé de traduire le fameux *Dreaming* des Aborigènes australiens par *Monde mythique* (Boccaro, 2000). Dans ce monde, le voyage est à la fois concret (à la recherche de nourriture par exemple), et mythique (on y est en contact avec les esprits). Le monde mythique est d'abord une expérience vécue.

La transe est-elle un concept différent de celui de vécu mythique ou bien les deux concepts se recoupent-ils assez exactement ? Si la transe est un vécu mythique, tous les vécus mythiques ne sont pas des transes. C'est le cas, par exemple, du rêve.

La transe, comme le vécu mythique, ont tous les deux la mort pour limite, même si la *mort* n'est pas la *mort* c'est-à-dire si des états de transe peuvent être vécus comme des morts paradoxales ou morts artificielles¹², des voyages au monde des morts avec retour dans le monde des vivants.

Définir la transe est donc à la fois une question phénoménologique, une question sociale et une question de vocabulaire :

a) à quel type de vécu a-t-on affaire ?

¹² C'est une des expressions mayas pour la transe des épileptiques *sak kimil* « mort blanche », « mort artificielle » - *sak* signifiant à la fois « blanc » et « artificiel », voir aussi Boccaro, 2017.

- b) quelle fonction a la transe dans une société donnée ?
- c) existe-t-il un socle fonctionnel commun à l'ensemble des cultures, pourquoi décide-t-on, à un moment donné, d'utiliser la racine *trans* pour décrire ces phénomènes sociaux, et comment le champ sémantique du terme évolue dans l'histoire ?
- d) enfin, quels sont les rapports entre le choix de ce terme et les fonctions et la place du phénomène dans la société ?

b) Au delà du dualisme ?

Les états qui s'accompagnent de transe se caractérisent par le postulat fondamental d'un dualisme, à la fois spatial et phénoménologique. Il existe deux, ou plusieurs, mondes et entrer en transe c'est se transporter d'un monde dans un autre, passer d'un état dans un autre.

Mais on peut distinguer deux manières différentes (au moins) de considérer ce dualisme :

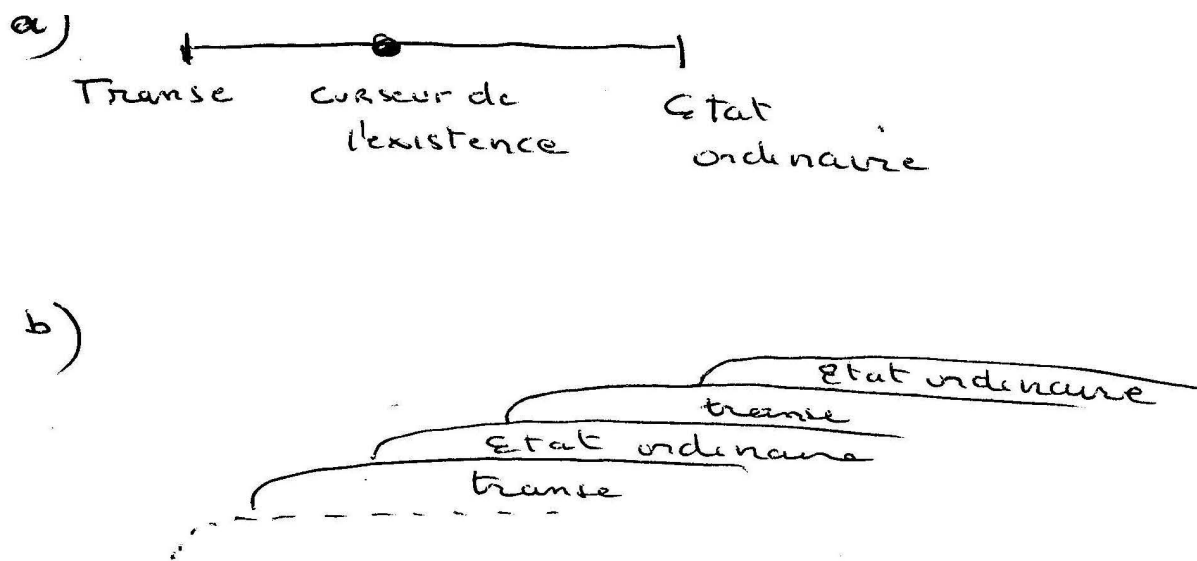
- les deux mondes sont dissociés, le passage de l'un à l'autre ne peut se faire que sous la forme d'un voyage ;
- les deux mondes n'en font qu'un et leur apparente dissociation recouvre une perméabilité d'un monde à l'autre.

Je donnerai pour exemple la conception junguienne du rêve selon laquelle l'être humain rêve constamment mais n'est conscient de son rêve que par moments.

Dans ce cas, l'être humain serait donc en permanence en transe et ne serait conscient de cet état que par moments. L'entrée et la sortie de l'état de transe ne seraient donc qu'apparentes. Une partie de nous-mêmes – que nous pouvons appeler avec Freud l'inconscient mais aussi la part mythique, le corps de rêve... – resterait en état de transe permanente et continuerait de se manifester dans des actions (les lapsus, les actes manqués...) , des pensées, des fantasmes...

Cette conception de la transe conçoit donc l'existence comme un continuum dont les états *ordinaire* et de *transe* sont aux extrémités ou bien, si on perçoit les deux simultanément, l'existence comme constituée de couches où se superposent états ordinaires et états de transe

Schémas



Si nous revenons aux origines du mot *transe* et à son rapport à la mort, alors la mort et la vie représentent les deux pôles de ce continuum. Certains états particuliers comme le sommeil ou l'amour seraient des « petites morts » c'est-à-dire se rapprochant aussi près que possible de ce que l'homme peut concevoir comme l'état de mort.

c) Une théorie des états psychiques

Une théorie des états psychiques a déjà été proposée pour caractériser le rêve. Celui-ci constituerait un troisième état, repérable par l'imagerie cérébrale, différent du sommeil et de la veille (Jouvet, Debru). On a alors postulé un quatrième état qui correspondrait aux vécus de transe. Ce postulat a été appliqué à l'hypnose, en la considérant comme une transe spécifique :

« L'hypnose, en dépit de son nom, ne doit pas être confondue avec le sommeil. Elle serait à côté de la veille, du sommeil et du rêve, un quatrième état de l'organisme (Léon Chertok, 1980, p. 37).

C'est aussi de cette manière que Mr de Pontleroy (voir *supra*) définissait l'état magnétique du somnambulisme.

Cette typologie fondée sur les états psychiques est intéressante, elle a l'avantage de correspondre aux représentations des sujets plongés dans ces états, mais elle a le

désavantage de toutes les typologies : elle remplace une explication par une classification.

d) D'autres critères de classification

Mais la classification des états de transe peut aussi utiliser d'autres critères.

Un des plus courants est l'opposition passif/actif. Cependant cette opposition ne résiste pas à l'analyse car une apparente passivité peut renvoyer à une activité profonde et inversement.

Un autre est le rapport intérieur/extérieur que l'on peut caractériser par l'opposition captation/enlèvement (ou ravissement).

La captation implique le déplacement d'un être mythique dans notre monde. Celui-ci peut se manifester par une incorporation par le sujet, sa 'possession'. Mais on peut aussi envisager sa captation dans un objet, sa descente dans un lieu...

L'enlèvement – ou le ravissement – renvoie au voyage chamanique : le sujet humain, volontairement ou non, quitte son monde pour aller dans l'autre monde, le monde mythique, où il va rencontrer des « êtres mythiques ».

Cette typologie peut aussi s'appuyer sur des types psychologiques, comme le montre l'étude des comportements hypnotiques réalisée en 1982 par Didier Michaux.

Celui-ci dégage 4 types de comportements – associés à différents types de critères qui apparaissent très stables « la presque totalité des sujets se rangeant dans l'un et l'un seulement de ces quatre comportements (Michaux, 1995, p. 279-81¹³) »

Il semble cependant qu'une typologie générale ne peut faire l'économie de variables sociales ou culturelles et ne peut s'appuyer uniquement sur des types psychologiques. Mais ces variables culturelles s'appuient sur des conceptions du sujet qui sont d'autant plus difficiles à déceler qu'elles nous apparaissent comme « naturelles ». Une de ces variables est la notion de corps fondée sur la distinction, occidentale et chrétienne, entre « corps » et « âme ».

III Qu'est-ce qu'un corps ?

Si nous voulons aller au delà du dualisme, c'est-à-dire d'un dualisme rigide qui empêche de penser la multiplicité et le passage, c'est-à-dire la transe, au sens étymologique du

¹³ Type somnambulique, pseudoléthargie, catalepsie, léthargie-réveil.

terme (transir : aller au delà), il nous faut aller au delà du dualisme fondamental de notre modernité, le dualisme corps esprit, et remettre donc en question la notion même de corps.

