

Le chamanisme: une traduction socioanthropologique à travers l'art

Karim El Sonbati

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en sociologie

Département de sociologie et anthropologie
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Karim El Sonbati, Ottawa, Canada, 2011

Résumé

Comment traduire le chamanisme en termes socioanthropologiques? Pour répondre à cette question cette étude du chamanisme s'articule autour de trois niveaux d'analyse. Une compréhension des dynamiques, sociohistoriques et ontologiques, ainsi qu'une focalisation sur les facultés de médiation de l'art et de la science, entourant et animant des pratiques chamaniques; offrent un tremplin réflexif engendrant des parallèles entre des collectifs issus des deux hémisphères. Une sociologie phénoménologique, combinée à un empirisme post-positiviste, esquissent des trames théoriques et méthodologiques, s'appuyant sur une réflexivité expérientielle et institutionnelle. Elles se résument en une tentative d'attiser la réflexivité des savoirs. Cette mise en forme de l'agencéité, immanente aux science sociales, veut inviter aux possibilités d'assouplissement de contours conceptuels; induites par le travail intellectuel. L'art, aussi bien visuel que sonore, se trouve employé à la fois comme support empirique, et comme toile heuristique; dévoilant des modes de compréhension transcendant les marges de la physicalité cartésienne. Cette traduction tisse donc une matrice épistémologique, aiguisant des optiques inédites, pour cerner ce qui semblerait se profiler hors des marges de la scientificité communément entendue. Les sphères étudiés affichent des similarités, par moments ontologiques et, par d'autres, d'ordre historiques enrichissantes du point de vue sociologique. Aussi, cette thèse explore, et devient en soi, une tentative d'application d'un potentiel, à la fois structurant et transformateur, qui semble octroyé à certains acteurs sociaux que sont les artistes et les chamanes et les intellectuels.

Table des matières

I-Introduction	1-5
II-Méthodologie: du socio-historique comparatif à la réflexivité phénoménologique	5-17
<i>Contexte historique et ontologique, protensions et rétentions; l'art comme médiateur</i>	5-8
<i>Réflexivité expérientielle, institutionnelle et des savoirs</i>	8-9
<i>Réflexivité expérientielle</i>	9-13
<i>La réflexivité institutionnelle: Cheminement réflexif et porosité paradoxale des institutions</i>	13-17
<i>Réflexivité des savoirs: une application pratique pour la légitimation de pratiques chamaniques</i>	17-18
III-Théorie: le constructivisme phénoménologique, pour une sociologie de l'art réflexive	18-55
<i>Art et agencéité:</i>	20-23
<i>Born et la théorie post bourdieusienne</i>	23-28
<i>Schutze et la sociologie phénoménologique</i>	28-32
<i>Merleau Ponty et Jung: l'intersubjective communauté</i>	32-35
IV-Traduire et trahir: clarifications sémantiques	35-55
<i>États altérés et ontologie académique: entre essentialisme et diffusionisme</i>	35-37
<i>Archéologie du chamanisme: cohabitations ontologiques aux frontières poreuses</i>	37-40
<i>La numinosité: une liminalité carthathique?</i>	40-42
<i>Transe</i>	42-45
<i>Transe et Extase: des états altérés ou modifiés de conscience</i>	45-46
<i>Définitions contextualisées, concepts contestés: chamanisme, sorcellerie et religion</i>	46-49
<i>Psychédélique</i>	49-53
<i>Sangoma</i>	53-55
<i>Chamanisme</i>	55-57
V-Histoire, ontologie et agencéité: Cultures psychédéliques et chamaniques	58-103
<i>Le paradoxe des conséquences: fondation historique de la culture psychédélique</i>	60-63
<i>L'ontologie psychédélique; vers un néo-chamanisme écologique</i>	63-65
<i>Psychédéliciser l'art: rétentions et protensions aux frontières ambiguës</i>	65-72
<i>L'art des buvards et des posters: la fonction herméneutique de l'art psychédélique</i>	72-77
<i>Histoire, ontologie et agencéité initiatique: le rôle du son parmi les chamanes sangomas</i>	77-78
<i>Histoire: des fondations économiques de l'apartheid à la renaissance africaine</i>	78-89
<i>L'ontologie des sangoma: Une interprétation en termes Jungiens</i>	89-92
<i>Le rôle du son dans l'expérience liminale de l'initiation chamanique</i>	92-93
<i>Rétentions et incorporation: la fluidité des cultures chamaniques et psychédéliques</i>	93-98
<i>Le potentiel heuristique des mythes revisités</i>	98-100
<i>De l'improvisation à l'institutionnalisation: la numinosité psychédélique entre condamnation et hiérarchisation</i>	100-103
VI-Conclusion	103-105
<i>Bibliographie</i>	106-114

Table des matières

Résumé

Comment traduire le chamanisme en termes socioanthropologiques? Pour répondre à cette question cette étude du chamanisme s'articule autour de trois niveaux d'analyse. Une compréhension des dynamiques, sociohistoriques et ontologiques, ainsi qu'une focalisation sur les facultés de médiation de l'art et de la science, entourant et animant des pratiques chamaniques; offrent un tremplin réflexif engendrant des parallèles entre des collectifs issus des deux hémisphères. Une sociologie phénoménologique, combinée à un empirisme post-positiviste, esquissent des trames théoriques et méthodologiques, s'appuyant sur une réflexivité expérientielle et institutionnelle. Elles se résument en une tentative d'attiser la réflexivité des savoirs. Cette mise en forme de l'agencéité, immanente aux science sociales, veut inviter aux possibilités d'assouplissement de contours conceptuels; induites par le travail intellectuel. L'art, aussi bien visuel que sonore, se trouve employé à la fois comme support empirique, et comme toile heuristique; dévoilant des modes de compréhension transcendant les marges de la physicalité cartésienne. Cette traduction tisse donc une matrice épistémologique, aiguissant des optiques inédites, pour cerner ce qui semblerait se profiler hors des marges de la scientificité communément entendue. Les sphères étudiés affichent des similarités, par moments ontologiques et, par d'autres, d'ordre historiques enrichissantes du point de vue sociologique. Aussi, cette thèse explore, et devient en soi, une tentative d'application d'un potentiel, à la fois structurant et transformateur, qui semble octroyé à certains acteurs sociaux que sont les artistes et les chamanes et les intellectuels.

Le chamanisme: une traduction socioanthropologique à travers l'art

Si représenter les savoirs chamaniques prend parfois l'allure d'un exploit inatteignable, l'anthropologie dans son aspiration à représenter une réalité, en nos termes hérités d'une fragmentation aristotélicienne, focalisée sur le matériellement quantifiable, peut rendre cette vocation encore plus chimérique. L'interstice entre la science et l'art où paraît s'immiscer notre domaine semble un écho lointain des pratiques que cette thèse tentera de traduire. La persistance diffuse de spiritualités, omniprésentes dans une modernité qui, selon les conclusions de Durkheim, Weber et Marx, aurait dû s'être dépouillée de toute rationalité en valeur, de toute solidarité mécanique et de l'opium du peuple, invite à un questionnement épistémologique. La thèse de la sécularisation, synonyme de l'évolution sociale, semble s'éroder, à mesure que des réalités la condamnant à une réfutation inévitable se dévoilent. La crise qui semble, selon Wieviorka (2007), affecter les sciences sociales, émane entre autres de ces présupposés évolutionnistes offrant une vision, de sociétés humaines contemporaines, tendant vers un rejet des croyances et de la communauté en faveur de la science et du matérialisme.

Cette perspective tend à inviter une recherche qui devrait, probablement, colmater les brèches héritées du colonialisme et d'un matérialisme scientifique niant la métaphysique. Hormis ce dessein herméneutique, visant une avancée des connaissances liées aux pratiques chamaniques, cette thèse tentera de cerner une méthodologie capable d'analyser, les arts et les sciences intrinsèquement indissociables du chamanisme; dans ses manifestations archéologiques, antiques et contemporaines. Les sciences sociales, en effet, se trouvent confrontées à l'ineffable constat qu'une religiosité persiste (Dozon, 2007, Geertz, 2007), malgré l'ubiquité de la rationalité utilitaire et l'apogée d'explications techno-scientifiques pour répondre aux pondérations existentielles. Aussi, cette recherche se focalisera sur l'historique du chamanisme ainsi que sur sa résurgence actuelle à l'échelle globale, qui, à travers l'art, soulignent la subsistance de spiritualités hérités des temps immémoriaux.

