

Wacquant, Loïc J. D.

1993 Urban Outcasts. Stigma and Division in the Black American Ghetto and the French Urban Periphery. *International Journal of Urban and Regional Research* 17/3: 366–383.

Wilson, Elizabeth

1991 *The Sphinx in the City. Urban Life, the Control of Disorder, and Women.* London: Virago Press.

Yacobi, Haim, and Reli Shechter

2005 Rethinking Cities in the Middle East. Political Economy, Planning, and the Lived Space. *The Journal of Architecture* 10/5: 499–515.

Zenner, Walter P.

1994 Nominalism and Essentialism in Urban Anthropology. *City and Society* 7/1: 53–66.

Zhou, Min

1992 *Chinatown. The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave.* Philadelphia: Temple University Press.

Le chamane, un explorateur de l'inconscient

Lambert Lipoubou

Introduction

La psychanalyse met en face de soi-même : connais-toi toi-même disait Socrate. Le chamanisme montre que la position de chacun dans le groupe de la parenté relève d'une organisation dynamique du champ désir et d'un inconscient collectif transmis de génération en génération.

Le symbole du groupe de la parenté est alors le modèle du désir, tout membre du groupe naît débiteur envers lui, parce que nul ne peut vivre sans lui. Il fonde un ordre social invisible, c'est cette relation quasi contractuelle qui unit les membres du groupe. Pour déplacer la position d'un membre, le chamane fait un recadrage et une thérapie systémique du désir. Par une opération manipulatrice et une technique originale de persuasion, le chamane modifie la réalité du premier ordre du groupe de la parenté, change le cadre. Il déconstruit le premier ordre, reconstruit par marchandage et négociation avec les membres du groupe, c'est donc ce retour qui exprime le consensus et la réconciliation.

Il reconfigure le système des interactions, la structuration d'attente (place, rôle), l'équilibre des règles (dette, obligation). Le chamane définit un destin alternatif du groupe de la parenté (possibilité de chan-

ger la dette et la culpabilité). L'objectif de cette recherche sera donc de faire le rapprochement entre la cure chamanique et la cure psychanalytique.

Dans un premier temps, elle présente la perspective méthodologique. Dans un deuxième temps, elle rend compte de la principale pathologie qui somatise le groupe de parenté. Dans un troisième temps, elle montre l'intérêt d'une autre méthode d'exploration de l'inconscient groupal. Et dans un quatrième temps, elle relie la quête intérieure à la thérapie curative et ses implications spirituelles.

1 Perspectives théoriques

Nous partons de la piste ouverte par Claude Lévi-Strauss selon laquelle la cure chamanistique est précurseur de "la psychanalyse [et qu'elle] n'a fait que retrouver, et traduire en termes nouveaux, une conception des maladies mentales qui remonte probablement aux origines de l'humanité et que les peuples que nous appelons primitifs n'ont pas cessé d'utiliser, souvent avec un art qui étonne nos meilleurs praticiens" (1956: 8). Nous allons donc essayer d'approfondir cette thèse par des analyses anthropologico-psychanalytiques et de rétablir la passerelle entre la résolution archaïque du désordre psychosocial, et celle, moderne, des maladies mentales ; l'une et l'autre nous apparaissant finalement inséparables.

Mais auparavant nous définissons d'abord la société chamanique, totémique et clanique. En prenant au sérieux le conflit et la gestion de la duplicité psychique propre à l'humain, le chamane nous met en présence d'une double rencontre, celle de la renaissance de l'autre homme, et celle de la reconnaissance des dieux doubles et des divinités bisexuées. Il brouille les certitudes en transgressant les frontières entre l'humain et l'inhumain, l'homme et l'animal. Il tente de conceptualiser l'homme au-delà du normal, renouant avec sa dimension d'inquiétante étrangeté. Il saisit la structure anthropologique basique, avant et hors de toute histoire et de toute culture, celle qui manifeste l'ambivalence fondamentale de l'homme "sapiens et demens". Il restaure l'unité perdue et donne une place à la part maudite chère à Georges Bataille (1970).