Aujourd'hui, le corps, l'anthropologie du corps, est à la mode et il semblerait que le retour du corps soit une bonne nouvelle. Pourtant, le concept de corps ne va pas de soi et beaucoup de cultures ne le possèdent pas, du moins en tant qu'une entité s'opposant strictement à celle de l'esprit (ou de l'âme, si on veut employer le terme chrétien).

Les mots, et les concepts, ont une histoire, et il nous faut tenter de dater l'invention du corps et voir comment cette invention tend aujourd'hui à se mondialiser.

Dans son introduction au *Corps des dieux*, Jean-Pierre Vernant indique qu'« à l'âge archaïque, la corporéité grecque ignore encore la distinction âme-corps (...) le corporel chez l'homme recouvre aussi bien des réalités organiques, des forces vitales, des activités psychiques, des inspirations ou influx divins » (Vernant, 1986b, 22). On peut donc considérer le sens moderne de corps comme fortement lié à l'émergence d'une culture catholique de l'opposition entre le corps et l'âme¹⁴.

Toujours Vernant, dans sa présentation de l'ouvrage de Leenhardt, rappelle l'anecdote rapportée par cet auteur à propos de la conception du corps des Néo-calédoniens : « Ethnologue et pasteur protestant, Leenhardt entendait dans son travail sur le terrain, comprendre la pensée des Néo-Calédoniens et du même mouvement leur enseigner la vraie religion en leur apportant ce dont ils étaient, selon lui, dépourvus : la connaissance de l'esprit. Un jour qu'il voulait mesurer les progrès accomplis chez ceux qu'il avait instruits de longues années, il dit à l'un d'eux : « En somme c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée. » Pas du tout, lui fut-il aussitôt répondu : « Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps. » Le corps, les Calédoniens n'en n'avaient donc-t-ils pas ? Ou le leur était-il en quelque façon trop spirituel pour être pensé et vécu comme corps ? (Vernant, 1986a, p. 10) »

On peut envisager l'invention du corps comme un double processus lié à la fois à la montée des idées chrétiennes et à l'asservissement des femmes lors de l'accumulation primitive du capital : la femme est alors transformée en un corps sans âme¹⁵. La société capitaliste invente le corps féminin, sa beauté et sa soumission au désir masculin,

¹⁴ Cf. Dictionnaire Historique de la langue française, Le Robert, tome 1, p. 899.

¹⁵ On reprendra ce modèle pour l'appliquer aux Noirs.

comme l'instrument essentiel de l'exploitation des femmes et de la production de la force de travail. C'est pourquoi le mouvement féministe, suivi aujourd'hui par une partie importante des chercheurs en sciences sociales, considère le concept de corps comme « fondamental pour comprendre l'origine de la domination masculine et la construction de l'identité sociale féminine¹⁶. » La théorie du corps et du genre est devenue très à la mode et il nous faut en lire les apports à travers la normalisation d'une pensée marginale devenue dominante.

Les transes, essentiellement féminines (sorcières, convulsionnaires, hystériques...) dans une société où le capitalisme est en train de s'imposer seraient donc à mettre en rapport avec le refus de cet asservissement, à une réinterprétation *féminine* de l'imposition *masculine* d'un corps.

Cependant, toutes les transes ne sont pas positives, loin s'en faut, elles peuvent être associées à l'exercice d'un pouvoir totalitaire.

Ainsi le pouvoir royal a récupéré à son profit, l'exercice de la transe. La conception médiévale des deux corps du roi peut ainsi être considérée comme une tentative de dépasser le dualisme corps-âme. Le second corps du roi, immortel – à la mort du corps physique, on s'écrie « le roi est mort, vive le roi » - atteste de l'immortalité du second corps :

« Le Roi a deux capacités, car il a deux corps dont l'un est un Corps naturel consistant de Membres naturels, comme en ont tous les autres Hommes, et en cela il est sujet aux Passions et à la Mort, comme les autres Hommes ; l'autre est un corps politique, dont les membres sont ses sujets, et lui et ses Sujets forment ensemble la corporation, comme l'a dit Southcote, et il est incorporé à eux et eux à lui (...) quant à ce corps, le Roi ne meurt jamais, et sa mort naturelle n'est pas appelée dans notre Droit (comme l'a dit Harper) la Mort du Roi mais la démise du Roi ; ce mot (*Démise*) ne signifie pas que le Corps politique du Roi est mort, mais qu'il y a une séparation des deux corps, et que le Corps politique est transféré et transmis du Corps naturel maintenant mort, ou maintenant arraché à la dignité royale, à une autre Corps naturel¹⁷. »

Ce second corps était en quelque sorte assimilé à une âme corporelle, un corps-esprit, l'équivalent du corps glorieux de la réincarnation, une âme qui ne se dissocie pas de son corps, un corps divin :

¹⁶ Silvia Federeci, *Caliban et la sorcière, femmes, corps et accumulation primitive*, p. 25.

¹⁷ Blackstone, 1765, cité par Kantorowicz, (1957) 1989, p. 661.

« Le corps politique de la royauté ressemble beaucoup aux anges et à l'Esprit-Saint, parce qu'il représente comme les anges, l'Immuable dans le Temps. Il est élevé aux hauteurs angéliques. » (Kantorowicz, p. 658).

On le voit, les corps d'État sont les héritiers directs d'une conception chamanique du corps.

Elle a pu donc constituer un élément de la pensée populaire repris dans la conception royale d'un roi thaumaturge à deux corps (Bloch).

Cette conception d'un double corps est aussi utilisée par Pierre Capelle, magnétiseur lotois, pour expliquer les trances de ses patients (Boccara et Capelle).

IV Un exemple de trances contemporaines dans le Lot : la pratique de Pierre Capelle, magnétiseur lotois

Les trances observées dans la pratique de Pierre Capelle, guérisseur et magnétiseur lotois (Boccara et Capelle), dans la mesure où elles surviennent aussi dans un contexte précis – « la mise à l'arbre¹⁸ » - suivent également un certain *protocole* qui peut être *lu* :

- On peut distinguer s'il y a contact avec *l'entité* de l'arbre ou non.

- Certains arbres induisent certains types de comportements et/ou de soins.

Exemples : le noisetier est un kinésithérapeute, le sapin, encore appelé 'patron', est recommandé en cas de déséquilibre général, le cerisier et le figuier sont des déclencheurs ...

Les trances profondes se manifestent généralement par un décalage entre ce qui est visible – on ne voit rien, le sujet est immobile, yeux clos ... - et ce qui est ressenti – un voyage dans l'arbre, voire un vécu métamorphique : devenir oiseau, devenir arbre...

¹⁸ La mise à l'arbre est une technique « inventée » par Pierre Capelle et qui consiste à proposer à un sujet de se mettre en contact avec un arbre, généralement directement en prenant dans ses mains tronc ou branches, mais aussi indirectement en se connectant par la pensée (voir Capelle et Boccara, et le film *La part végétale de l'homme*). On retrouve cette relation à l'arbre dans les pratiques mythiques des « sorcières » contemporaines : « Quand nous sentons l'âme de l'arbre pénétrer nos corps, quand nous sentons notre flux d'énergie couler à travers la terre dans ses racines, quand nous allons jusqu'à nous fondre avec lui et faire un avec son « arbritude », nous reprenons des forces pour le combat qui protège son tronc de la hache, ses feuilles des radiations. » (Starhawk, (1992) 2003, p. 205).

Le sujet quitte son corps, ou plutôt le corps du sujet se dédouble et c'est son second corps qui entre dans l'arbre, devient arbre, oiseau...

Ce décalage entre ce qui est visible et ce qui est ressenti est particulièrement sensible lorsque l'on dispose du film associé au texte du vécu écrit par la personne qui l'a vécu. Dans le film *La transe au cœur des arbres* (Boccaro, Arson et Capelle), des exemples de textes associés à des images filmées sont donnés.

La place du médiateur – ou magnétiseur – est importante. Il accompagne, facilite, voire déclenche le processus de la transe, parfois la suppose quand elle n'y est pas.

Ce médiateur est-il aussi en transe ? S'il est dans un état particulier, l'appeler *transe* n'est pas évident... La présence d'un médiateur est un trait fréquent dans les phénomènes de transe.

V Le corps sorcier, la notion de *way* en maya yucatèque

a) Un essai de traduction du concept de « transe ».

Le terme *transe* est un terme spécifique avec une histoire particulière forgée par notre société pour décrire certains types de phénomènes. Les autres sociétés n'ont, le plus souvent, pas de terme correspondant et il faut donc se poser la question de l'équivalence des concepts : jusqu'à quel point les concepts sont-ils transposables d'une société à l'autre, jusqu'à quel point les théories anthropologiques, pour universelles qu'elles se souhaitent, n'utilisent-elles pas des concepts ethnocentriques ? C'est le cas notamment des concepts de corps et d'âme qui ont servi, par exemple, à Philippe Descola, à proposer une classification générale des sociétés (Descola, 2004).

Dans la société yucatèque, j'ai choisi d'étudier un concept qui, bien que différent de la notion de corps, me paraît posséder un certain nombre de propriétés qui permettent de le penser comme une alternative au concept de corps. Il s'agit du concept de *way*.