La question à laquelle ces pages tenteront de répondre demeure simple même si sa réponse demeure infiniment vaste, cependant elle semble digne d'intérêt pour des raisons épistémologiques. En effet, cette thèse cherchera à comprendre d'autres manières de savoir que celles typiquement scientifiques, tout en démontrant l'agencéité intrinsèque à l'anthropologie, comme à l'art et au chamanisme d'altérer les structures existantes. Elle se résume en quelques mots: comment traduire le chamanisme, en des termes socioanthropologiques qui mettront en évidence les ressemblances qui relient les cultures chamaniques sud africaines et la culture psychédélique? L'art peut-il constituer une réflexion empirique qui, à la fois, renforce le lien entre deux sphères culturelles et devient le moteur, le réceptacle et l'exutoire de ces expériences, métaphysiques et visionnaires, auxquels les mots ne rendent pas forcément justice?

Cette quête de traduction, tentera de trouver des moyens de préserver la légitimité des pratiques chamaniques en leur octroyant une terminologie; compréhensible dans l'interstice académique où se rencontrent sociologie et anthropologie. En observant le lien entre le chamanisme psychédélique et des manifestations plus anciennes de certaines pratiques, à travers l'art, cette traduction cherchera à ouvrir des pistes permettant de saisir l'interrelation entre structure et agencéité.(*agency*)

En effet, l'art des chamanes, possiblement depuis les temps préhistoriques, tout comme l'art psychédélique, paraissent renfermer les mêmes intuitions, les sons, les images et le sens du toucher, qui ne se limitent nullement aux sensations tactiles, peuvent se fondre entre les abîmes et les cieux du voyage psychique. Pourtant, toutes les formes d'expression artistiques inspirées par des états transcendants semblent inexorablement liées. Les états altérés de conscience renforcent la correspondance entre les sens, et confèrent au chamane, au musicien, au peintre et au poète le défi insurmontable de rendre l'irreprésentable. L'art engendre par moments des litotes de ces explorations dont seule l'expérience vécue et, dans une certaine mesure, le sensible, rendu intelligible via l'art; semblent pouvoir rendre compte. Baudelaire, fut le premier à saisir dans sa poésie comme dans sa

prose, cette interconnexion des sens, où le goût se touche et la vision s'entend. Dans les paradis artificiels, il évoque cet effet comme étant un des symptômes que lui inspira, ou infligea, une pâte brune venue du Nord de l'Afrique, employée encore de nos jours, sous une autre forme, par les sangomas de l'Afrique du Sud. La poésie de Baudelaire, œuvre d'un demiurge, critique magnifique d'une modernité qui pullulait dans toute sa morbidité a ouvert un portail, probablement pessimiste, mais loin d'être vétuste. Aussi, puisque cette correspondance entre les sens semble symptomatique de certains états de conscience chamaniques, la traduction qui suivra, quoique se basant principalement sur le visuel, survolera également les arts fondés sur l'auditif pour attester des liens qui existent aussi bien entre les sens, qu'entre les pratiques chamaniques et psychédéliques.

Cette recherche vise à tenter une compréhension du chamanisme, à l'interstice entre l'art, la spiritualité et la science et s'efforcera de saisir les agencements qui en conditionnent la fluidité, découlant des interactions entre le politique et les traditions chamaniques. Par contraste, ultimement, cette traduction du chamanisme exposera certains défis, qui demeurent, lorsque la science se plonge dans l'interprétation des profondeurs abyssales du psyché. L'objectif final étant de rehausser la légitimité de ces rites ancestraux qui reprennent un essor au niveau mondial, malgré la stigmatisation dont ils semblent bien victimes de la part des autorités qui les condamnent à l'illégalité.

Premièrement, un éclaircissement de la méthodologie employée pour parvenir à l'acquisition des données, ainsi que la réflexivité inhérente aux besoins contemporains d'une anthropologie située, sera abordée. Ce chapitre permettra de solidifier mon positionnement ainsi que les sources, expérientielles, qui alimentent les fondements empiriques censés corroborer cette thèse. Deuxièmement, les trames théoriques employées pour éclairer cette analyse seront abordées, l'hiatus que préconise l'anthropologie de la conscience par la nécessité d'interdisciplinarité, indispensable à la compréhension des complexités de l'esprit se devra d'être respecté.

Troisièmement, une étude de l'art psychédélique, et des pratiques qui s'y lient, tentera de saisir l'agencéité potentielle de l'art et des psychédéliques au niveau herméneutique. La compréhension de ces rituels sera tentée à travers la peinture et son insertion dans l'intermédialité intrinsèque à ces cérémonies néochamaniques, où tous les arts se fusionnent. Ensuite, un détour par l'Afrique du Sud, en quête de chamanisme authentique, alimentera un questionnement sur les sources menant à la forclusion de ces techniques extatiques en Occident. L'intérêt d'explorer cette forme, 'authentique' de chamanisme par rapport à son homologue psychédélique, est que ce premier conserve encore des traces 'utilitaires' maintenant toujours une légitimité sociale, bien que débattue, dans ce pays meurtri par la pandémie de VIH-SIDA. Les sons permettront d'établir un pont entre ces deux mondes qui succombent à des interprétations dont les connotations oscillent selon le spectre perceptif. Quatrièmement, une compréhension historique du chamanisme s'efforcera d'exposer certains parallèles qui existent avec la culture psychédélique au niveau des pratiques et de leur acceptation, exposant la fluidité et la permanence qui circonscrit toute traduction.

Cette compréhension historique du chamanisme, se focalisant sur les écrits légués, s'efforcera d'exposer des débats qui enrichiront l'analyse. Cette rétrospective bibliographique, sur le chamanisme, aidera à jeter de la lumière sur les ambiguïtés sémantiques et conceptuelles qui entourent ce terme et suscitent, depuis longtemps, de vifs débats. Enfin, les pages finales, tenteront d'offrir une compréhension des termes, indispensables à toute interprétation du chamanisme, en tenant compte des fluctuations sémantiques et en soulignant les influences réflexives que cette recherche aura suscitées.

Pour une méthodologie symbiotique: du socio-historique comparatif à la réflexivité phénoménologique

Contexte historique et ontologique, protensions et rétentions; l'art comme médiateur

Afin de traduire le chamanisme, entre autres à travers l'art qui reste dans certains cas le seul vestige

permettant d'en dévoiler les sources hypothétiques, la méthode proposée par Born (2010) semble procurer des pistes organisationnelles enrichissantes. Suivant son approche, ces pages s'efforceront de comprendre les ferments historiques qui conduiront, d'une part à la situation dans laquelle se trouve le chamanisme sud africain à l'heure actuelle et d'autre part, à la résurgence de ces techniques archaïques en Occident. Ensuite, elles tenteront d'illustrer les mouvements et les transformations que le chamanisme comme l'art subissent et engendrent et s'efforceront, par ce biais, de rendre plus explicite la térébrante et complexe interconnexion qui rattache le holisme et l'individualisme. Cette entreprise ardue cherchera donc à décrypter le chamanisme, en relation avec l'agencéité, à la fois octroyée par la société et possédée par le chamane. Les techniques de ce dernier pourraient probablement autoriser une émancipation, vis a vis du matérialisme inhérent au prescrit social actuel, et une reformulation des normes qui semblent acheminer l'humanité et la planète vers une catastrophe inévitable. Son approche permettra également d'offrir une méthodologie utile pour comprendre l'art, et le chamanisme auquel il se lie, en situant l'analyse sur trois niveaux explorés dans les chapitres suivants.

Premièrement, une compréhension sociohistorique offre un contexte permettant de comprendre l'art, et le chamanisme qui s'y rattache. Deuxièmement, une étude de l'ontologie sous-jacente aux œuvres et aux pratiques chamaniques et finalement une observation de la médiation qu'opèrent les œuvres chamaniques et psychédéliques, dans le temps comme dans l'espace, donnent des pistes capables d'améliorer la traduction du chamanisme.

Pour revenir aux propositions que Born (2010) suggère, et pour annoncer la méthodologie qui permettra d'enrichir cette traduction en comprenant lien entre les arts chamaniques et psychédéliques, il faut souligner son positionnement vis a vis de la subjectivité et de l'agencéité, thèmes que Bourdieu euphémise. Elle considère la subjectivité comme une interaction entre l'histoire psychique individuelle et des mécanismes de défense collectives (Born, 2010). C'est justement cette interaction entre processus

collectifs et conscience individuelle qu'elle invite à observer lors d'une étude ethnographique. Concernant l'agencéité, elle soutient que le positionnement social ainsi que l'histoire psychique individuelle influencent les capacités de défense collective. Ensemble ils peuvent s'allier pour engendrer un potentiel pour la résistance et le changement, ou pas (Born, 2010). Seulement l'histoire psychique individuelle se trouve inéluctablement liée à l'histoire collective, aussi certaines circonstances historiques semblent plus propices que d'autres à générer des contestations, d'autant plus qu'une multiplicité de similaires cheminements psychiques encourageraient, selon cette théorie, la formation de mécanismes de défense collective d'autant plus saillants qu'ils émergent dans des contextes de crise. Le contexte qui sera exploré mettra en évidence certains développements qui auront lieu en Afrique du Sud, aux États Unis et en Angleterre dans le contexte de la guerre froide. Ces situations permettront de scinder un lien entre la médecine informelle sud africaine, et des pratiques Occidentales contemporaines, qui maintiennent de fortes similitudes avec les techniques archaïques d'extase chamanique.