En acceptant la transgression et la subversion en son sein, la société chamanique ne se réfugie pas dans des utopies d'un monde ordonné et meilleur, elle est donc comptable des risques et des potentialités indéfinies de son propre devenir. Elle se veut pragmatique et s'ouvre à des comportements inattendus sur la nature de l'homme, puisque le chamane autorise celui-ci et la communauté à assumer leur part maudite, à osciller entre l'homme et l'ani-

mal. Le chamane fait l'unanimité sociale pour autant qu'il est le réceptacle de toutes les forces positives et négatives qu'il contrôle. Pour réparer le désordre, c'est au maître du désordre que la société recourt. Ce dernier présente alors une alternative, celle d'assumer un minimum de désordre contre les formes extrêmes qui éclateraient la cohésion sociale. Il propose une correction cathartique. Par exemple dans le cas d'un conflit entre deux personnes : persécuteur, victime, il place le persécuteur en situation de demandeur, faisant comme s'il disposait du pouvoir de marchandage et de négociation nécessaire pour réparer le dommage de sa victime et du groupe qui assure la protection. La société chamannique est une "société amorale" mais non sans morale, par exemple, les interdits majeurs et bien d'autres ne sont pas acceptés mais parfois tolérés. C'est une société qui implique le désordre et dédramatise le malheur. Alors que la société clanique et totémique est une société morale et sentencieuse. C'est-à-dire, que c'est autour du totem comme ordre moral que s'organise la vie sociale dans le clan, dont les caractéristiques sont le devoir être et la norme. Ce devoir être vise à la fois à l'accomplissement d'un être solidaire, responsable au clan et à l'avènement d'une communauté orienté vers le bien et la justice.

En effet, la caractéristique universelle dans les deux sociétés est que le secret est étroitement relié au caché, c'est à dire à l'invisible. Cet invisible ne peut se manifester dans le cas des sociétés chamaniques que dans la possession, et dans les sociétés totémiques ou claniques dans les rapports de force (complot, conflit, rivalité). Etre possédé c'est disposé d'un corps habité et hanté par des esprits qui vous submergent, brisent votre consistance psychique, morale ou spirituelle. Alors que le chamane est un maître des esprits, son corps est habité par des esprits dont il a l'emprise, le contrôle, la maîtrise qui peuvent au cas échéant lui servir pour guérir, délivrer ou exorciser un malade des afflictions causées par des esprits pathogènes (Lewis 1977 ; Laburthe-Tolra 1985).

2 Le chamane ou le maître du secret de l'intériorité du groupe de la parenté

Parce que le caché est un objet transversal qui traverse et travaille de l'intérieur tout le groupe de la parenté, le chamanisme, tel que nous le concevons ici, serait la science de l'interprétation de la non-communication dans le groupe et du diagnostic des maladies. Le chamane montre la permanence d'un certain nombre de faits qui sont non-communicables et qui masquent l'atteinte à la morale et aux idéaux

du groupe de la parenté. Cette non-communication des faits peut avoir pour but de préserver la solidarité dans le groupe, en même temps elle somatise mais garantit et protège le groupe. "Certaines vérités sont interdites, des mensonges sont recommandés, des non-dits obligatoires" (Petitat 1998 : 26).

L'élaboration analytique est en effet conduite ici à partir d'un outillage conceptuel qui est le secret, il est pensé comme une formation de l'inconscient du groupe de la parenté, au même titre que les rêves. L'enjeu de notre réflexion se situe alors autour de cette articulation entre la notion de secret dans le groupe et l'autorité psycho-politique qui le détient, l'information étant conservée secrète dans l'intimité d'un réseau d'initiés et au nom du pacte qui les lie. Le secret est à la fois mystère et reconnaissance du mystère. On essaiera de montrer que la société secrète, c'est-à-dire la société tournée vers les esprits qui garantissent la puissance de l'ordre du groupe de la parenté, se fonde sur la notion du secret en tant qu'il véhicule des finalités spirituelles. En effet, le secret est l'invisible en ce qu'il échappe à une partie du groupe. Le secret permet de tisser des liens et par là, il reconstruit un sens, un ordre spirituel. Il révèle les relations qui existent entre membres, crée de l'identité souterraine, organise la mise en ordre du clan. Les codétenteurs du secret s'appuient non seulement sur le mythe fondateur discriminatoire et élitiste d'une minorité éclairée qui dirige le groupe de la parenté, mais aussi sur leur secret qui va faire perdurer l'idéal de conduite censé entraîner la grandeur et le respect dans le groupe. Il y a donc une instrumentalisation de la notion du caché, qui relève du domaine psycho-politique et permet de légitimer l'autorité des détenteurs du secret.