Son sens le plus courant est « sorcier » (*brujo*) et, plus spécifiquement, « sorcier capable de se transformer en son double, animal ou autre » ; mais, comme beaucoup de mots yucatèques, il a un large champ sémantique qui renvoie aux domaines suivants : le rêve, la métamorphose (la transformation), l'instant présent, l'image ou le symbole, le dédoublement ou la démultiplication des formes visibles de l'être...

Way oblige d'emblée à commencer à compter par deux, le dualisme est originel et il n'y a pas d'unité... donc absolument ni corps ni âme au sens où l'un et l'autre seraient distincts. Comme l'ont exprimé Houston et Stuart, il traduit la co-essence de l'être humain avec d'autres êtres appartenant à des « règnes » différents : animal, végétal, minéral, astral (Houston and Stuart) ...

b) Way et pixan

Way doit également être mis en relation avec *pixan*, terme qui est généralement traduit par « âme ». Cependant cette traduction évacue le contenu concret de *pixan* construit sur la racine *pix* « enveloppe », « couverture ».

Way et *pixan* sont des notions qui doivent se poser en termes de gémellité, au delà du dualisme... Absolument il n'y a pas de corps, il n'y a pas d'esprit, il y a juste le *way*.

c) Le primat du vécu

Le *way* est un concept qu'il faut vivre avant de le penser (ou pour pouvoir bien le penser)¹⁹.

Il est l'expression vivante de ce que Ernesto de Martino appelle la fragilité de la présence au monde (De Martino) Cette fragilité ou instabilité peut être terrifiante mais on peut aussi la vivre positivement (Van Eersel, pp. 345-370).

L'être, si être il y a, est un être en devenir – en yucatèque, comme en chinois d'ailleurs, le verbe être n'existe pas - et ne peut se saisir sous la forme stable d'une essence. Il n'est jamais au repos et, si on accepte le postulat que l'homme rêve constamment, alors sur les treize parties idéales²⁰ du *way/pixan*, il en est toujours un certain nombre qui se trouvent ailleurs, en voyage.

d) Coresprit

La cérémonie du *k'ex*, qui consiste à échanger « corps pour corps » une partie du *pixan* humain contre une partie du *pixan* d'un animal, montre bien les rapports qui unissent le *pixan* et le *way*.

¹⁹ Je raconte ailleurs comment une « métamorphose » en ours m'a permis de mieux penser ce concept (Cf. Boccara, 2009 et 2011).

²⁰ Cette division en treize parties est attestée au Chiapas, j'en fais l'hypothèse au Yucatan, où le cosmos est aussi divisé en treize couches.

Sans *way*, c'est-à-dire sans devenir, sans métamorphose, le *pixan* n'existe pas ; le *pixan* n'est donc pas un esprit mais un coesprit, un concept jumeau. C'est pourquoi traduire *pixan* par « âme », comme dans les dictionnaires, ou par « esprit », comme en maya contemporain est insuffisant. Le *pixan* est autant un corps qu'une « âme » ou un esprit, au sens d'ailleurs ou Epictète considérait Dieu comme un être matériel, mais de l'essence la plus subtile qui soit.

La racine *pix* qui signifie enveloppe, couverture... indique bien cette nature enveloppante de l'esprit qui vient « lier » le *ik'* (l'équivalent du *qi* chinois), l'énergie cosmique ancestrale (ou vancestrale²¹).

e) Le genou²²

Pix est aussi le genou, une des parties les plus subtiles – et fragiles - du corps humain, du même ordre que le *pixan* et que le tarot du Moyen âge identifiait aussi à une essence spirituelle puisque le diable figurant sur certains jeux avait sur le genou un visage. Ainsi lorsque les Mayas yucatèques virent les premiers chrétiens s'agenouiller, ils comprirent immédiatement la force et la valeur de ce geste que certains *h-men*²³ effectuent encore au tout début de leur « messe du jardin de maïs » : ils ouvrent la danse en se déplaçant à genoux.

f) Un, deux, plusieurs

La division du *pixan* en treize parties est attestée au Chiapas et il y a ainsi correspondance entre le cosmos et le psychisme : tous deux ont treize couches et dessinent un psychocosmos, autre gémellité maya.

Je retrouve cette homologie dans la conception du corps proposée par Luis Balam, *h-men* de San Francisco de Tinum. Il y a, selon lui, 365 os du corps et on doit les rassembler tous pour conserver en vie le coesprit du défunt.

²¹ Le néologisme « vancêtre », et l'adjectif « vancestral » est construit à partir de la traduction de la notion yucatèque de *ik'* « vent » et « ancêtre mythique ».

²² Pour un texte classique sur la mythologie du genou, on citera François Rabelais. Les Andouilles, nous dit Rabelais, furent vaincues par Pantagruel qui les brisa au genou, c'est-à-dire à une des attaches de « l'âme » (*Le quart livre*, chapitre 41 : « Comment Pantagruel rompit les Andouilles aux genoux »).

²³ Le *h-men*, littéralement le « faiseur », est un des noms que l'on peut rendre par chamane dans le Yucatán contemporain. Pour des développements sur le *h-men* et le chamanisme yucatèque, voir Michel Boccara, 2011.

Lorsque donc les Mayas témoignent de ce *way* atteint d'un coup de fusil sous sa forme animale et qui vient mourir sous sa forme humaine dans son hamac, pour eux l'identité des deux corps ne fait pas de doute et la métamorphose du corps est aussi celle de l'esprit. Comme le rappelle Barbara Alice Mann si, pour un Occidental, la marque de la folie est le dédoublement de la personnalité, pour un autochtone américain, c'est l'unité qui est délirante²⁴.

f) Way et chose en soi

La métamorphose tient à la fois au déguisement, à l'obscurité de la nuit [il y avait beaucoup plus de *way* avant l'arrivée de l'électricité] et à la réalité psychique [« je me vis comme un animal »]. Mais, conceptuellement, elle indique qu'être humain sur la terre n'est pas une condition stable et que homme et animal partagent une même essence. Dans la mesure où il existe aussi des *way* à forme végétale, minérale, astrale ..., cette essence partagée, cette

« co-essence », dépasse le domaine animal pour atteindre celui de la chose ou *bal*. *Bal* « chose » et « secret » peut aussi se traduire par « essence cachée de la chose », notion qui n'est pas très éloignée, comme l'a montré Jacinto Arias, anthropologue maya tzotzil, de la chose en soi kantienne (Arias).

Bal se décline en *balche'*, terme générique pour animal (littéralement « chose de la forêt ») et nom du vin maya, fabriqué avec l'écorce de l'arbre *balche'* (littéralement « arbre secret »), mais aussi en *balam*, jaguar et ancêtre à forme humaine, on précise même « chrétienne » - un des chamanes les plus puissants de l'époque coloniale est le Chilam Balam qui nous a laissé plusieurs livres.

Le *balche'* (*Lonchocarpus violaceus*) est, à l'époque coloniale, l'arbre du Christ – il s'est caché derrière pour échapper aux Juifs qui le poursuivaient – et le vin de son écorce, fabriqué avec de l'eau *suhuy*²⁵ et du miel, est analogue au sang humain. Boire du *balche'* c'est donc boire le sang du Christ, revenir à l'arbre par le Christ en croix et retrouver

²⁴ Barbara Alice Moon, 2009, 97-109 : « A person born with just one spirit was feared as most probably criminally insane. (That Europeans claimed to have just one spirit explained a lot for us.) » (102).

²⁵ Une eau *suhuy* est une eau cachée qui n'a jamais vu le soleil et est donc hors du temps, car soleil et temps se disent tous deux *k'in*.

sous le secret de l'identité homme-animal²⁶ l'arbre croix qui est mère et père des hommes, le *yaxche'* (*Ceiba pentadra*, « premier arbre ») primordial aux fruits en forme de sein, que l'on appelle aussi *imix* « sein de plume » et que l'on dessine/écrit ainsi :



g) Quel modèle du réel ?

Le modèle du *way* n'est pas très loin de celui que propose C.J. Jung quand il décrit le soi et sa relation au monde (Jung, 1964a et b). Dans le modèle junguien, les limites entre le soi et le monde sont floues et être humain sur la terre, ce que Jung appelle « le processus d'individuation », consiste à entrer dans le monde tout en restant soi, à inscrire le monde en soi et soi dans le monde, l'extérieur dans l'intérieur et l'intérieur dans l'extérieur, ce que Jung avait mis en relation avec l'image du tao.

Il propose un modèle fondamentalement non dualiste que je propose d'appeler gémellaire et en cela, si on suit la proposition de Barbara Alice Mann, il rejoint la pensée autochtone américaine qui propose une binarité non conflictuelle mais complémentaire, où deux est premier et n'a donc pas besoin de se dissoudre dans une unité imaginaire : « Les traditions natives envisagent un nombre fondamental de Deux. Il ne peut y avoir Un s'il n'y a pas eu avant Deux. ²⁷ »

Pour les autochtones américains, une personne avec un seul esprit est malade, alors que pour les Européens, c'est généralement l'inverse qui est vrai, ce qui fera dire à Gérard de Nerval : « Les personnes qui ne sont pas malades se cachent la moitié du monde. ». Dans la conception yucatèque, on a vu que cette conception générale de la dualité ouvrait sur la perspective d'un réel multiple.