En effet, Born (2010) affirme que les anthropologues sont restés conscients des particularités historiques et maintiennent une certaine sensibilité par rapport aux catégories mouvantes d'art, de créativité et d'esthétique ainsi que du besoin de les sonder comparativement. S'inspirant des recherches ethnographiques sur les Maoris, réalisées par Myers, elle concède qu'il faut tenir compte de l'ontologie qui entoure l'objet, ou l'œuvre. La recherche de Myers se focalisait sur l'esthétique particulière des Walpiri lorsqu'il s'agissait de créer une production télévisée. Il trouva que les Walpiri sentaient le besoin d'inclure leur propre cosmogonie ce qui engendrait une esthétique unique, certains éléments tels qu'un arbre ou habite un esprit prenaient une place importante, la caméra pouvait suivre les mouvements de caractères invisibles, provenant du Dreamtime, un corpus de tradition orale (Michaels, 1994 cité par Born 2010). Une autre étude réalisée par Feld (1990 cité par Born, 2010) illustre comment les formes musicales des Kaluli de Papouasie allient des sons synchronisés et non

synchronisés qui, pour ce peuple, incarnent leur idéal d'autonomie coopérative. Cet archétype se retrouve dans les pratiques que nous observerons, aussi bien en Afrique du Sud que globalement, de par le vaste spectre qu'un tel affranchissement entretient, une traduction complète et figée utopique.

Aussi, cette méthode, qui consiste à comprendre les ontologies sous-jacentes aux productions artistiques, s'allie, ipso facto, à la deuxième méthode préconisée, empruntée à Pinney (1997 cité par Born, 2010). Elle consiste à tracer des liens entre l'ethnographie et l'histoire, portant un regard diachronique sur le genre et la généalogie, en relation avec des situations culturelles particulières (Born, 2010). L'étude que réalisa Pinney sur des photographies Indiennes du tournant du siècle dernier, dévoile des changements esthétiques, directement liés aux influences de la colonisation ainsi qu'à des éléments discursifs contenus dans la culture indienne de ce temps.

Finalement, une approche puisée dans l'œuvre de Gell (1998, cité par Born) propose d'aborder l'art dans sa dimension micro-sociale, se plongeant dans l'importance de son rôle comme constructeur de réseaux d'échange (Gell, 1998 cité par Born). Selon sa théorie, les objets culturels seraient responsables d'une médiation de relations sociales à travers le temps et l'espace, ils auraient une carrière, changeant de rôle au gré des interprétations et se transformant. Aussi, s'inspirant de Husserl, il soutient que l'œuvre conçue dans le présent contient également des traces du passé et des projections du futur, il s'appuie sur les œuvres de Duchamp, montrant que chaque tableau annonce ceux qui vont suivre, cela en va de même pour les genres. Une œuvre ou un genre, pour lui, se trouvent distribués à travers l'espace et le temps et les relations entre œuvres cartographient une toile de rétentions et de pro-tentions (Gell, 1998, cité par Born, 2010).

De La Fuente (2010) éclaircit la notion de médiation telle que conçue par Gell, stipulant que, selon lui, dans des circonstances particulières l'art kidnappe l'agencéité, considéré comme la capacité d'initier

des conséquences causales et demeurer un acteur, dans le bal interminable des relations humaines. De La Fuente propose d'analyser l'objet plutôt comme médiateur à la place de suivre Born dans ce qu'il considère une analytique de la médiation (De La Fuente, 2010). Il n'extrapole pas longuement sur les nuances mais suggère, plutôt, d'employer la théorie des acteurs et des réseaux de Latour pour suivre l'œuvre d'art dans ses actions quotidiennes cela parce que, pour lui, l'art ne réside plus dans les institutions mais se trouve entraîné dans une large gamme de rapports sociaux (De La Fuente, 2010). Aussi, la religion semble succomber à un processus analogue pour Geertz (2010) et Dozon (2010) qui trouvent qu'une des principales défaillances, par rapport à la linéarité téléologique sociologique, provient d'un manque d'attention porté aux mouvances de religiosité situées hors de ses lieux fétiches.

Réflexivité expérientielle, institutionnelle et des savoirs

Cette recherche suivra également les préceptes évoqués par Laplante concernant la réflexivité. Ce concept permet à la fois d'engendrer une stratégie de recherche et offre une application pragmatique de l'anthropologie, à travers sa propension à susciter de nouvelles interprétations conceptuelles; émanant de la dialectique inhérente à la construction du savoir (Laplante, 2004). Ces réflexivités, qui permettent d'aboutir à de nouveaux questionnements, et à une potentielle reformulation des connotations sémantiques entourant le chamanisme et ses ramifications contemporaines; prennent des formes expérientielles, institutionnelles et des savoirs.

Réflexivité expérientielle

La réflexivité expérientielle devrait inviter le chercheur à s'examiner, à se questionner de manière introspective et à observer, de manière critique, ce qu'il dit et fait au niveau de sa recherche en tenant compte des dynamiques de savoir pouvoir. La perspective du chercheur reste un filtre forgé par son savoir, inextricable et, de ce fait, doit se trouver pris en compte validant ainsi les théories préconisées par Schutz parce que ce monde vécu actuel, forgé phénoménologiquement à travers des contacts

sociaux et des expériences, engendre du sens. Pour Max Weber, il s'agissait de comprendre le sens donné par l'être à son action. Aussi, le sens qui se trouve approprié par l'expérience se comprend par mesure de réflexivité, entre acteurs, entre molécules et malédictions. Aussi, le chamanisme tout comme la peinture psychédélique peuvent trouver des traductions différentes, dépendant de l'acteur, pour cela il reste donc important de me situer au niveau expérientiel. Ensuite j'aborderai la réflexivité institutionnelle, telle que je la conçois, à partir des écrits de Laplante, en ce faisant l'obligation implicite de me situer se verra suivi, se concrétisant par une confession de mes expériences qui, phénoménologiquement, sculptent inévitablement ma vision.

Terrain expérientiel

Mon terrain expérientiel, plus vaste que les quelques mois passés au côté des sangomas sud africains et des artistes psychédéliques, trouve à sa source un écartèlement, dont les brèches éparses semblent attiser un constant besoin de consensus pour reconstituer l'unité inintelligible qui compose mon vécu.

La nuit approchait, les chauves souris qui, depuis toujours, sillonnent les cieux du crépuscule abidjanais étaient à l'heure pour leur danse nocturne. Du haut de mes douze ans, je sentais l'adrénaline se mélanger à l'odeur âcre d'un feu de palmes, rituel incessant dans ce quartier aux villas basses entourées de jardins et de cocotiers qui, lors de l'écriture de ces pages, se trouvait en proie aux pilleurs armés, assoiffés de gains matériels.

La peur qui, ce jour-là, me taraudait venait de deux sources, j'étais en retard, et je savais qu'une fois à la maison on me tonnerait du fil à retordre. Pourtant, je devais attendre le jeune marabout qui, pour la somme de cinq cent francs CFA, allait me ``canquer`` et faire de moi un fort combattant. La violence de mon école était telle que je ne pouvais compter le nombre d'yeux au beurre noir que j'avais collectionnés, durant mes dix-sept années en Côte d'Ivoire. Je savais que, le lendemain matin, un groupe de camarades de classes m'attendraient pour m'inviter à un combat que j'étais sûr de perdre,

pour cela j'avais besoin d'un de ces tatouages réputés magiques.

Le jeune pseudo marabout arriva, l'argent fut échangé et une lame de rasoir neuve achetée. La douleur physique qui s'en suivit, âpre et perçante lorsque la poudre noire fut insérée dans une croix entourée de traits, ne pouvait rivaliser avec l'intolérable tourment que mon esprit endura. Instantanément, une peur abominable parcouru mon corps, je remercia le jeune chirurgien de brousse et parti vite, en chemin je pleurais et m'acharnais à mordre et à arracher toute la poudre qui restait dans mon bras. J'avais toujours appris que les portes du paradis me seraient fermées si je m'adonnais à la magie noire, je priais pour que Jésus me pardonne tout en crachant la poudre, m'arrachant des lambeaux de chair et de peau.

J'ai réussi à me débarrasser des marques sur un bras mais l'autre y demeure à ce jour. Le lendemain je remportais le combat qui me valut l'acceptation par mes amis africains et, dès lors, les provocations cessèrent.