Ainsi, Jacques Hochmann s'insurge contre l'explication abusive des secrets de famille par certains thérapeutes "... l'effet pathologique des secrets de famille encryptés dans l'inconscient des parents ... a eu tendance à devenir une explication passe-partout. Cette fixation, parfois exclusive, sur les éléments transgénérationnels de la pathologie a pu prendre, sous certaines plumes, l'allure d'une résurgence du mythe de la dégénérescence et de la transmission d'un mal psychique analogue au péché originel. Elle a favorisé une confusion, dans l'esprit du public, entre les approches psychanalytiques authentiques, fondées sur l'élaboration rationnelle des observations cliniques et un vague spiritualisme mêlé à une identification contre transférentielle mal contrôlée aux victimes supposées des parents pervers et de leur lignée" (2007 : 407 s.).

Certes, le pathos du groupe de la parenté inclut les secrets et le caché mais ne se réduit pas à eux. Nous essayons aussi de penser l'espace psychique

inconscient dans un rapport dynamique. C'est un inconscient qui oublie, se souvient, ne se souvient pas, transforme, aménage, imagine son passé et parfois l'invente. Il y a donc un caractère évolutif de l'héritage psychique du groupe à partir des mutations de sociétés secrètes et de leurs formes de non communication.

L'intervention du chamane est le contexte thérapeutique au travers duquel on peut enfin parler des non-dits. Guérisseur du corps social, maître des secrets de l'intériorité, déchiffreur des énigmes de l'inconscient, maître des esprits animaux et metteur en scène de représentations. Le chamane est le grand corps psychique, le lieu social de la pensée pathologique.

[L]e chamane a été abordé d'un point de vue psychanalytique, approche qui a permis et permet encore les interprétations les plus subtiles et parfois les plus contestables sur l'ensemble de cette problématique, qu'il s'agisse de l'individu, de sa personnalité, de son rôle et de sa fonction ou de la nature de ses prestations thérapeutiques. Résumant une partie de cette littérature, Hippler (1976) indique que d'une façon générale les interprétations relatives au chamanisme se ramènent à le considérer à la fois comme une méthode pour résoudre les conflits personnels, un rôle qui permet à des personnalités déviantes une certaine adaptation, une technique de soins qui permet un réajustement de la personnalité grâce à l'aide du groupe, et enfin un style de vie parfaitement adapté et créatif (Mitrani 2003 : 185).

Les capacités exceptionnelles que l'on prête au chamane tiennent au fait qu'au-delà de la maîtrise du monde visible, conscient de l'évènement causé, il a la possibilité de révéler le caché, l'invisible, l'inconscient et l'évènement causé. Pour ce dernier cas, il dépasse la réalité des choses en se métamorphosant en divinité prothétique. Il passe par un vol magique et une transe qui se manifeste par des états hypnotiques et médiumniques. C'est en esprit que le chamane opère.

Les entités anthropomorphes s'adressent à lui sous des formes variées, par le moyen d'une transe déchaînée ou passive, il rentre dans des états de conscience altérée qui vont lui permettre d'en saisir le sens. Il se pose alors des questions suivantes :

- L'aspect causal : Quelles sont les causes directes de la maladie mentale ? Et dans quel contexte survient-elle ?
- L'aspect fonctionnel : Quelle est la capacité de nuisance de cette maladie ? Comment cela se manifeste-il ?
- La fonction proximale, c'est-à-dire, quel est l'effet de cette maladie dans la famille et dans le groupe ?

- Quels sont les acteurs pertinents à l'issue du traitement ?
- Quels sont les intervenants non impliqués dans la phase de traitement qui sont susceptibles d'émerger et qu'il serait souhaitable d'associer dès maintenant ?
- Quels sont les échanges récurrents dans le clan et leurs logiques ? Qui est lié à qui et comment se révèlent les copulations et les pièges névrotiques ?
- Comment le malade perçoit les membres de la famille vivants ou morts et les liens qui les unissent et qui le lient à eux ?