L'être humain est donc en co-essence avec d'autres êtres appartenant à d'autres *ordres* naturels. Il est multiple, perméable au monde, et le réduire à un dualisme corps/esprit relève d'un grossier ethnocentrisme.

²⁶ En Lacandon, langue voisine du yucatèque, *balche'* signifie à la fois homme et animal, il n'y a pas de terme distinct pour signifier homme.

²⁷ « Native traditions assume a base number of Two. There cannot be One unless there have first been Two » (Barbara Alice Mann, p. 100).

VI La transe et la relation du sujet au social

1) À quoi sert la « transe » ?

Résumons les deux exemples que nous avons développés.

Pour les Mayas, la transe est ontologique, elle participe du processus originel de co-essence de l'être humain et définit à la fois la pérennité et la fragilité de son existence sur la terre.

Pour Pierre Capelle, la transe sert à entrer en contact avec l'arbre – ou l'entité de l'arbre ? Pierre ne les distingue pas toujours – et à obtenir des connaissances qui ne nous sont pas accessibles dans notre état « ordinaire ». Elle permet à l'être humain de dépasser ses limites pour s'ouvrir aux autres mondes via l'arbre, cet être végétal particulièrement puissant.

Si la transe est un mode d'existence très répandu dans les cultures humaines, notre société l'aurait-elle marginalisée, et pour quelles raisons ?

Georges Lapassade, auteur d'une synthèse récente (1990), se demande pourquoi il n'y a plus de trances collectives en Occident.

Nous pouvons répondre à Lapassade : les trances occidentales collectives existent mais elles se déplacent constamment – se « recomposent » – vers des formes nouvelles pour échapper au contrôle policier de l'État et au contrôle épistémique de la science ; donnons une série d'exemples :

a) Les guérisseurs ou « sorciers » redécouverts par les ethnologues à partir des années 70 (Jeanne Favret-Saada, Dominique Camus...) ont su poursuivre leurs pratiques tout en entrant dans une clandestinité liée à la répression de l'Ordre des médecins. Seule la coupure des « analystes du social » avec la société ordinaire les a longtemps empêchés de connaître l'importance de ces pratiques.

b) Les enlèvements à bord de soucoupes volantes sont des formes de transe qui ont été largement étudiées, même si le monde scientifique s'est montré très réticent à leur repérage. Elles ne se produisent pas généralement de manière collective, leurs protagonistes hésitent souvent à les communiquer de peur d'être taxés de délirants et pourtant les évaluations indiquent que le phénomène est massif, en particulier aux USA où il toucherait plusieurs millions de personnes (Jung 1974, Aymé Michel 1967, Méheust, 1992 ...).

c) Les manifestations politiques, les concerts de rock et de pop music, les rave parties sont souvent associées à des formes collectives de transe même si elles ne sont pas toujours repérées comme telles.

La transe est-elle pour autant un mouvement émancipateur en soi ?

Pas toujours, elle peut aussi être facteur d'oppression, c'est le cas des foules fanatisées des régimes totalitaires dont l'Allemagne nazie a fourni des exemples de triste mémoire. Mais il faut souligner la nécessité pour la société occidentale et capitaliste de la réprimer, de la dévaloriser, voire de la nier.

Le grand massacre des sorcières du 14^e au 18^e siècle représente, de ce point de vue, l'acte fondateur de cette répression.

2) Une transe épistémologique

J'ai abordé la question de la relation entre transe et connaissance dans mon travail sur Box aktun (prononcer boche aktoune) la Grotte noire²⁸, une grotte située sur le territoire de Nunkini dans l'État de Campêche (Mexique).

Les connaissances acquises lors de trances peuvent toucher des domaines multiples : l'utilisation médicinale de certaines plantes, l'acquisition de certaines techniques...

Y a-t-il des connaissances – et lesquelles ? – qui sont exclues du mode *transe* ou, si l'on veut formuler la question autrement, le mode *transe* est-il limité à certains domaines de connaissance seulement ? Nous verrons que l'acquisition de connaissance en mode *transe* est aussi possible dans le domaine scientifique (cf. *infra*. VIII).

On peut considérer Box aktun, la Grotte noire, comme une grotte incubatrice. Le vécu mythique de celui qui cherche la connaissance en entrant dans la grotte peut se considérer comme une variante du rêve d'incubation. Rappelons que le rêve d'incubation consiste à utiliser le rêve pour répondre à des questions. Juan Kob, *h-men* de Yaxcaba, place, avant de s'endormir, une bougie près de son hamac, puis il pose sa question et réalise une prière. Dans le rêve, un ancêtre vient alors le visiter pour lui donner la réponse à sa question.

Dans le cas de la grotte, celle-ci joue le rôle d'un réservoir de rêves qui induit/produit la connaissance.

²⁸ Box Aktun, « La grotte noire », est une grotte « initiatique » où l'on peut entrer en transe, et en contact avec certains esprits et, théoriquement, demander ce que l'on veut : « Lorsque tu entres dans cette grotte, elle te donne ce que tu veux connaître. Tu demandes ce que tu veux connaître, tu entres et tu perds connaissance, comme dans un rêve, quand tu ressors, tu sais... » (Discussion avec un habitant de Nunkini, 2013).

Don Roman Huxim, *h-men* de Nunkini, procède de la manière suivante : lorsqu'il a un problème de diagnostic, il se rend dans la grotte, il rêve et l'esprit de la grotte se présente à lui et lui donne la solution de l'énigme.

D'autres vécus font état du passage par l'estomac d'un animal, identifié à la grotte. par exemple un serpent, un cheval ou un taureau. La trilogie animale

serpent/cheval/taureau s'organise autour du motif de l'avalement/expulsion

Lors du passage dans la grotte/estomac, la connaissance est directement transmise

L'extérieur devient intérieur et retourne à l'extérieur, il n'y a pas transcendance mais immanence du contenu par ingestion-digestion-expulsion.

Le modèle alimentaire de Wilfred Bion²⁹ (1979) fonctionne ici assez exactement :

l'élaboration de la pensée est bien pensée sur le mode de l'alimentation (ingestion-digestion-expulsion) : la grotte/l'estomac du monde transmet à l'homme des connaissances, lui infuse sa pensée.

L'apprentissage par ingestion/digestion/expulsion est analogue à l'apprentissage par le rêve incubatoire. La grotte/estomac est la panse intérieure par laquelle

passe/s'écoule/se transmet le savoir mythique. Le modèle est celui d'une

pensée/nourriture. L'homme est la nourriture de la grotte/estomac et cette nourriture est transformée puis excrétée et comme excrément elle vient fertiliser la terre/pensée.

L'homme devient l'excrément de la grotte/nature/estomac.

3) Transe et guérison

Pour Pierre Capelle, le sujet entre en « transe » et communique avec l'arbre, ou l'entité de l'arbre située entre l'arbre et le soleil. Celui-ci va alors agir directement sur lui, soit par des informations, soit par des actions.

L'exemple de Dominique, femme d'un médecin de Marseille, en juillet 2002, est significative d'une « action » directe de l'arbre sur le sujet. Dominique, après avoir été attirée par l'arbre, pénètre à l'intérieur de celui-ci et a la « sensation d'être attirée vers la tête de l'arbre, de redescendre et encore de remonter plusieurs fois de suite » (note de Dominique, prise juste après l'expérience).

²⁹ Wilfred Bion, connu pour ses recherches sur les groupes restreints (1961), peut se rattacher au courant kleinien de la psychanalyse. Son modèle a l'avantage d'étayer la libido freudienne sur une oralité/analité toujours active.

Pierre note : « On voyait clairement sa colonne vertébrale se redresser et les vertèbres sont apparues en vert fluo (Boccaro et Capelle, pp. 150-153) ».

Nous pouvons aussi proposer une explication qui ne fait pas appel à la présence d'un esprit : la transe peut permettre l'autoguérison en inhibant les processus conscients qui sont autobloquants.

Peut-on alors considérer l'autoguérison comme une forme de « connaissance » directement active ?

4) Transe et politique

Il y a des trances personnelles et des trances collectives. Les trances collectives appartiennent à la psychologie de masse ou de foule.

Si « l'inconscient propre à la race ressort » pour employer les termes de Le Bon, glosés par Freud (Freud, 1921, p. 129), c'est parce que l'individu, dans une foule, voit son inconscient prendre le dessus, entre dans une transe collective comparable à la transe hypnotique qui va l'amener à agir autrement qu'il le ferait isolément (id. p. 130).