Mais les problèmes ne faisaient que commencer car cette fameuse poudre noire, si répandue en Afrique et si mystérieuse serait, plus tard, la source d'une scission irréparable qui annonce ce que l'encre et les mots, que nous avons, ne sauront jamais rescinder. Cette poudre qui, jusqu'à présent, reste sous ma peau, stigmaté de ma jeunesse, souvenir de ma crédulité, de ma peur, de mon manque de confiance et surtout de la violence qui marqua mon enfance en Afrique, finira par jeter un voile de soupçon dans mon foyer. Cette poudre, un mélange, selon les rumeurs, de poils d'éléphant et d'une fleur dont le pollen ne peut qu'être cueilli à l'aube, sera découverte par mes parents dans les affaires de mon frère. Il avait entrepris d'apprendre la magie et s'était procuré les outils nécessaires, des lames, et des petits contenants renfermant ce qui pourrait bien n'être que du charbon, et qui lui vaudront d'être accusé de se droguer à tort.

La morosité de l'atmosphère ne se dissipera jamais, depuis ce temps, et je quitterai ce foyer, quelques années plus tard, pour finir dans un campement rastafarien. Ma quête m'entraînera dans les bidonvilles les plus insalubres qu'il m'a été donné de voir. Dans ces mêmes taudis de contreplaqué couverts de

plastique noir, cloués avec des capsules de bouteilles, cohabiteront les protagonistes de ces deux mondes que notre civilisation a relégué aux marges. Les toxicomanes et les marabouts, entourés ces enfants dont la morve verdâtre semble ronger le nez et les lèvres, hanteront toujours ma nostalgie pour une Afrique tellement meurtrie et pourtant si belle. Sillonnant les caniveaux dont s'exhume une mousse fluorescente, héritage d'un développement raté, je rencontrerais la première personne qui, se servant de divination Africaine, m'annoncera un avenir dès plus prometteurs. Il s'agissait de *«la vieille»*, une diseuse de bonne aventure célèbre et populaire parmi les dirigeants Africains. Quoique humble, sa demeure abritait de nombreuses personnes qui bénéficiaient de son aide et de sa sagesse.

Tout comme les sangomas, qui plus tard permettront d'affiner l'esquisse des pratiques que cette thèse tentera de comprendre, cette femme utilisera des principes similaires qui, métaphoriquement, poseront les trames où coulera mon texte. Un hommage aux esprits qui ont offerts leurs contributions, teintés du regard de leur temps, parfois brouillés par des paradigmes de linéarité et d'universalisme, permettra de saisir la nécessité pour une approche réflexive et située. Cet hommage contribuera à jeter de la lumière sur les ambiguïtés méthodologiques et théoriques qui ponctueront une discussion basée, non seulement sur le terrain en Afrique du Sud, mais également sur l'expérience émique de spiritualités antinominalistes et désinstitutionnalisées, via la peinture psychédélique.

Mon expérience du développement, dont la Côte d'Ivoire de mon enfance était un modèle, reste empreinte d'un doute par rapport aux avantages que cette voie, tant prônée par l'occident, peut conférer. Aussi, le constructivisme phénoménologique s'applique également à mon existence, inéluctablement l'optique qui imprègne ces pages en découle, aussi il s'avère indispensable de dévoiler certaines réalités empiriques qui ont contribuées à broder ma vision et mes pensées.

Abidjan, la perle des lagunes, ressemble à une ville moderne, ornée de gratte-ciels, entre lesquels serpentent des boulevards tentaculaires souvent congestionnés par des véhicules, vomissant de la fumée toxique. Autrefois, la lagune qui l'entourait renfermait une faune aquatique riche et colorée, à présent il

devient dangereux de s'y baigner, les rares signes de vie que l'on y rencontre sont des limaces géantes, capables de supporter la pollution extrême qu'à présent elle renferme. Au niveau social, les bienfaits prodigués par cette sorte d'évolution que nos sociétés industrialisées ont prônés se résument en des charniers, une guerre civile xénophobe qui dure depuis une décennie, un peuple appauvri et divisé.

Les promesses d'une vie meilleure sous l'égide de l'industrialisation capitaliste, mais aussi socialiste, semblent s'être échouées en des rêves brisés. Hormis les fabricants et revendeurs de Kalashnikov, les politiciens corrompus, et les employés de ces institutions, soi-disant salvatrices, qui viennent panser les plaies qui émanent des mêmes sources, probablement, que l'évolution dont elles vantent les mérites; la multitude entière souffre.

Il serait indispensable pour assurer la partielle objectivité de cette analyse de partager mon expérience par rapport à l'art qui m'entraîna bien en dehors des sentiers battus, m'ouvrant des portes à un monde qui de loin transcende les théories linéaires de choix rationnels.

Durant mon enfance, des missionnaires remarquèrent que j'avais un don pour le dessin, don qui me valut d'être puni à l'école car préférant dessiner en classe plutôt qu'écouter oisivement les cours. Ce fut alors que des prêtres canadiens, de l'église du Nazareth, m'offrirent des cours de dessin, basés sur le principe de dessiner avec la partie droite du cerveau. Il s'agissait d'une méthode qui permettait d'atteindre un réalisme au niveau des représentations parce que poussant la partie créative du cerveau à se taire, améliorant ainsi le réalisme spatial au dépend de l'imaginaire. Plus tard, mon goût pour les couleurs fluorescentes me valut d'être invité à Montréal pour faire la décoration d'une soirée psychédélique. C'était il y a plus d'une décennie qu'eut lieu ce prélude à un néo-nomadisme qui allait m'entraîner des *free parties* du Sud de la France, aux îles perdues de l'Indonésie et de la Thaïlande en passant par les montagnes embrumées du Guatemala. Ce périple, qui s'inscrit dans mes artères me permet d'affirmer l'existence d'une spiritualité mondialisée, sans règles explicites mais avec un code de valeurs qui rend l'analyse anthropologique difficilement réalisable, parce que les frontières de ce monde

demeurent souvent hermétiques et insondables.

La réflexivité institutionnelle: Cheminement réflexif et porosité paradoxale des institutions

Il y a quelques années mes amis et moi avons, comme d'habitude, organisé un évènement festif pour la paix dans le monde, où nous recueillons des fonds pour une cause autochtone. Ce jour de septembre clair et ensoleillé s'annonçait prometteur et de nombreux jeunes, ornés de couleurs chatoyantes, s'étaient regroupés au bord de la rivière cristalline. Parmi la foule de visages qui au fil des années m'étaient devenu familiers, une silhouette connue, mais dans une autre sphère de mon vécu, apparut en pleine transe effrénée. Il s'agissait d'un de mes professeurs, un homme drôle, créatif qui nous poussait toujours à nous défaire de nos présupposés. Nous avions un projet ouvert qui devait comprendre une partie créative et un essai sur un sujet lié à la culture.

Ayant réussi à lui faire assez confiance qu'il ne jugerait pas avec mépris le monde duquel je provenais, je lui ai rendu un papier intitulé: *From Reggae to Raves*. Il s'agissait d'un essai tentant de comprendre si le mouvement, qui pris l'Angleterre par furie dans les années quatre-vingt dix, n' était pas en fait une importation des îles ensoleillées des Caraïbes. Plus tard, lorsque je fus invité en Afrique du Sud pour étudier les sangoma, je lui expliquais la perspective réflexive que je comptais avoir sur ces sujets, il me répondit: `` It looks like what you are dancing with is the history of numinosity `` (On dirait que ce avec quoi tu dances c'est l'histoire de la numinosité).

Sian Sullivan (2005), qui m'inspira et m'encouragea fortement à entreprendre cette recherche et à me positionner, écrira dans son article intitulé: *On Dance and Difference: Bodies, Movement and Experience in Khoesan Trance-Dancing- Perceptions of ``a Raver``*, que la perception similaire qui existait par rapport à la transe du peuple Kohesan et des *ravers* soulignent la pathologie perceptive encouragée par les sociétés de domination patriarcale. Si je demeure convaincu des bienfaits prodigués par l'anthropologie et par les sciences sociales, en général, cela émane des valeurs humanistes qu'elles prodiguent. Dans un certain sens un parallèle ontologique se retrouve dans la culture psychédélique qui

reste critique par rapport à nos sociétés. La culture psychédélique demeure également très curieuse et ouverte aux sociétés exotiques d'où proviennent beaucoup des valeurs qui y semblent véhiculées, seulement, il serait délicat de tenter d'en esquisser un tableau exhaustif car la théorie veut que l'ouverture d'esprit individuelle y prime avant tout.

Pour D'Andrea (2009), les fervents disciples de cette culture mettraient en pratique les principes Foucaaldiens, engendrant ainsi une reconfiguration extrême du construit imposé par l'épistémè actuellement majoritaire. Comme certains auteurs, s'étant penchés sur ce sujet, j'avouerai que je suis une personne meilleure depuis que je fais partie de cette communauté qui semble susciter un certain dédain, voir un mépris, sans doute lié à l'ignorance régnante et promue au sujet des rituels que sont les festivals.