A ce titre, la relation thérapeutique entre le malade et le chamane s'inscrit dans une cérémonie thérapeutique réelle ou imaginaire. Il va au-delà de l'anthropologie de la maladie et met en place une intersubjectivité de la somatisation du groupe afin de réparer le malentendu entre le malade et le groupe de la parenté. Au-delà des déductions rationnelles et symptomatiques qu'exerce la psychiatrie occidentale classique, le chamanisme propose une pédagogie d'observation du malade, en essayant de mieux cerner les différents paramètres attachés au symbolique dans l'image du groupe. Elle s'intègre naturellement à une recherche qui vise à mettre en évidence les critères de définition de la maladie dans chaque cercle vital : perturbation/accident organique, mal/désordre ; mais aussi une définition du malade et de la guérison en rapport avec le corpus symbolique : rituel de sacrifice ou d'offrande. Il réconcilie le groupe avec un imaginaire de la maladie et du malade.

La mise à nu des maladies et de leurs catégories causales permet de connaître ou de construire une connaissance fonctionnelle et intégrative d'une somatisation. "Il faut désormais aborder la question dans une autre perspective que celle d'une lutte entre deux assertions, voire deux paradigmes, dont l'un serait plus légitime que l'autre. Car il importe de remettre en cause l'idée, véhiculée par le progrès, d'une seule et unique médecine. La médecine scientifique se présentant comme le produit historique et social d'un modèle culturel déterminé, elle ne possède pas une valeur de référence universelle dont toutes les autres formes médicales dépendraient ou constitueraient des avatars imparfaits" nous dit Rossi (1997 : 154), rejoignant par ailleurs Simon, Broustra et Martino selon qui : "L'imaginaire qui sous-entend la notion de la maladie se distribue différemment selon les cultures mais reste, tout particulièrement dans le domaine cerné par l'angoisse, une donnée permanente de base" (1996 : 37). De même que pour Fainzang (1996 : 20) : "L'étude de

représentation de la maladie constitue un moyen privilégié et parfois même une nécessité pour comprendre la société qu'on étudie", l'auteur poursuivant : "La difficulté avec la maladie est qu'on a affaire à un phénomène dont l'expérience est à la fois individuelle et collective" (1996 : 22).

3 Vers une autre méthode d'exploration de l'inconscient groupal

Le psychiatre opère un travail rationnel qui passe de la spécialisation à la pratique : "C'est le maître du savoir rationnel" (Nathan et Stengers 2004 : 17). Il utilise la méthode expérimentale et inductive, c'est-à-dire, que pour être guéri, le malade s'approprie la partie de soi oubliée, inconsciente, par la connaissance du sujet de l'inconscient. Mais celle-ci n'est possible que par la relation de l'analysant à l'analysé.

En prenant pour point de départ l'analyse, la théorie du désir de Freud (1960) et ses développements qui construisent le mythe de l'inconscient, on peut dire que le chamanisme montre la manière dont se manifeste le refoulé dans chaque groupe de parenté. Ainsi, il est possible d'interroger le corps-désir qui se constitue comme mode de théorisation contribuant à l'animalisation fantasmatique de l'être. Il pose donc l'esprit animal comme outil d'investigation clinique et groupal.

Le chamane utilise la méthode déductive, dépersonnalisant les affects de l'homme malade. Il réalise une transe de volonté ou d'entendement pour exorciser les fantômes qui habitent le souffrant. Le chamane lui fait faire non pas une sortie de soi, mais une rentrée en soi, vers l'intimité de son être par une transe qui lui permet de révéler son "identité animale". "C'est le maître du savoir caché" (Nathan et Stengers 2004 : 17).

La cure chamanique réactualise les rites d'inversion et restitue leur homogénéité dans la scène fantasmatique sur laquelle s'expriment la maladie, le malade, le groupe de parenté, et la thérapie. Ces rites d'inversion permettent d'investir chaque membre du groupe dans un rôle. Or, une multitude de rôles, et donc de personnages psychosociaux, s'inscrivent dans l'expérience d'une vie. Ces rôles se rabattent sur le corps propre, lieu de l'ultime inscription du désir et des investissements collectifs. Le rôle est donc un désir substitué, ouvrant à une substitution marchande, spirituelle de l'objet du désir. Alors que la psychanalyse de Freud place le désir et la lutte pour le désir au cœur de l'appareil psychique, il s'agit ici d'affranchir le sujet de la dette qu'il entretient constamment vis-à-vis de son corps sexué, vis-à-vis du trouble-fête qu'est le désir. Il ressort

que l'homme est en dette avec son corps. Le désir serait donc un manque qui submerge le sujet, brise le moi imaginaire qui unifie le corps. Pour déplacer ce manque, le chamane, comme le psychanalyste, doit reproduire la scène primitive et traumatique pour la conjurer dans le même mouvement.