Or, cet état hypnotique, s'il peut être utilisé pour laisser le sujet trouver sa voie, peut aussi être utilisé pour le manœuvrer et le manipuler. C'est le cas des grandes foules classiques de l'Occident telles que les églises et les armées. Mais on retrouve aussi de tels états dans les « manifestations », ces rituels modernes. Celles-ci peuvent, de manière imprévisible, ébranler un ordre social que l'on croyait bien établi.

Le printemps tunisien et les révolutions arabes de 2011 sont des exemples récents de ces remaniements. Cependant, ces révoltes mythiques retombent souvent après les manifestations de masse, dès que chacun est repris par la pesanteur de ses activités quotidiennes. L'état mythique a besoin d'être réactivé pour que le changement soit durable.

On connaît aussi les trances dans lesquelles certains dictateurs mettaient leur public. Hitler, Staline, Mao étaient, chacun de manière différente, des hypnotiseurs qui combinaient trances collectives et massacres de masse. Terreur et séduction sont alors les deux faces d'un pouvoir absolu. L'homme est-il, comme le pense Le Bon, périodiquement soumis à de telles trances hypnotiques où il régresse à l'état primitif ? Ou bien peut-il y avoir une *progression* de la conscience qui permette, peu à peu, d'éliminer l'influence régressive des trances ? En effet les trances positives permettent

aussi de construire un homme nouveau, surtout si la foule n'est pas soumise à une influence manipulatrice.

e) Transe et amour

L'amour peut être considéré comme une « folie à deux » et on a vu qu'un des sens premiers de transe est précisément l'état amoureux.

Ce qui caractérise l'état amoureux, comme la psychologie de masse, c'est la perméabilité d'un sujet à un autre. Là encore, les manipulations sont faciles pour peu que l'un des sujets souhaite exercer un contrôle sur le corps et l'esprit de l'autre. L'amour est donc le siège naturel de relations de pouvoir et cela n'est pas seulement le cas pour la relation homme/femme. Les relations entre deux personnes du même sexe sont soumises aux mêmes influences.

La relation établie, dans la transe de possession, entre le sujet et la « divinité » ou « l'esprit » qui la possède est souvent assimilée à une relation sexuelle ou amoureuse. L'amour et la relation sexuelle constitue ici le modèle sur lequel est vécu la transe.

VII La transe des scientifiques

Il est couramment admis que la pensée scientifique s'est développée en opposition avec la pensée mythique.

Le scientifique est donc un homme qui ne s'en laisse pas compter et qui observe le réel – il ne se contente pas d'observer le réel, il peut aussi le transformer – muni de deux garde-fous principaux : la vérification expérimentale et le raisonnement logique.

Une telle attitude devrait en principe exclure l'état de transe. Mais un certain nombre de faits viennent contredire cette évidence.

a) Les calculateurs prodiges

Les calculateurs prodiges sont des personnes capables d'effectuer des calculs à une vitesse telle qu'elle ne semble pouvoir s'expliquer que par des trucages ou de la magie.

Par exemple trouver, comme Paul Lidoreau, en quelques secondes et sans machine à calculer, la racine carrée d'un nombre à 15 chiffres³⁰, ou bien donner la liste des nombres premiers supérieurs à un nombre déjà très grand ...

Ces calculateurs peuvent être des personnes très ordinaires mais on en connaît aussi qui sont de très grands mathématiciens, c'est le cas de Euler, Gauss, Inaudi, Dagher et Shakuntala Levi (ces derniers très récents).

Des entretiens avec ces calculateurs révèlent que ceux-ci ne calculent pas à proprement parler – dans le cas de Lidoreau, celui-ci est d'ailleurs un piètre mathématicien –, mais qu'ils obtiennent leurs résultats en état de transe. Certains n'arrivent pas à expliquer comment ils obtiennent ce résultat, d'autres expliquent qu'ils voient défiler des chiffres, comme sur une machine, et que ces chiffres s'immobilisent sur le résultat cherché.

Comment expliquer ce phénomène ?

L'hypothèse la plus simple est que le calculateur entre dans un état de transe qui lui « révèle » le résultat du calcul.

Par quelle opération ? Par l'intermédiaire d'un dieu ou d'un esprit, diront les croyants.

Je propose l'hypothèse suivante : l'opération est effectuée par son propre esprit dans un état de lucidité extrême – comparable à la lucidité des voyants ou des somnambules – qui lui permet d'obtenir très rapidement des résultats qui, par une opération logique, demanderaient beaucoup plus de temps.

Or la transe scientifique ne se limite pas aux calculateurs prodiges. D'autres connaissances scientifiques peuvent aussi relever d'une connaissance mythique³¹.

³⁰ Aimé Michel a consacré un petit article à Paul Lidoreau, calculateur prodige, j'en extrais quelques lignes :

« Il extrayait mentalement en vingt secondes la racine carrée d'un nombre de 15 chiffres. Chaque soir, en guise de délasserment, il décomposait en quelques minutes un nombre de six chiffres en une somme de 5 cubes parfaits et 5 carrés parfaits, en s'imposant comme servitude de retrouver le nombre en question au millionième près, ce qui entraînait la manipulation d'un océan de décimales. Et cet effarant exercice apaisait si bien sa pensée qu'il s'endormait, aussitôt la solution inscrite au tableau noir de sa vision intérieure. » (Aimé Michel « Charmeur d'oiseaux, calculateur prodige n°1, Lidoreau est mort », 2000). C'est aussi le cas de Daniel Tammet qui raconte avoir récité « 22 514 décimales de pi sans faire d'erreur, en cinq heures et neuf minutes » (Tammet, 2009).

³¹ Dans les limites de cet article, je ne peux développer cette question de la transe des mathématiciens. Elle est centrale parce qu'elle montre que la pratique scientifique elle-même s'appuie sur des pratiques mythiques, ce que, traditionnellement, on appelle l'intuition ou l'imagination scientifique. On pourrait notamment parler des expériences de pensée d'Einstein (Holton).

b) Les trois songes de René Descartes

Un exemple célèbre, même s'il a été occulté par la tradition philosophique, est celui des songes de René Descartes. Ses contemporains qui connaissaient l'histoire témoignèrent d'ailleurs de leur gêne vis-à-vis de cet épisode³² et le texte des rêves ne figurait pas dans l'œuvre publiée du philosophe. Fort heureusement, il en restait une transcription effectuée par un tiers, son biographe Adrien Baillet. Il faudra attendre les années 2000 et la publication de l'édition critique des œuvres de René Descartes pour que le texte des trois rêves soit enfin disponible dans une édition de référence.

René Descartes a eu en partie la révélation de son système philosophique et de son œuvre toute entière par trois rêves effectués dans son poêle dans la nuit du 10 au 11 novembre 1619, le mois où reviennent les esprits des morts.

« L'image de Descartes méditant dans son poêle nous est à tous familière. Elle représente la réflexion philosophique par excellence. Lorsqu'il évoque ce souvenir, Descartes reste discret sur un événement qui le marqua pour le restant de ses jours. Dans la nuit du 10 au 11 novembre 1619, il se sentit appelé de façon divine au cours de trois songes consécutifs. Il les nota à son réveil sur un petit registre en parchemin et précisa qu'il s'agissait de *l'affaire la plus importante de sa vie* » (Jama, 1998, p. 9) : « Le dixième de novembre mille six cent dix-neuf, s'étant couché tout rempli de son enthousiasme et tout occupé de la pensée d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable, il eut trois songes consécutifs qu'il s'imagina ne pouvoir être venus que d'en haut » (...) et « Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant de ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât³³ » (Descartes, p.)

³² Malebranche écrivait, en évoquant cet événement « La Vie de Monsieur Descartes par Monsieur Baillet, n'est propre qu'à rendre ridicules ce philosophe et sa philosophie » et Huygens, de son côté : « Cet endroit où il raconte comment il avait le cerveau trop échauffé et capable de visions, et son vœu à Notre-Dame-de-Lorette, marque une grande faiblesse et je crois qu'elle paroitra telle mesme aux catholiques qui se sont défaits de la bigoterie. » (cité par Sophie Jama, 1998, p. 9-10) Le livre de Sophie Jama est souvent critiqué par les spécialistes de Descartes car elle n'est pas toujours rigoureuse mais son approche anthropologique reste très stimulante. Pour les références précises au texte de Baillet, on renverra à l'édition critique des *Œuvres* de Descartes par Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner.

³³ Le caractère divinatoire de ces songes peut aussi être mis en relation avec l'enseignement de Descartes dans un collège jésuite et les techniques visionnaires de méditation de Ignace de Loyola. Mon ami Eric de Rosny a aussi développé des capacités de voyant, qui ont renforcés

Descartes fait ici un rêve lucide, c'est-à-dire un rêve où le rêveur sait qu'il rêve. Ces rêves sont caractéristiques des voyages chamaniques et il n'est pas toujours facile de les distinguer des vécus mythiques où l'individu est transporté dans l'au-delà sans vivre cela comme un rêve.