Il reste certain que cette perspective ne se dissipera pas d'elle-même et qu'il faudra des efforts de la part des membres, et surtout des intellectuels qui connaissent ce monde, pour qu'une transformation puisse voir le jour. Ce qui amène à se questionner sur la distance promue en sociologie par rapport à son sujet. Ce besoin de distance m'amène à donc présenter une recherche qui, d'un côté, à travers les sons tente de saisir une forme que je croyais authentique de chamanisme et de l'autre, à tracer à travers la peinture une compréhension d'une manifestation contemporaine et globale de rites similaires.

Quoiqu'il en soit, je me rends compte de l'hypocrisie régnante et de la difficulté à l'extraire tout en respectant les répondants, lorsque questionné sur la performance, un des sangomas répondra que celle-ci ne s'estompe que lorsque l'on se trouve dans un état de transe. S'il demeure impossible de traduire infailliblement le jeu des personnages qui nous répondent lors d'entrevues, il reste dans le domaine du faisable d'établir, honnêtement, un schéma de ses propres rouages. Aussi, malgré les pressions de l'infrastructure, martelant comme un panoptique, une nécessité de paraître, de répondre aux critères sociologiques qui font de quelqu'un un intellectuel; je me risque à m'exposer. Cela afin de tenter une

traduction du chamanisme dont les frontières se verront élargies pour incorporer des mouvements, emprunts de numinosité, qui emploient des techniques semblables au chamanisme dans le contexte des sociétés industrialisées. Le fait qu'un gène m'intimida, à oser proposer une telle thèse, reflète probablement sa nécessité pour contribuer à la connaissance, en apportant une perspective émique dont l'extraction se fait au prix du risque de paraître indigne de l'institution.

Par ce même biais, cette appréhension phénoménologique met en évidence certaines barrières perçues par rapport à l'institution académique. Ce n'est que grâce à certains intellectuels comme Sullivan, Laplante, St John et Sherwood qui me donnèrent le courage d'avancer avec franchise le savoir, que je crois pouvoir offrir, que ces pages purent voir le jour. La recherche sur les sangomas, fut alimentée par un désistement face aux motivations qui alimentent ces pages, en effet l'opportunité de réaliser une recherche sur un thème qui au départ ne semblait m'affecter directement paraissait autoriser une approche qui ne m'impliquerait pas trop. Cette thèse avortée, qui se préoccupait des interactions entre intervenants humanitaires et sangomas engagés dans la lutte contre le sida, paraissait ouvrir des portes au niveau professionnel et ne m'infligerait aucune flétrissure issue des préjugés dominants au sujet de la culture psychédélique. Une demande des éditeurs, de la revue Drogues Santé et Société, pour un article sur la peinture psychédélique raviva mon courage et m'incita à me pencher sur ce sujet qui, en premier lieu, m'intéressait. Les liens entre les deux ne sont pas anodins d'ailleurs. Puisqu'il semblerait y avoir une revalorisation du chamanisme à l'heure actuelle en Afrique du Sud, les souligner dans une traduction qui démontre les engrenages possibles, entre structure et agencéité, devrait permettre de redonner de la légitimité à cette contreculture, honnie par une ontologie basée sur l'accumulation matérielle. Elle tentera également, par ce biais, de démontrer le potentiel, dont les arts et la science, disposent pour altérer ou pour perpétuer l'omniprésente structure qui nous tisse.

Aussi, parce que certains des savoirs théoriques, véhiculés particulièrement par l'anthropologie et la

sociologie critique, se trouvent partagées par la communauté psychédélique, il y a aussi lieu de lui proposer une nouvelle traduction du monde académique, une qui serait plus créative, ouverte et tolérante. Seulement, il apparaît que l'institution universitaire remplisse deux fonctions parfois en opposition, d'un côté elle s'évertue à prodiguer du savoir, à engendrer des recherches sur des sujets passionnants, et de l'autre à proposer une formation, souvent perçue comme la clé d'un emploi mieux rémunéré. Tremplin essentiel pour assurer l'insertion dans le milieu professionnel conférant l'accès aux ressources de la bourgeoisie, les mouvements récusant l'accumulation de biens se trouvent délestés de leur importance cruciale face aux guerres, et aux désastres écologiques, qui ravagent la terre. Mais l'institution académique n'est pas la seule à souffrir de cet écartelant paradoxe, l'humanitaire en semble également affecté, tout comme les politiques et la religion.

Réflexivité des savoirs: une application pratique pour la légitimation de pratiques chamaniques

Aussi, la réflexivité des savoirs se verra employée comme méthode d'anthropologie appliquée. Cette réflexivité permet de générer de nouvelles architectures conceptuelles, capables d'abriter des fluctuations terminologiques, issue des mondes vécus; qui affectent la perception des arts et la traduction des concepts. La réflexion d'une forme de savoir sur une autre permet, par guise de cette forme de réflexivité, d'engendrer de nouveaux savoirs et de voir comment les connaissances se transforment selon leurs trajectoires et les milieux qu'elles rencontrent.

Si les aléas de l'existence me conduiront à détenir une certaine connaissance, de certaines tendances néo-chamaniques, ma quête pour un savoir concernant le chamanisme m'amena en Afrique auprès des sangomas, avec lesquels j'ai appris le rôle fondamental du son lors de leurs initiations. Les sons permettent d'établir un lien entre leurs pratiques, et les pratiques qui animent les hétérotopies psychédéliques, dont l'histoire semble en proie aux mêmes mécanismes d'exclusion qui engendrèrent l'apartheid.

Les écrits de Born permettront de saisir les pro-tensions et les rétentions qui existent au niveau de l'art psychédélique qui maintient de fortes connexions, via les états altérés de conscience, avec le chamanisme. L'ontologie et le contexte socio-historique liés à l'émergence de ces arts, ainsi qu'au mouvement de renaissance Africaine, mettra en relief l'agencéité des arts chamaniques et permettra de comprendre certaines hypothèses sur les motivations politiques, et idéologiques, de leur condamnation. La phénoménologie de Schutz rejoint celle de Merleau-Ponty. Ce dernier invite, toutefois, à s'armer d'un tremplin réflexif et reste une inspiration pour rendre ces pages plus lyriques dans un dessein de représenter la réalité phénoménologique.

Pour des raisons déontologiques, cette recherche se fonde sur des données autobiographiques et livresques, néanmoins il me faut avouer que je ne vis pas dans une bulle. Lorsque j'étais en Afrique du Sud, le comité d'éthique m'a demandé de ne pas avoir de contact avec des sujets humains. Je n'allais pas tout de même m'enfermer tout seul pendant deux mois en attendant leur réponse. Aussi, la réflexivité institutionnelle me fit pencher vers cette voie, et je reste déchiré par un doute profond concernant le bienfait de toute recherche. Si d'une part cela permet d'avancer la connaissance, cela n'affectera sans doute pas les lois ou les politiques en vigueur, au contraire; la recherche pourrait servir à mieux comprendre et contrôler les éléments qui ne rentrent pas dans les normes prescrites. Cependant cette thèse se veut aussi une concrétisation, en soi, de la réflexivité des savoirs et une mise en application de son potentiel pragmatique. En effet, elle tente de transformer le savoir, concernant l'art psychédélique et le chamanisme, en observant la manière dont l'interprétation de ces pratiques se métamorphosent au gré des fluctuations sociopolitiques. Elle tente donc d'offrir une traduction, qui reconfigure la conceptualisation de la culture psychédélique, en ciblant les liens qui la rattache au chamanisme et en soulignant les motivations politiques de sa condamnation.

Théorie: constructivisme phénoménologique Jungien, pour une sociologie de l'art réflexive

Une mise à jour, de certains courants théoriques récents en socio-anthropologie de l'art, ainsi qu'un

retour sur des auteurs classiques et fondamentaux, permettront d'éclairer la direction théorique que prendra cette recherche.

Ces pages poseront, également, les bases théoriques pour une approche qui allie différents domaines et tentent également, par cette voie, de souligner les reconfigurations possibles des frontières de la science qui demeure, par moments, nécessaire pour des raisons épistémologiques. En effet, d'une part la légitimité de manières de savoirs autres que purement scientifiques, dans le sens classique, méritent de se voir rehaussées et d'autre part, une compréhension des engrenages sociaux s'émancipant de théorisations au semblant d'objectivisme devient nécessaire, d'où cette approche réflexive.

Georgina Born, professeur en sociologie, en anthropologie et en musique, ainsi que musicienne, offrira une stratégie tentant de surmonter certains défis, qu'engendre cette division, au niveau de la sociologie de l'art. Ces approches, quoi qu'émanant de domaines différents, se rencontrent, surtout lorsqu'il s'agit du chamanisme Sud Africain. Un retour sur la phénoménologie de Merleau Ponty, permettra d'ancrer la sociologie de Schutz dans le fossé illusoire qui sépare la phénoménologie du constructivisme. Une lecture des écrits psychanalytiques de Karl Jung, tentera de partager un langage qui permettrait d'entrevoir une des interprétations, souvent évoquées, pour expliquer l'expérience chamanique.