L'esprit animal transmet les modes de représentations, de figurations qui singularisent un héritage des secrets pathétiques du clan : les préoccupations psychosexuelles dominantes dans le groupe, les renoncements, les deuils, les désirs incestueux, les contenus fantasmatiques. Le chamane mêle l'évènement originel, révélé par l'esprit animal, à l'histoire de la possession et de l'incorporation d'un tiers dans le corps du possédé (persécution, dette, diable, surmoi). Il s'attaque donc aux monstres du clan et à leur reproduction. En effet, le clan peut être défini comme une communauté de désirs : sentiments, fantasmes, pulsions et impulsions des membres qui le composent. Les névroses claniques sont des processus de conditionnement conscient ou inconscient par lesquels les membres reproduisent au cours de leur vie la culpabilité du meurtre du père de la jouissance. C'est donc un héritage du passé lié à l'internalisation de la part maudite du clan.

Le chamane interroge l'unité somato-psychique du groupe. Il détermine leurs positions identitaires et sexuelles et rend compte de leur articulation coopérative. Au-delà de la transmission des forces inconscientes héritées de l'histoire intergénérationnelle du groupe, il y a un jeu inconscient, interactif, dialectique entre l'homme et son clan ; en d'autres termes, un appareil psychique groupal comme l'a formulé Didier Anzieu (1999), un inconscient collectif qui est composé de mentalités, de désirs et de l'imaginaire d'un groupe ou d'un clan.

Dans un tribunal de l'imaginaire, juridiction de la possession et procès imaginaire entre les membres du clan et l'esprit de référence, le chamane revisite le champ pulsionnel (transfert et fantasme) issu de l'héritage d'un destin. Le chamane s'attache à repérer et à identifier en quoi la pathologie d'un membre du clan est révélatrice des conflits sexuels inconscients de l'âme collective et d'un dysfonctionnement des attentes identitaires mais aussi, ce qui est présent dans l'esprit du clan par des actes et la part inconnue, inconsciente de ses conduites. Quel est le membre du clan auquel le patient attribue la faute et donc, l'incarnation du père archaïque ; ou encore, quel est l'héritier psychique ou spirituel de l'ancêtre mort ? Fétichisme du souvenir, manipulation du passé, illusion de retourner à un passé mythique et de lui donner un autre sens au présent. Mais qu'est ce qui est donné, retenu ou repris réellement dans cette transaction alors que le récit du

possédé est corrigé, précisé, ajouté ou rectifié ? Le chamane commerce étroitement entre le réel et un tiers invisible.

Identifier l'être invisible ; reconnaître son intentionnalité ; négocier avec lui ; établir des "comptoirs" permanents de commerce avec son monde (Nathan et Stengers 2004 : 14).

Dans "Totem et tabou" (1999), Freud pose un regard psychanalytique sur la religion archaïque et animiste. Il établit, à partir du meurtre du père de la jouissance, la réalité psychique comme reconstruction d'un monde à l'encontre du réel des origines. L'ambition de Freud n'est-elle pas d'exprimer consciemment le mouvement inconscient de la question de la dette pathologique et sa relation à la sexualité et à la mort ? En même temps, il montre les conditions de possibilités d'un vivre en groupe qui passe par le meurtre du père de la jouissance, mais aussi par l'imposition de la norme.

Dans la norme, il y a un contrat social et psychique que chaque membre doit assimiler dans son rapport à l'origine, au corps à l'autre. On est dans la mythologie du lien social, de la naissance du groupe, de l'organisation des rapports et des lois de la communauté ainsi que du développement de la civilisation. Les normes claniques définissent une frontière entre l'autorisé et l'interdit. Le lien social troublé engendre donc ce que Freud nomme le "malaise dans la culture" (1992). Le chamane propose alors une re/négociation du contrat psychique troublé par la transgression de la norme. Le chamane et la société secrète redéfinissent des bases psychiques pour instituer un autre rapport collectif. Ils essaient de trouver un compromis entre le corps social et psychique afin de retisser des liens entre les deux. Ainsi est mise en évidence la convergence d'une unité mythique entre le chamanisme et la psychanalyse exprimée tantôt par l'esprit animal, tantôt par la référence au père archaïque ; cependant le premier a une vision collective de la maladie et du malade, quand la seconde appréhende l'individu dans son cercle vital restreint.