Descartes interprète ensuite les titres des livres qui lui ont été présentés dans le troisième songe [le récit est, rappelons le à la troisième personne] : « Il jugea que le *Dictionnaire* ne voulait dire autre chose que toutes les sciences ramassées ensemble, et que le Recueil de Poésies intitulé *Corpus Poetarum* marquait en particulier et d'une manière plus distincte la philosophie et la sagesse jointes ensemble. Car il ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent plein de sentences plus graves, plus sensées et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes. Il attribuait cette merveille à la divinité de l'Enthousiasme [c'est-à-dire à la transe de possession] et à la force de l'imagination, qui fait sortir les sentences de la sagesse (qui se trouve dans l'esprit de tous les hommes comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut le faire la Raison dans les Philosophes. » (*id.* p.).

Descartes explique ici que la connaissance mythique – qu'il appelle aussi « L'esprit de Vérité » - associée ici à la poésie, peut être plus avisée et plus brillante que la connaissance logique, chère aux philosophes. C'est elle qui lui est transmise dans ses songes et qu'il va ensuite poursuivre, quoiqu'avec moins de facilité, les yeux ouverts. Descartes cependant n'identifie pas ces songes, et les interprétations qui en font partie, comme provenant de sa propre raison mythique mais de Dieu lui-même « Il ajoute que le Génie, qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part. » (*id.* p.).

Que pouvons-nous conclure, provisoirement, des modes de connaissances mythiques des scientifiques ?

Dans certaines conditions, les connaissances acquises laborieusement au moyen de la logique pourraient être obtenues mythiquement beaucoup plus rapidement et sans aucun raisonnement. Le scientifique se bornerait à transcrire les résultats de sa vision – comme le poète ou le prophète – sous la « dictée ». Comme l'écrivait Walter Benjamin, il

ses aptitudes analytiques, en relation avec l'enseignement de Saint Ignace (Eric de Rosny, 1 et 2).

existe des « prophètes scientifiques » (Benjamin, (1935), 1991, p. 96). Des rêves et des visions peuvent aussi constituer de véritables programmes scientifiques dont l'efficacité se révélerait au fur et à mesure de leur réalisation. Je prendrai comme dernier exemple le compte-rendu d'un de mes rêves.

c) Le rêve de l'oiseau serpent

J'ai fait ce rêve en juillet 1973, et il a annoncé de manière très précise le programme d'une partie de mes recherches, et notamment mon voyage au Yucatan et mon travail sur la mythologie maya yucatèque. Voilà comment j'ai raconté ce rêve lors d'une série de conférences à des élèves de lycée et de collège du Yucatan, en 2005 :

« Beaucoup de personnes me demandent pourquoi je suis venu au Yucatan : j'ai répondu à un appel de Kukulcan, le serpent à plumes, l'oiseuserpent. Chaque année, plusieurs dizaines de milliers de touristes regardent descendre Kukulcan sur les murs du "château" de Chichen Itza, l'ancienne capitale maya, mais ils ignorent la plupart du temps pourquoi. J'ai eu la chance de voir descendre Kukulcan en moi dans un rêve à dix-huit ans.

Ce serpent était une véritable planète: immense et vrombissant, il obscurcissait une partie du ciel. Il m'a parlé, ou plutôt il a communiqué avec moi directement de pensée à pensée:

"Je t'appelle de derrière le mur du temps pour te dire qu'il n'y a plus de communication entre les êtres et que tu dois aider à rétablir cette communication. »

Ce fut donc un vécu mythique, exprimé dans un rêve, qui m'amena au Yucatan.

Aujourd'hui, ce sont des mythes, des histoires vivantes recueillies avec les anciens mais aussi avec des gens de tous âges que je viens raconter et transmettre dans les collèges et les lycées. Avec ces livres, je viens transmettre ce que m'a enseigné l'oiseau serpent: on doit rétablir la communication. Je me suis rendu compte que les jeunes avaient des problèmes de communication et des problèmes d'identité parce que leurs racines mayas ne communiquaient plus avec leur conscience: ils veulent apprendre l'anglais, ils étudient des livres qui ne sont pas écrits en maya ... Ce rêve m'a averti de ce que je devais faire.

Si je suis venu vous voir ce n'est pas parce que j'ai été envoyé par une institution – bien que des institutions diverses (le CNRS, l'Université, l'Education Nationale yucatèque...)

ont soutenu ce projet – c’est parce que je voulais faire ce que m’avait dit Kukulcan il y a une trentaine d’années: aider, du peu que je pouvais, à rétablir la communication³⁴. »

VIII Transe et représentation³⁵ : théâtre et danse

On peut aussi mettre l’accent sur les représentations liées à la transe.

C’est notamment le point de vue d’un certain nombre d’anthropologues qui considèrent les états psychiques comme secondaires et ne veulent retenir que la mise en forme sociale. On pourrait parler ici de l’expérience inextatique d’une partie des anthropologues, associée à leur anthropocentrisme, hérité de la situation coloniale.

« Sous prétexte de définir la transe rituelle comme un facteur liturgique entièrement déterminé par la culture, on a fâcheusement oublié que celle-ci agissait sur un substrat psychophysiologique qui demeure totalement opaque (De Heush, 1995, p. 19). »

C’est précisément cette « opacité » à la raison logique des états mythiques qu’il nous faut travailler.

Cette incapacité à prendre en compte les états psychiques peut être rattachée à une peur inconsciente de ces états qui remettraient en cause le mode logique de connaissance.

Mais la représentation est aussi utilisée par les sociétés traditionnelles. La transe est mise en forme dans des représentations que, dans les sociétés contemporaines, on désigne sous les termes de danse ou de théâtre et qui permettent de l’intégrer aux structures sociales. Cette mise en forme est aussi une esthétique des phénomènes vécus. Dans la société grecque, par exemple, les rapports complexes entre rituel et théâtre intègrent la place que la représentation occupe dans les processus mythiques (Frontini Ducroux, 1999).

Les rituels, ou plus généralement les pratiques mythiques, relèvent d’une dialectique entre vécu et représentation.

Les parties improvisées des rituels, l’existence de transes, plus ou moins codifiées, indiquent que la représentation n’est pas seulement un processus tardif mais qu’il se place aux origines du vécu, en tant que processus fondamental du psychisme.

³⁴ Boccara, 2005, vol. 3 et 2011, ch.1. Dans le chapitre de 2011 j’analyse plus en détail le rêve et j’en donne le texte complet. Voir aussi Boccara, 2006.

³⁵ Le terme *représentation* a plusieurs sens : un sens courant associé au spectacle et un sens plus profond qui en fait un concept clef dans l’élaboration du langage : si le vécu est, par essence, présent, il est ensuite représenté, « rendu à nouveau présent », un nombre indéfini de fois, et sous des formes diverses : image, mot, fantasme... il constitue « le contenu concret d’un acte de pensée ». Freud oppose la représentation à l’affect – l’équivalent du vécu.

Les théoriciens du théâtre ont étudié comment le processus de création d'un spectacle peut reposer, en partie ou en totalité, sur l'élaboration secondaire de vécus inconscients. Schechner notamment parle de « comportement restauré ».

a) Le comportement restauré

« Un comportement restauré est un comportement vivant, traité comme un bout de pellicule peut l'être par un réalisateur de cinéma. Ces bouts de comportement peuvent être remaniés ou reconstruits. Ils sont indépendants des systèmes causals (social, psychologique, technologique) qui les ont amenés à exister (Richard Schechner, 215-222). »

Ce « comportement restauré » correspond à ce que j'appelle un « prêt-à-porter symbolique », c'est-à-dire un schéma d'action effectué inconsciemment par le sujet.

« La population, les ancêtres et les dieux, tous se rejoignent dans un 'j'ai été', 'je suis' et 'je serai' simultanés (*id.* p. 216).

Que ce schéma soit commun aux ancêtres, aux dieux, quand ils existent, et aux sujets vivants renforce la correspondance entre la notion de comportement restauré et celle de « vécu mythique ».

L'improvisation peut modifier un comportement restauré (Boccaro, 2017, Boccaro et Cob, 2014). « C'est ce que font les metteurs en scène de théâtre, les évêques dans leurs conciles, les maîtres de cérémonies rituelles et les grands chamanes : ils modifient les partitions de la représentation » (Schechner p. 216), celle-ci devient une présentation. Richard Schechner donne ensuite des exemples de transformations de danses et de rituels dans le cas où ceux-ci doivent se conformer à une situation sociale nouvelle où le spectacle devient la norme` (*id.* pp. 217-220).

b) Le vécu de l'artiste

De plus, même dans la représentation théâtrale, il y a aussi un *vécu* qui peut être aussi assimilé à la transe. La remise en cause du caractère spectaculaire de l'art amène à mettre l'accent sur le vécu et à retrouver une forme mythique *pure* dans la représentation.

Un des membres les plus importants de ce courant c'est Joseph Beuys avec son fameux *cri* : « par la présente, je n'appartiens plus à l'art³⁶ ».