Les apports de Schutze permettront de comprendre comment, à travers des mondes vécus formés phénoménologiquement et affectant la perception, des pratiques se retrouvent par moments valorisées et par d'autres marginalisées, voir condamnées à l'illégalité. Les dynamiques complexes, qui régissent l'interface culturelle de différents acteurs, offrent un aperçu de l'orchestration sociologique de stigmates qui affligent, par moments, certains groupes d'individus. Afin de comprendre comment se forment ces logiques sociales, il faut pouvoir cerner les mondes vécus des acteurs. Aussi dans les cas qui seront abordés, il existe, pour les sangomas comme les artistes psychédéliques, un certain parallèle à la fois sur le plan des pratiques que sur le plan médical et politico légal.

Pour ce qui est de l'art, il demeure à la fois un vecteur et un témoin des temps. Dans ce contexte il permet de démystifier les fausses dichotomies qui peuvent engendrer des stéréotypes issues d'illusions d'évolutionnisme. Il évoque également le potentiel heuristique émanant de la compréhension d'états de conscience altérée, de la danse, et du retour vers une approche communautaire, écologique et phénoménologique.

L'histoire Sud Africaine offre une leçon importante sur les motivations conduisant à une ségrégation de la population orchestrée comme moyen de lutter contre le communisme, elle sera renforcée par une condamnation à l'illégalité des Sangomas, les chamans de l'Afrique Australe. Durant la même période, se trouva interdite des substances permettant d'atteindre des états de conscience chamaniques reléguant une culture à l'exil, mais lui donnant ainsi les forces à travers cette expansion pour acquérir une présence mondiale, même si volontairement marginale. L'art psychédélique, tendant vers l'intermédialité, offre une porte d'entrée pour saisir les échos chamaniques contenus dans les hétérotopies psychédéliques.

Il permet également à travers son agencéité et ses effets sur les mondes vécus de nourrir une réflexion sur la marginalisation, par les instances officielles, de techniques chamaniques. La traduction dont il est question ici se veut une application de cette potentielle agencéité. De par les questionnements suscités, et de par la réinterprétation de certaines pratiques qu'elle vise à motiver, il se pourrait qu'elle encourage une redéfinition des contours du chamanisme et une légitimation de pratiques sociales ancestrales qui demeurent, à présent, victimes de lois obsolètes datant de la guerre froide. Si cette thèse atteint ses objectifs elle devrait d'une part, offrir une compréhension plus riche de pratiques, souvent reléguées aux marges, et, d'autre part, souligner le potentiel que l'art, comme le chamanisme ou l'anthropologie, détiennent pour altérer les structures existantes.

Art et agencéité:

Le débat par rapport à la notion même d'agencéité, tout comme par rapport au concept d'art, demeure

riche et loin d'être éteint. Si la critique de Morphy (2009), par rapport aux théories de Gell, s'attaque au fait qu'il octroie de l'agencéité aux œuvres d'art, cela ne semble que raviver l'incessante bataille entre subordination et résistance évoquée par Saba Mahmoud dans une entrevue accordée à Jean Michel Landry (2010). La question cruciale demeure liée aux ferments d'intentionnalité, de leurs origine et des défis qui perdurent lorsqu'il s'agit de démêler l'autonomie individuelle du construit phénoménologique que lègue la culture et l'expérience. Se référant à Giddens, Labreque souligne la double signification de l'agencéité qui implique le fait d'agir sur le monde mais, également, de projeter son action, en d'autre termes d'éprouver une intention d'agir. Dans ce sens l'œuvre d'art parce que dénuée de la faculté de préméditer son impacte n'aurait ce qui, à tort ou à raison, se trouve concédé aux humains.

Cependant, il ne faudrait nier les ferments de l'intentionnalité humaine qui, si l'on s'accorde avec l'analyse de Descola (2005) seraient liés à des éléments structurels observables à travers les sociétés du monde entier, manifestes en temps de crise. Aussi, les observations de Mahmoud avancent que l'agencéité des femmes musulmanes les motive à porter le voile. Si l'on accepte l'idée que cette décision affiche leur autonomie de suivre les préceptes islamiques, il semblerait que la dichotomie entre structure et agencéité ne peut prendre de sens que dans la compréhension de la réflexivité qui la ponctue.

L'art devient un reflet de ces deux forces qui se trouvent concrétisées dans une œuvre, elle même ayant le pouvoir d'agir sur la structure à travers le constructivisme phénoménologique. Aussi, comme Gell (2008) le soutient, l'art possède bel et bien des facultés médiatrices et, dans ce sens, devient une ramification de l'agencéité de l'artiste et une réflexion de ses acquis phénoménologiques. Il reste à comprendre si l'artiste possède, pour sa part, le potentiel de se soustraire pleinement du prescrit esthétique, socialement déterminé, pour engendrer une œuvre vraiment originale. En effet, une des prémices implicites pour déterminer s'il s'agit d'un art, en Occident, demeure le mariage délicat d'une technique maîtrisée et d'une créativité innovatrice.

De plus, les canons acceptés socialement et institutionnalisés qui déterminent la valeur d'un style artistique ne détiennent pas, nécessairement, une appréhension téléologique pour des formes innovatrices n'ayant pas encore été produites. Pour des raisons liées au commerce de l'art, il se pourrait que le cercle restreint des critiques et des collectionneurs y soient mêmes réticents pour des motivations économiques. Alors, ce qui apparaît du domaine institutionnel de l'art n'y trouverait pas sa place officielle car brisant les catégories jusqu'alors acceptées, comme ce fut le cas pour le fauvisme, le cubisme, le surréalisme et l'art psychédélique. Une autre définition, liée à celle d'agencité, pourrait mesurer la valeur artistique en termes de sa capacité à affecter le monde, altérant ou perpétuant certains éléments du monde vécu.

Pour Becker, l'art implique une utilité comme objet de contemplation esthétique, les objets artistiques deviennent alors des objets de collection et d'investissement rapportant un gain financier. Cependant, pour des raisons liés à cette aspect économique, l'art se trouve parfois forcé d'adhérer aux prescriptions conventionnelles et se rapproche alors de l'artisanat. Pour Becker l'artisanat reste un corpus de savoir technique qui sert une utilité pratique, déterminée dans un monde d'action collective. Puisque l'art commercial implique une subordination de l'artiste aux besoins du publique, la virtuosité prendrait plus d'importance que le contenu. Becker évoque aussi comment des formes d'art, qui défient les conventions existantes, présentent une menace pour ceux qui ne maîtrisent que les conventions établies, engendrant une résistance de l'ancienne forme par rapport à la nouvelle. La même logique semble également affecter l'anthropologie. Descola dans son livre, *Par delà nature et culture* (2005) paraît en offrir un exemple, fidèle à la traduction structuraliste du Collège de France, il récuse le mouvement en anthropologie qui mettrait l'accent sur l'agencité. En effet, il déclare:

``Contre le jeu de structures réputés hors du temps et hypostasiées en essences, qui fonctionnerait à la manière de répertoires d'actions exécutés par des automates sans initiatives ni affects, on invoque la créativité de l'action intentionnelle (agency) propre aux acteurs sociaux, le rôle de la contingence historique dans l'invention et le métissage

des formes culturelles, l'évidence puissante et spontanée de la pratique et l'innocence à jamais perdue de toute stratégie interprétative.``

L'approche, qui sera ici prise, cherchera à surmonter cette fausse dichotomie à travers des réflexions entre le niveau macro des politiques internationales et le niveau micro de l'esthétisme, l'art offrant un pont entre ces deux niveaux. Les théories de Born, employées pour cette analyse émanent de l'anthropologie et leur critique affiche également la tendance, décrite par Becker, au niveau de la résistance face à la nouveauté.

Born et la théorie post bourdieusienne

Born a produit deux classiques récents, dans le domaine des sciences sociales, qui étudient la production culturelle. Ses conclusions, concernant l'importance d'un renouvellement méthodologique des stratégies employées pour la compréhension sociologique de l'art, permettront d'améliorer cette tentative de traduction grâce à des outils issus de l'anthropologie. Son approche reste enrichissante car elle permet de cerner les contextes structurels de la production artistique, intrinsèquement liée au chamanisme et aux rassemblements psychédéliques, elle ouvre également une voie pour comprendre l'agenceité qui confère aux pratiques un certain pragmatisme issu de l'espace liminal qu'elles engendrent. Elle offre un moyen de circonscrire la permanence, ainsi que la récurrence, de certains éléments au sein de l'œuvre d'art qui invitent à percevoir la coexistence du sacré dans une modernité qui, faute de s'en être dépouillé, semble la condamner aux marges.