4 De la quête intérieure à la thérapie curative et ses implications spirituelles

Chacun d'entre nous réagit différemment en fonction des expériences intérieures, qu'il a vécues et éprouvées. Ce qu'il est convenu d'appeler "expériences intérieures" renvoient à des situations affrontées, des ressources mobilisables et à un capital technique et organisationnel que l'on acquiert dans la lecture, l'interprétation ou l'agir.

L'expérience intérieure apparaît souvent comme un processus qui mobilise une capacité psychique. Il est extrêmement courant que la nature de l'expérience intérieure devienne l'objectif ultime et l'idéal d'une maîtrise, d'un faire, d'un être ou d'un dire. Elle est donc posée comme un processus pour lequel l'homme se modifie lui-même et peut être le résultat d'une finalité intérieure. En ceci, l'expérience intérieure n'est guère différente d'un cheminement identitaire et peut donner lieu à un accroissement proportionnel de la puissance productive du je capitalisé. Si la capacité psychique se présente comme une forme organisée et déclarée de l'expérience intérieure, elle permet de capitaliser les savoirs et de construire une identité "d'un sujet de l'intériorité". La thérapie par la spiritualité nous aide à connaître notre esprit et instaure un jeu d'auto-altération. La spiritualité devient alors un idéal thérapeutique qui exprime une expérience intérieure.

Pour Georges Bataille (1970), l'étude de la spiritualité trouverait ses racines dans l'expérience intérieure qui permet de combattre les angoisses de l'homme ; cette expérience intérieure est motivée par le désir mystique du développement personnel qui orienterait le comportement de l'individu en fonction de sa conception du monde, de ses attentes. On cherche à se refaire et à se ressourcer, par l'expérience de la solitude, de la sérénité et de l'éveil, ou du renoncement, de l'abandon de soi, et du lâcher prise, de la contemplation, mais aussi par l'alimentation bio, etc.

Pour Jacqueline Costa-Lascoux, les qualités que nous attribuons à la spiritualité témoignent plutôt de notre potentiel psychique et de notre désir d'être affecté par le "retour en soi" (2006 : 77), "la rencontre de l'autre" (82) et "le sens de l'ailleurs" (87). Elles permettent donc de voir et de comprendre comment apparaît et se donne la totalité.

Pour Alain Houziaux, "La spiritualité est une préoccupation de la vie intérieure et intime alors que la foi, en faisant référence à un Dieu transcendant, est extravertie, tendue vers une force transcendantale. La spiritualité est d'une essence autre que celle de la foi en Dieu. Elle n'exclut pas la foi en Dieu mais elle ne l'implique pas non plus" (2006 : 15).

A fin d'illustrer ce propos nous citons Marie-Madeleine Davy qui s'appuie sur Socrate, "La question de Socrate qui es-tu, toi qui sais ? La récompense était inscrite au fronton du temple d'Apollon à Delphes : si tu arrives à te connaître, tu connaîtras en même temps l'univers et les Dieux, ce qui veut bien dire que toute connaissance commence par la connaissance de soi" (2004 : 1).

Le souci de se placer ou de se situer par rapport à une transcendance prolongeant l'expérience de la

vie est susceptible d'apporter un sens qui va au delà de la simple délivrance. Chacun de nous à une manière de rentrer en contact avec soi. C'est la façon de concevoir ce contact qui fait la différence entre la connaissance existentielle et spirituelle ; entre la méthode psychanalytique et le chamanisme. En effet, le contrôle de l'intériorité est lié aux différents glissements socio-anthropologiques que connaît la spiritualité et aux diverses canonisations institutionnelles qu'elle a subies. Cependant, chaque culture en référence à son savoir dominant propose une lisibilité et une visibilité de cette intériorité dans un cadre soit magico-religieux, psychanalytique, psychiatrique ou les trois.

Aujourd'hui, il y a d'une part la faillite des idéaux et d'autre part une transformation cognitive des croyances. La religion classique ne semble ne plus répondre aux attentes des croyants, le nouveau spirituel peut être analysé comme le produit d'un imaginaire New Age associé à des pratiques syncrétiques de guérison. Le tourisme mystique et les fictions sur les guides spirituels, les chamanes, favorisent la survivance et la réadaptation d'une spiritualité au goût du merveilleux, de l'étrange, des religions archaïques.