Pour Joseph Beuys, l'art, la politique, la science, sont aujourd'hui arrivés à une impasse et doivent être surmontés³⁷.

Joseph Beuys est un continuateur de l'œuvre de Nietzsche et de Steiner dans la mesure où il pose la question du dépassement de l'homme – la fameuse question nietzschéenne du surhomme - mais sans introduire une hiérarchie entre les êtres.

Pierres, animaux, plantes, planètes... tout cela relève aussi d'une activité psychique.

La question de Dieu est aussi, au sens héraclitéen, une question de devenir, de principe générateur.

La transe pour Beuys ne s'oppose pas au langage ou à la théorie mais elle fonde un discours, et des pratiques, pour permettre à l'artiste ou au théoricien de dépasser leurs limites esthétiques et philosophiques.

Beuys considère la sculpture, la création de formes plastiques, comme une activité fondamentale qui crée du vivant au lieu de travailler une matière morte. Il retrouve ainsi l'énergie originelle des chamanes pour qui sculpter ou modeler ne se dissocie pas de l'acte de donner la vie³⁸.

L'art doit, pour Beuys, transformer la politique, mais trop souvent, il se limite à rechercher les mêmes rétributions que l'homme politique : pouvoir, argent, honneurs...

Beuys insiste sur la figure centrale de Léonard de Vinci qu'il compare à Janus dont le regard était *synthétique*, à la fois « tourné vers le passé mythique et l'avenir » analytique (Reithmann citant Beuys, p. 135). Vinci annonce la mythologie de l'avenir.

« Ce n'est que plus tard, à partir de Galilée, que l'art et la science, cette dernière se fondant sur une base purement analytique, se seraient constitués séparément » (*id.*).

L'objectif de Beuys est de dissoudre la polarité science/art et d'élaborer des concepts élargis.

³⁶ Joseph Beuys, *Par la présente, je n'appartient plus à l'art*, 1988, recueil de textes écrits ou dits, dans le cas d'entretiens, entre 1969 et 1986. L'excellent petit récit de Henry Miller *Le sourire au pied de l'échelle* évoque poétiquement la contradiction entre vécu mythique et représentation.

³⁷ Beuys développe ici, apparemment sans le savoir, une idée de Bataille dans *L'apprenti sorcier*.

³⁸ L'exemple des arouches yucatèques (Boccaro, 2009), mais aussi des objets ancêtres d'Afrique de l'Ouest...

c) Danses australiennes

Les danses australiennes sont construites à partir d'un rêve fondateur et élaborées, souvent pendant plusieurs années, avant d'être proposées au regard du groupe qui les intégrera dans ses structures sociales. (Boccaro, 1999 et 2000).

Prenons l'exemple des Bardis de la péninsule de Dampier que j'ai rencontrés en 1999. Billy Ah Choo est un homme qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire récente de la communauté bardi. C'est lui qui est l'artisan du retour sur les terres ancestrales, après un déplacement forcé de l'ensemble de la population dans la ville de Derby.

Revenu d'abord en 1969 à l'île Dimanche, Sunday Island, il s'installe deux ans plus tard à One Arm Point qui est aujourd'hui une des principales communautés bardi.

Presque tout de suite, il reçoit en rêve l'enseignement de Big Wigan, un de ses ancêtres qui vivait au début du 20^e siècle. Conformément à la tradition, il va transmettre chants et danses reçus en rêve à son groupe.

On peut considérer le rêve, ainsi que le suggérait Borges³⁹, comme la représentation « théâtrale » originale. Du point de vue bardi, le rêveur est à la fois spectateur et acteur: il observe d'abord puis reproduit ce qu'il a observé. La continuité entre vie rêvée et vie quotidienne est impressionnante car le rêveur peut retourner à son rêve pendant tout le temps de l'enseignement. Le rêve n'est d'ailleurs pas uniquement un rêve nocturne mais comprend des parties que l'on peut caractériser comme rêve lucide, rêve où le rêveur a conscience de rêver, et de rêve éveillé: un Bardi « n'a pas besoin d'aller dormir pour se mettre en relation avec les esprits créateurs. Beaucoup d'anciens peuvent établir ce contact en se plongeant volontairement dans une concentration comparable à une transe pendant laquelle ils peuvent expliquer leurs problèmes et reçoivent alors des idées qui sont "introduites" dans leur têtes »⁴⁰

L'inspiration de Billy vient aussi de son oncle Little Wigan « Il s'asseyait sous un arbre et l'esprit de Little Wigan venait en lui et lui racontait une histoire, et (lui disait) comment cette histoire devait être dansée. Puis Billy était capable de dessiner le « totem » »⁴¹.

³⁹ Jorge Luis Borges, préface à *El libro de sueños*, 1976. La préface est parue en français dans *Le livre des préfaces*, 1980.

⁴⁰ Mary Durack, « No longer just a dream. The Aboriginal Theatre Foundation gets to work », p.18.

⁴¹ Athol Thomas, extrait de "To the Island of their dreams", Chapitre 4 de *Bulls and Boabs, Kimberley people and places*, p.52.

De ce point de vue, la danse théâtre australienne, élaborée à la suite de rêves et de transes, préfigure les exemples de savants ayant aussi construit leurs théories à partir d'expériences oniriques, comme Descartes, mais aussi de transes comme les mathématiciens prodiges.

X Conclusion : l'avenir de la transe

Si, à l'origine, la transe c'est aimer, mourir, rêver alors la transe ne se dissocie pas de la vie, elle est la vie même, le mouvement des choses et des êtres, elle est la vie dans le mourir lui-même puisque « l'acceptation de la mort est source de toute vie⁴² ». Il y a dans ce qui traverse la vie quelque chose qui vient de tellement plus loin qu'elle et qui va tellement plus loin aussi⁴³...

Trans est devenu, dans notre monde contemporain, la marque – le signifiant – des identités qui dépassent le dualisme étroit du masculin féminin : on est/on devient transexuel, transgenre. Il se propose aussi de dépasser l'horizon devenu trop étroit de l'humanité : le transhumanisme est la philosophie des transcapitalistes...

La transe est au centre d'un mouvement qui remet en cause la représentation elle-même et qui entend aller au delà de l'art (Beuys), elle vient introduire un artefact inconscient, un « rêve », à l'intérieur d'une chorégraphie (Schechner), elle **transforme** la représentation en présentation.

La musique, et la danse qui « libère le corps de la pesanteur (Dell'umbria) », manifestent le plus intimement ce « transport en commun » qu'est la transe.

Au moment où elle semble succomber sous les coups de butoir du spectacle, elle renaît, tel l'oiseau phénix, avec la vague déferlante de la musique noire, mélangée, malaxée au levain des tropiques américaines. C'est l'origine du rock, de la pop music avec ses fêtes géantes et aujourd'hui des rave parties et du hip hop. Chassée de la langue⁴⁴, elle revient transformer la parole en la slamant. Car il y a toujours une musique prête à déborder sous la langue comme il y a toujours une danse prête à tout emporter sous la peau.

⁴² Comme l'écrit John Cage (2004, p. 90). Il écrit aussi : *Death is at all times like life* : La vie est à tous moments comme la mort !

⁴³ « Il y a à travers tout ce qu'on foule quelque chose qui vient de tellement plus loin que l'homme et qui va tellement plus loin aussi... » (Breton)

⁴⁴ Si on accepte l'hypothèse d'une « évolution » des langues, autrefois tonales dans leur majorité, en langues atonales.

La science qui voudrait échapper à ces transports se voit touchée, dans son essence même : le calcul. Les expériences de pensée d'Albert Einstein, les rêves de René Descartes sont autant de trances fécondes qui transforment la physique et la philosophie.

Même le cinéma, cet art apollinien par excellence, déborde de l'écran et envahit nos vies, nos sens, nos paysages pour le meilleur et pour le pire.

Dans une réalité virtuelle qui devient réelle alors que le réel se virtualise en nous offrant trop ou trop peu de réalité ? Au fond, cela revient au même car le fond remonte toujours à la surface et chasse la forme dans les profondeurs⁴⁵.

La transe est ce chatoisement du fond et de la forme qui module le sens, le geste et le son.

⁴⁵ « La forme, c'est le fond qui remonte à la surface » (Hugo).

X Bibliographie

Arias, Jacinto, *El mundo numinoso de los mayas*, SEP Setenta, Mexico, 1976.

Assayag, Jackie et Tarabout, Gilles, *La possession en Asie du Sud, Parole, corps et territoire*, Paris éditions de l'EHESS, 1999.

Bataille, Georges, « L'apprenti sorcier », in *Le collège de sociologie, 1937-1939*, textes édités par Denis Hollier, Paris, Gallimard-Folio, 1995, p. 302-326.

Bastide, Roger, *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, Pandora, 1978.

Benjamin, Walter, « Johan Jakob Bachofen » dans *Écrits français*, Paris Gallimard, 1991

Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, ed. J.B Baillière, 1865.

Beuys, Joseph, *Ein Gespraäch*, Zurich, 1986

Depuis ce jour, je n'appartiens plus à l'art, L'Arche, Paris, 1988.