Si De Lafuente considère que son essai intitulé *The Social and the Aesthetic: For a Post-Bourdieuian Theory of Cultural Production* (2010) ne rend pas justice à la sociologie de l'art, il demeure cependant riche au niveau de son incitation à une approche théorique et méthodologique pluridisciplinaire. Une compréhension des méthodes, que préconise Born (2010), permettra de souligner les forces heuristiques dont recèle sa stratégie. Cette lecture, alimentée des critiques de De La Fuente (2010), permettra de soulever des interrogations sur les limites de la créativité dans un contexte institutionnel.

L'approche de Born permettra d'offrir une méthodologie, utile pour comprendre l'art et le chamanisme, en situant l'analyse sur trois niveaux.

Premièrement, une compréhension sociohistorique offre un contexte permettant de comprendre l'art et le chamanisme qui s'y rattache. Deuxièmement, une étude de l'ontologie, sous-jacente aux œuvres visuelles ainsi qu'aux pratiques chamaniques, permet de mieux cerner la signification tamisée sous les rythmes et les toiles. Finalement, une observation de la médiation qu'opèrent les œuvres psychédéliques et les rythmes chamaniques, dans le temps comme dans l'espace, donnent des pistes capables d'améliorer la traduction qui se verra ici tentée.

Pour Born (2010), la sociologie s'érige en opposition à l'esthétisme, à travers la déconstruction de toute revendication d'autonomie de l'art, ainsi que par l'analyse de l'expérience esthétique à travers ses conditions sociales et historiques. Une des caractéristiques, qui différencie le chamanisme et les institutions scientifiques de la modernité, apparaît comme l'accumulation incarnée dans le personnage du chamane de savoirs mêlant plusieurs disciplines, artiste et guérisseur, psychologue et historien; sa spécialisation s'étend sur plusieurs domaines. Aussi, l'espace dans lequel le chamane, comme l'artiste, opèrent quoique régi, dans le contexte Sud Africain en particulier, par des prescriptions sociales formelles, semblerait également un moteur pour la transformation des normes et préceptes qui orchestrent les mondes vécus et leurs ontologies respectives.

Born (2010), affirme que l'état de stagnation théorique et méthodologique qui prévaut, au niveau de la sociologie, bénéficierait grandement des avancées au niveau des objets et des méthodes d'analyse venant de l'anthropologie. Pour Born (2010), la méthode explicative en sociologie demeure réductive. Selon elle, cette quête de causalité scientifique n'incorporerait pas certains éléments tels que l'esthétisme, ainsi que l'agencéité et la subjectivité, qui ne sembleraient compréhensibles que par un cheminement réflexif. Ainsi, elle considère qu'un rapprochement demeure nécessaire entre la

sociologie, l'anthropologie et l'histoire de l'art. Pourtant, ce déchirement entre disciplines ne semble pas émaner de leurs différenciation endogène mais apparaît, plutôt, comme un des effets de la spécialisation constante qui sévit en contexte académique.

Cependant, l'histoire de l'art et la sociologie ne révèlent pas une distinction aussi profonde pour De Lafuente. Il souligne en effet que, dès le départ, les premiers sociologues se penchèrent sur l'art. Selon lui, les tensions qui sévissent au niveau de la sociologie de l'art, offrent un tremplin discursif qui reste fertile puisque des efforts pour résoudre les antinomies inhérentes, entre la théorie et l'empirique, restent féconds. Seulement, pour la question que cette thèse aborde, des tensions contradictoires animent les groupes d'acteurs, rendant toute catégorisation statique improbable et toute tentative de théorisation généralisatrice insuffisante. L'unique constante qui apparaît demeure cette antinomique discorde qui écartèle, d'une part le chamanisme sud africain et d'autre part, la culture psychédélique. Cette antithétique scission, de par le paradoxe qu'elle génère, rend délicate toute traduction figée et renforce, par ce biais, la stigmatisation d'acteurs qui se trouvent amalgamés, de par leur insertion dans ces catégories, à des pratiques que parfois ils récusent. Derrière ces pondérations, l'inévitable question des entremêlements, qui mettent en scène l'agencéité et la structure, demeurent présents dans leur perplexe interrelation. Le personnage du chamane, comme de l'artiste, dont les ressemblances demeurent souvent symétriques, reste un des pivots importants entre ces deux mécanismes moteurs de toute société.

L'empiricisme post-positiviste, que Born (2010) propose pour atténuer ces tensions, se démarque de la théorie Bourdieusienne du champ et de l'habitus, qui n'élabore pas assez la notion d'improvisation, selon elle, et de ce fait retire à l'acteur son agencéité au profit d'un structuralisme mécaniste (Born, 2010). Deux approches divergentes qui prévalent, selon elle, consistent, d'un côté, à observer d'un œil interactionniste les pratiques, les conventions et la division du travail associé à la production d'une

œuvre d'art de manière empirique et de l'autre côté, de prendre une approche plus théorique qui se focalise sur les conditions politiques, sociales, économiques et technologiques de sa production (Born, 2010). Donc, d'une part, l'art conçu comme une pratique sociale pouvant bénéficier d'une approche micro-sociologique, et, d'autre part, l'art comme une réflexion des conditions socio-historiques.

Les deux approches, selon elle, finissent par occulter l'œuvre d'art et les conditions esthétiques de son existence. Born (2010) réitère certains points, soulevés par Wolff (1981), qui gravitent autour du besoin de comprendre l'origine, de la valeur esthétique d'une œuvre, attribuée par les contemporains et les critiques. Cela demeure crucial pour rendre cette traduction du chamanisme enrichissante car une prise en compte des métamorphoses, liées aux perceptions de ces pratiques, permet de dévoiler l'inépuisable source d'épithètes pouvant s'y voir attribuées à différents moments. Cette approche concernant l'art demeure également utile pour comprendre le chamanisme, parce que ce qu'en Occident l'on nomme ``art`` reste une partie intégrante des pratiques chamaniques. Cette perspective demeure également enrichissante car, afin de cerner adroitement la manière dont ces pratiques sont perçues et valorisées, il incombe au chercheur de se plonger dans une exploration des valeurs qui leur octroient leur légitimité.

Pour Wolff, en effet, l'esthétique est toujours historique, idéologique et contingente (Wolff, 1983 cité par Moeran, 1997). Aussi, afin de comprendre ces mécanismes, il demeure important de saisir d'où proviennent ces critères capables de transformer un objet traditionnel en art Africain et un praticien d'antiques méthodes, thérapeutiques et spirituelles, en suppôt du charlatanisme et de la superstition. Gadamer, tout comme Born qui le cite, insiste que notre propre jugement, loin de poser une barrière à cette compréhension; peut servir d'outil heuristique (Gadamer, 1975). Aussi, il semblerait que cette approche ne se trouve pas restreinte au champ esthétique mais puisse s'étendre, par la voie de la réflexivité, à tout domaine de recherche. En effet, le chercheur demeure, malgré les prétentions

implicites de détachement, inexorablement imbriqué dans son étude. Si l'artiste, tout comme le chamane, restent des personnages énigmatiques qui échappent toujours à la théorisation sociologique, cela pourrait provenir du fait que leur mode opératoire contient une lueur d'autonomie, qui résiste aux prescriptions fonctionnalistes, structuralistes et constructivistes. Aussi, même si les conditions historiques et matérielles qui entourent leurs pratiques peuvent éclairer certains aspects de leur angencéité, en théorie, ils restent des acteurs qui maintiennent une strate d'insondable, d'où l'insurmontable fardeau de les représenter en termes d'objectifiante causalité scientifique.

Born (2010) fait, à cet égard, référence à Osborne qui voit en l'art un modèle positif de liberté; accentuant le fait que la créativité reste l'ultime préoccupation de tout artiste digne de ce nom. Pour en revenir à la critique virulente que Born fait de Boudieu, il semblerait que cet aspect soit une des tares majeures de sa théorie sur l'art, l'espace laissé au changement demeure minime en contraste avec les pressions exercées entre acteurs dans un champ pour des besoins d'accumulation de capital culturel, social ou autre (Born, 2010). Born (2010) soutient que la théorie Bourdieusienne ne tient pas compte de diachronismes qui, par effet de contraste, permettent de dévoiler la stabilité et le changement.

Bourdieu, par exemple, montre que le langage employé par les historiens de l'art demeure d'une complexité telle qu'elle ne permet de communiquer qu'à une élite. Le langage pour lui devient déterminé par le champ social et employé par les acteurs pour se positionner dans ce champ tandis que Lipuma (1993) affirme que, dans le champ du langage, les normes linguistiques sont éclairées par une influence socio-structurelle mais elles n'y sont pas subordonnées.