Il convient de rappeler qu'en Occident il y a une demande sociale du partage du secret : désir de parler, d'être écouté, d'être compris sans être jugé, et de réintégrer fantasmatiquement ou réellement une communauté affective (du manque ou de l'excès), celle qui investit un double, ou un substitut parental idéalisé. Le rôle du maître spirituel revient alors de repérer la position fantasmatique de chaque membre de la communauté sur la scène fantasmatique du récit : victime, persécuteur, sauveur. Il s'agit pour lui de répondre à la question comment les membres de la communauté prennent-ils place dans une nouvelle dialectique de l'avoir et de l'être dans le grand corps réinventé ? Ou plus généralement comment une nouvelle configuration relationnelle pourrait proposer une ré-sexualisation des identifications et une ré-sexualisation de la communauté ? A cet égard la société occidentale, rationnelle et positive, semble s'ouvrir à d'autres modèles de thérapies. Aujourd'hui, dans la plupart des pays de l'Occident (Canada, Etats-Unis d'Amérique, Hollande ...), le critère de justesse est l'efficacité thérapeutique, il s'agit d'aller plus loin et sans tabou vers d'autres expertises même non légitimées. Le mot d'ordre devient : guérison du malade et bien-être psychique. Ne serait-il pas opportun de rappeler qu'il existe dans la pensée de Jung une forme de spiritualité curative qui se rapproche du chamanisme, en cela qu'elle dépasse l'héritage névrotique de la famille (père, mère, enfant/s) telle que la conce-

vait Sigmund Freud pour s'intéresser à l'héritage du groupe ? La régulation sociale de la lecture du sujet supposé pouvoir influence la conduite des patients dans le choix d'une stratégie thérapeutique et de pratiques spirituelles.

Conclusion

Le chamane et le psychanalyste sont deux passeurs d'âmes. Le chamane soigne le possédé, le psychanalyste analyse entre autres le névrosé ; mais pour le premier, la source du mal réside dans le dysfonctionnement du clan alors que le second part de l'individu, et éventuellement, de sa relation aux autres, pour remédier à la pathologie. Si le psychanalyste fonde son autorité de sujet supposé pouvoir sur le savoir, celle du chamane repose plutôt sur l'expérience. On peut considérer que la compétence est potentiellement ce à quoi on attribue une valeur propre, un coût. Elle permet de définir le sujet capitalisé. Elle est pensée en relation directe avec les savoirs et les pratiques de l'expérience. C'est donc une expérience maîtrisée qui qualifie le sujet capitalisé/capitalisant. C'est dans cette expérience même que réside le principe de la valeur du "possédé professionnel". La notion de compétence sert alors de concept opératoire pour définir la qualité du professionnel.

Le chamane est un sage, le psychanalyste un expert. En effet, on fait appel à un expert pour qu'il vienne dire la loi, la règle. Il se réfère à un discours légitime, à un maître (Freud, Lacan, etc.). On lui demande donc de confirmer un horizon de regard ; alors que le sage apporte une autre intelligence du regard ; il nuance, tempère, adapte son action.

Un grand nombre de pays occidentaux mettent aujourd'hui en équipe ces deux types de savoir. Pour y parvenir, ils ont signé une alliance stratégique entre deux médecines pour mieux s'assurer de l'efficacité de leurs compétences. Ainsi, les différences de constructions et de gestions des maladies mentales amènent les gens à aller voir soit un psychiatre, soit un psychanalyste, soit un chamane. L'histoire du "sujet-supposé-pouvoir" s'accompagne d'une évolution du regard et s'accommode d'une collaboration thérapeutique. "Souvent l'impuissance de la biomédecine et des autres techniques de soin encourage les patients à se rendre auprès des possédés professionnels. Leur traitement se distinguent par l'organisation rituelle du parcours thérapeutique et par l'explication d'ordre symbolique des symptômes des postulants" c'est une "innovation sanitaire et thérapeutique" (Touré 2005 : 270).

Si on fait appel au chamane, cette ouverture signifie-t-elle qu'il y aurait des pathologies non classiques, des pathologies mentales qui sortent des cas bien répertoriés ? Il semble donc judicieux que cet apport alternatif entre dans la culture thérapeutique de tous les pays.