Bâtissons une cathédrale, entretien, l'Arche, 1988.

Bion, Wilfred, *Recherches sur les petits groupes* (1961), Paris, PUF, 1965

Aux sources de l'expérience, Paris PUF, 1979.

Blackstone, Sir William, *Commentaries on the Laws of England*, Londres, 1765.

Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges* (1924), Paris, Gallimard, 1986.

Boccard Michel, Des requins dans les vagues, rituel et danse chez les Bardi (Kimberley, Australie de l'Ouest), dans *Théâtre et rituel, dossier thématique, Rue de la folie, (la revue des arts et des spectacles urbains)*, n°7, avril 2000, p. 39-41.

« Le monde mythique ou le plus vieux concept du monde », dans *Rêve et politique des premiers Australiens, l'ancien futur de l'Australie*, textes édités par Delphine D. Morris et Michel Boccard, 2000, p. 113-135.

La part animale de l'homme, Paris, Anthropos, 2002.

Dans la peau de l'ours, film vidéo, DVD, Lentillac, *La parole a le geste*, 2009.

Way et Pixan, perméabilité et instabilité de l'être humain sur la terre (Yucatán, Mexique), site mayaboccard.com, 2011.

« Les voyages labyrinthiques d'une encyclopédie », dans *les Mayas nos contemporains*, vol. 3, éditions du jardin, 2005.

L'exercice de la mythologie et le partage de savoir, Recherches en psychanalyse, n°5, mai-juin 2006, 105- 110.

Saints, chamanes et pasteurs, la religion populaire des Mayas, 2011, Paris, L'Harmattan.

Des os pour l'éternité, philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán, Paris, Hémisphères, 2017.

« Rêve et mythe II, une question transdisciplinaire », à paraître dans *Tézéro, Le cahier noir de mes rêves*.

(avec Pierre Capelle) *Socio-mythologies de l'arbre, voyages de la terre au ciel ?* Le temps présent, 2013.

(avec Philippe Arson et Pierre Capelle) *La transe au cœur des arbres*, film vidéo, DVD, Lentillac, *La parole a le geste*, 2014

Borges, Jorge Luis, *Le livre des préfaces*, Paris, Gallimard, 1980.

Breton, André, *Arcane 17*, Paris, 10/18,

Cage, John, « Discours sur quelque chose », dans *Silence*, Paris, Denoël X-trême, 2004.

Camus Dominique, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs : Enquête sur les mondes sorciers*, Paris, éd. Flammarion, 3 vol., 1997- 2000.

Chertok, Léon, *Hypnose et Suggestion*, Paris, Que sais je ? PUF, 1980.

De Heush (Luc), « Possédés somnambuliques, chamanes et hallucinés », dans *La transe et l'hypnose*, dir. Didier Michaux, Paris, Imago, 1995, p. 19-46

De Martino (Ernesto) *Le monde magique* (1948), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

Debru, Claude, *Neurophilosophie du rêve*, Hermann, 2005.

Dell'umbria, Alèssi', *Tarantella ! Possession et dépossession dans l'ex-royaume de Naples*, Paris, l'Œil d'or, 2015.

Descartes, René, « La vie de Monsieur Descartes » de René Baillet [contient le texte des trois rêves], dans *Œuvres Complètes*, édition de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambourger, tome 1, Paris, Gallimard, 2016.

Descola Philippe, *Entre nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Dictionnaires (voir en fin de bibliographie)

Dupotet de Sennevoy, *cours de magnétisme en sept leçons*, Paris, 1840.

Durack, Mary "No longer just au dream. The Aboriginal Theatre Foundation gets to work", *Identity*, (Sydney), October 1971, vol. 1 n°2, p.17-18.

Eliade Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1968), Paris, Payot, 1983.

Faria, (Abbé de), *De la cause du sommeil lucide*, Paris 1813.

Favret Saada, Jeanne, *Les mots, la mort et les sorts, a sorcellerie dans le bocage*, Paris Gallimard, 1977.

Federici Silvia, *Caliban et la Sorcière, femmes, corps et accumulation primitive*, (2004) 2014, Entremonde et Senonevero

Ferenczi, Sandor, « Introjection et transfert » (1909), *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Payot,

Freud, Sigmund, « La dynamique du transfert » (1912), dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.

Psychologie de masse et analyse du moi (1921), Paris, PUF.

L'interprétation des rêves (1905), Paris, PUF, 1971.

Frontini-Ducroux, Dionysos, *Ordre de Désordre, Rue de la folie*, n°7, avril 2000, p. 32-35

Hamayon, Roberte, *la chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

Herskovitz, Melville , *The Myth of the Negro Past*, Harper and Brothers, New-York-London, 1941.

Holton, Gerard, *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981.

Houston, Stephen and Stuart, David, *The Way Glyph, Evidence for « Co-essences » among the Classic Mayas*, Center for Maya ressearchI, 1989. »

Hugo, Victor, *Utilité du beau* (1860), Manucius, 2018.

Huysmans Joris Karl, *Làs-bas*, (1891), Paris, *Le livre de Poche*, 1993.

Jama, Sophie, *La nuit de songes de René Descartes*, 1998, Paris, Aubier

Jouvet, Michel, *Le sommeil et le rêve*, Paris, Odile Jacob, 1992.

Jung Carl Gustav, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (1933), Paris, Gallimard, 1964a

Essai d'exploration de l'inconscient (1961), Paris, Gonthier, 1964b

Un mythe moderne (1961), Paris, Gallimard, 1974.

Psychologie du transfert, (1945), Paris Albin Michel, 1980.

Kantorowicz Ernst , *Les deux corps du roi* (1957), Paris, Gallimard, 1989.

La part végétale de l'homme, film vidéo, collectif *La parole a le geste*, Lentillac, La parole a le geste.

Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre VIII, Le transfert*, Paris, Le seuil, 1991.

Lapassade Georges, *La transe*, Paris, Que sais je ?, PUF, 1990

Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973.

Le Bon Gustave, *Psychologie des foules* (1895), Paris, Puf, 1963.

Leenhardt Maurice, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947), Paris, Gallimard, 1971.

Leiris Michel, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Saint Clément de rivièrre, Fata Morgana, 1989.

Mann Barbara, Alice « Blood and Breath », dans *Toward 2012, perspectives on the New Age*, ed. by Daiel Pinchbeck and Ken Jordan, Penguin Book, 2008.

Méheust Bertrand, *En soucoupes volantes, vers une ethnologie des récits d'enlèvement* (1985), Paris, Imago, 1992.

Somnambulisme et médiumnité, 2 vol., Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1999.

Retour sur l' « anomalie belge », Marseille, Le livre bleu, 2000.

Michaux, Didier, « Formes d'hypnose et formes de transe », dans *L'hypnose et la transe*, 1995,

Michel, Aimé « Charmeur d'oiseaux, calculateur prodige n°1, Lidoreau est mort » dans *Planète*, n° 17, 1964, repris dans Michel Picard, *Aimé Michel ou la Quête du Surhumain*, 2000, p. 206-208

À propos des soucoupes volantes, Planète, Paris, 1967.

Morgan (éd), *Sisterhood is Powerful*, New York, Vintage, 1970

Sorcières, les femmes vivent, revue bimestrielle, éditions albatros, (1976-81).

Rabelais, François, *Le quart livre* (1551), Paris, Le seuil, édition des *Œuvres complètes*, 1973.

Reithmann, Max, « Le langage lieu du vivant », dans Beuys, *Depuis ce jour, je n'appartiens plus à l'art* », L'arche, Paris, 1988.

Rosny, Éric de, *les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981

La nuit, les yeux ouverts, Paris, Seuil, 1996

Le lieu des rêves, antichambre de la voyance, film vidéo, Dvd, Lentillac, La parole a le geste, 2014.

Rouget, Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.

Schechner, Richard, « Restauration du comportement », dans *L'énergie qui danse, Dictionnaire d'anthropologie théâtrale*, 2008, 215-222.

Searles, Harold, *Le contre-transfert*, Paris, Gallimard, 1981.

Starhawk, *Femmes, magie et politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond (1992) 2003

Tammet, Daniel, *Je suis né sous un jour bleu*, Paris, J'ai lu, 2009

Thomas, Athol, *Bulls and Boabs: Kimberley people and places*, Rigby, 1977.

Van Ermel, *Le cinquième rêve, Le dauphin, l'homme, l'évolution*,

Vernant Jean-Pierre, « Présentation », *Corps des dieux*, 1986a

« Corps obscur, corps éclatant », *Corps des dieux*, 1986b

Zola, *L'assommoir* (1876), Paris, Le livre de Poche, 1971.

Dictionnaires

Le Robert, Dictionnaire de la langue française, 9 vol., dirigé par Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1985 (2^e édition).

Dictionnaire historique de la langue française, 3 vol. (1992), sous la direction d'Alain Rey, Dictionnaires Le Robert - Sejer, 2006.