Références citées

Anzieu, Didier

1999 Le groupe et l'inconscient. Paris : Dunod.

Bataille, Georges

1970 La part maudite. Précédé de la notion de la dépense. Paris : Édition du Seuil.

Costa-Lascoux, Jacqueline

2006 La spiritualité sans Dieu, un humanisme. En : J. Costa-Lascoux, I. Levai et P. Lombard, Existe-t-il une spiritualité sans Dieu ? (Sous la direction d'Alain Houziaux) ; pp. 71–96. Paris : Les Éditions de l'Atelier.

Davy, Marie-Madeleine

2004 La connaissance de soi. Paris : Presses Universitaires de France.

Fainzang, Sylvie

1996 D'une société Ouest-Africaine à un groupe d'anciens buveurs. Présentation d'une démarche de recherche en anthropologie de la maladie. En : M. Cros, Les maux de l'autre. La maladie comme objet anthropologique. (Textes rassemblés et présentés par Michèle Cros.) ; pp. 19–28. Paris : L'Harmattan.

Freud, Sigmund

1960 Introduction à la psychanalyse. Paris : Édition Payot. [1916]
1999 Totem et tabou. Paris : Édition Payot. [1913]
1992 Malaise dans la culture. Paris : Presses Universitaires de France. [1929]

Hochmann, Jacques

2007 A la recherche d'un dialogue entre neurosciences et psychanalyse. L'exemple de l'autisme infantile. *Revue française de psychanalyse* 71 : 401–418.

Houziaux, Alain

2006 La mort de Dieu et le renouveau de la spiritualité. En : J. Costa-Lascoux, I. Levai et P. Lombard, Existe-t-il une spiritualité sans Dieu ? (Sous la direction d'Alain Houziaux) ; pp. 13–44. Paris : Les Éditions de l'Atelier.

Laburthe-Tolra, Philippe

1985 Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bête. Paris : Éditions Karthala.

Lévi-Strauss, Claude

1956 Sorciers et psychanalyse. *Le Courrier de l'Unesco* 7–8 : 8–10.

Lewis, Ioan Myrddin

1977 Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme. (Traduit de l'anglais par P. Verdun.) Paris : Presses Universitaires de France.

Mitrani, Philippe

2003 Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme. (Revue Diogène.) En : R. N. Hamayon (dir.), Chamanismes ; pp. 183–207. Paris : Presses Universitaires de France. (Quadriga, 396) [1re Éd.]

Nathan, Tobie, et Isabelle Stengers

2004 Médecins et sorciers. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

Petitot, André

1998 Secrets et formes sociales. Paris : Presses Universitaires de France.

Rossi, Ilario

1997 Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical. Paris : Armand Colin.

Simon, Michel, Jacqueline Broustra et Paul Martino

1996 Réflexions sans titre sur le cours d'ethnopsychiatrie de la section d'anthropologie de Bordeaux 2. En : M. Cros, Les maux de l'autre. La maladie comme objet anthropologique. (Textes rassemblés et présentés par Michèle Cros.) ; pp. 29–42. Paris : L'Harmattan.

Touré, Laurence

2005 Une innovation sanitaire. L'appropriation des médicaments par les populations touarègues du Mali. En : L. Pordié (dir.), Panser le monde, penser les médecines. Traditions médicales et développement sanitaire ; pp. 269–286. Paris : Karthala.

Why Is a Presuppositionless and in This Sense Objective Study of Religion Impossible?

Andrzej Bronk

1 Preliminary Remarks

a) I am interested in the question of how to combine in the study of religion the fact that all understanding is essentially laden with prejudice with the postulate of the objectivism of knowledge. In philosophy and the sciences the requirement that knowledge be free of presuppositions dates back to Plato (Hühn 2001). Today many philosophical currents, like phenomenology and neopositivism in the 20th century, aspire to an absolute point of departure for cognition which would guarantee the objectivity and certainty of scientific statements and theories.

b) By the term “study of religion” (religion study, religious studies, science(s) of religion, religiology) I mean empirical (humanistic) research into religion (studies of religion in the narrower sense) together with philosophy of religion and theology of religion (studies of religion in the broadest sense). I reflect on the charge, typical for all humanities, that the inevitable presence of assumptions at the point of departure means that the study of religion