Pareillement au niveau de l'art, si l'acquisition de certaines œuvres permet d'accroître son capital symbolique, il reste à comprendre comment ces œuvres, dans l'imaginaire de certains peuples, atteignent ce statut (Lipuma, 1993). Aussi, les auteurs majeurs, ayant abordé la question du chamanisme, s'accordent pour conférer au chamanes un double rôle, d'une part il maintient une

permanence des structures socioculturelles en place, et d'autre part, à travers les rituels, il permet d'engendrer des transformations de cette architecture sociale (Lewis, 1989). Aussi, l'art visuel lègue des traces qui ouvrent des volets permettant de reconstruire le passé et de former des hypothèses sur sa signification. Ces interprétations deviennent, elles-mêmes, symboliques des mondes vécus de leurs auteurs et permettent une compréhension des ontologies affectant la perception de la fonction sociale de l'œuvre. Cela permet de mettre en relief les transformations, qui sévissent au niveau social, tressant les mailles de la légitimité ou du paria. Ce processus offre la possibilité d'émettre des hypothèses sur les motivations qui conduisent à la ségrégation de franges de la population, de techniques chamaniques ou encore d'œuvres artistiques.

Schutz et la sociologie phénoménologique

Pour entamer une compréhension de cette abyssale discordance qui subsiste vis à vis des expériences chamaniques, il semble utile de considérer comment l'expérience individuelle se trouve assujettie aux mailles de la collectivité. Aussi, le pont qui relie le constructivisme et la phénoménologie se trouve dans une certaine mesure cristallisé par la sociologie phénoménologique de Schutz. À partir de ces fondements une trame permettant de déceler le pouvoir, tamis sous les éléments qui engendrent l'action et qui en soutiennent l'interprétation sera, dans une certaine mesure, dévoilée et comprise non pas de manière déterministe mais comme supports pour une probabilité relative. La manière dont Schutz fusionne les idées de Husserl, et celles de Weber, délimite les contours de sa théorie premièrement apparue sous le titre *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (1932)*, ou encore: la construction sensée de la réalité sociale. Cette compréhension, permet de déconstruire les tenants du pouvoir à travers ses constructions au sein de communautés et d'illustrer la ténacité de leurs innovations comme mode d'affirmation.

Husserl, dans sa psychologie phénoménologique, pose les prémices à partir desquelles Schutz construira sa sociologie. En effet, pour Husserl, la subjectivité, et la conscience individuelle, se

trouvent également impliquées dans une intersubjectivité dont la réduction phénoménologique ressemble à la conscience collective d'une société de personnes. La même idée restera présente chez Merleau Ponty (1945,1969) qui, accordant la primauté à la perception, verra dans l'art non seulement un support de compréhension du vécu, mais une représentation imbibée d'une vérité incontournable. Le phénoménologue ne doit, dès lors, pas simplement se préoccuper de la perception que l'être a de soi mais également de la perception qu'il a des autres êtres et de la société. Il semblerait déjà annoncer ainsi l'importance capitale d'une certaine réflexivité introspective en sciences sociales. Schutz relèvera ce défi en incorporant la sociologie du sens et de l'action tel que Weber l'évoquera. L'action en effet n'existe que si l'être lui donne un sens, une intention, ce qui permettra à Schutz de franchir la frontière qui, jusqu'alors, séparait la sociologie de la phénoménologie.

“Pour Weber la sociologie devait appréhender le sens subjectif moteur d'intentionnalité. Il existe alors deux mesures pour comprendre l'action, l'interprétation donnée par l'acteur et celle donnée par le sociologue. Ce dernier peut alors effectuer deux typologies, la première consisterait à trouver le sens que la moyenne des personnes attribue à telle ou telle action, la deuxième serait de dresser un idéal type basée sur le rationnel qui guiderait l'action d'un acteur idéal-typique. Weber souligne que, pour parler de la validité d'une trouvaille par rapport au sens subjectif, deux possibilités existent. La première réside dans l'évidence que procure le sens tamis derrière une action, la deuxième relève de chances typiques que les actions puissent être répétées. Il réitère qu'aucune loi causale de la conduite humaine ne peut être trouvée. Seulement, certaines théories peuvent toujours être placées, après coup, pour illustrer les faits tout en préservant un caractère hypothétique.

Aussi, Schutz parle de mondes vécus, qui incorporent le monde éprouvé subjectivement par l'individu, celui des personnes contemporaines, celui hérité de personnes du passé et, finalement, le monde projeté des êtres de l'avenir. L'agglomération de ces mondes permettrait donc de générer un tremplin prodiguant un sens à l'action individuelle. Il soutient néanmoins que ce que l'acteur met sur le compte

de son autonomie demeure, pour le chercheur, interprétable à travers un démêlement de ces mondes et de leur impact. Si l'autonomie reste une des revendications maitresses de l'individu moderne, il semblerait qu'elle soit secondaire pour les sangomas pour lesquels les esprits ancestraux exercent une influence incontournable. La dissection que Schutz offre du monde vécu, en quatre parties liées à la temporalité, reste enrichissante et rejoint les approches préconisées par Born qui alimenteront cette recherche.

L'héritage culturel issu du passé, et indissociable de l'histoire qui en attise l'éclosion, sera donc analysée pour comprendre son influence sur le sens donnée par les acteurs à leur action. Elle contribue inévitablement à tisser les logiques sociales, à imprégner les œuvres et à façonner l'interprétation du présent. Une analyse de mondes vécus contemporain, ou de personnes partageant un même espace temps dans notre modernité avancée, s'avère plus compliquée, qu'à l'époque où Schutz développa cette théorie, dû aux infinies possibilités que le présent mariage entre global et local entraîne.

Pourtant, en examinant, sans réifier, les cohortes de personnes baignant dans un espace philosophique similaire ou, dans le contexte sud africain, les clans de sangomas; il reste possible de concevoir, malgré la fluidité des frontières, un potentiel faisceau d'individus partageant et affectant leurs mondes vécus mutuels. Lorsque le chamanisme sera abordé, dans ses accoutrements occidentaux contemporains, cela mettra en valeur les reliefs abruptes que confectionne une post-modernité, morcelante et réflexive, qui manufacture des myriades de micro communautés d'individus. Mais la modernité demeure, malgré ces tendances annonciatrices d'une nouvelle vague, et quoique la réflexivité comme Lash (2003) l'affirme s'y immisce pour anéantir toute affirmation téléologique, il reste cependant une proportion importante et probablement croissante de la population du globe qui y survie. Elle se trouve renforcée dans sa catalepsie, d'une part, probablement, grâce aux législations ancrées culturellement et érigées en valeurs, concernant certains états que les chamanes connaissent bien et d'autre part, grâce aux médias de masse qui abreuvent l'hémostase et la répandent grâce à leur monopole.

Si l'on s'en tient à la sociologie phénoménologique du Schutz, cette présence des médias semble propice à sculpter des mondes vécus et de par leur association avec le politique à conditionner certaines tendances esthétiques, ou pour employer les mots d'Éliade (1961); à dresser la limite entre le sacré et le profane. Sans se plonger dans une analyse médiatique, il reste primordial de saisir ce qui anime les acteurs, réceptacles et auteurs de significations liées à leurs expériences. Les savoirs et les connaissances acquises, souvent par l'entremise du médium audiovisuel, importent pour comprendre comment les individus traduisent les pratiques, mais une exploration exhaustive s'éloignerait de nos propos. Un aperçu de certains messages contenus, au sujet des définitions qui nous importent, pourrait tendre vers une compréhension de la pathologique confusion qui semble régner concernant les cultures chamaniques et psychédéliques. Par rapport au contexte Sud Africain, qui reste le seul contact qu'au moment de l'écriture de ces pages j'ai pu trouver avec le chamanisme ``authentique``, issu d'un héritage millénaire légué par la tradition orale; des ressemblances avec la culture psychédéliques au niveau des techniques et des engrenages politico-légaux demeurent apparents.

Cependant, la réelle compréhension des processus chamaniques demeure difficilement intelligible par le biais d'outils classiques en matière de sciences sociales. D'un côté, le secret qui persiste par rapport aux plantes et aux rituels reste important et inviolable pour des raisons éthiques et de l'autre, le caractère central des esprits et des états de conscience modifiés semblent engendrer un fossé important, infranchissable par manque de langage. Wreford (2008) le souligne et se réfère au langage Jungien pour expliquer les phénomènes qu'elle éprouve. Il semblerait donc que si les sons restent le moteur capable d'engendrer ces états, l'art visuel pourrait apparaître comme une porte permettant de les représenter. Seulement, les thèses concernant l'art chamanique du paléolithique restent fragiles lorsque soumises aux besoins, empiriques, d'une anthropologie scientifiquement basée sur le matériellement prouvable. Quoique Lewis (1989) décrit les œuvres réalisés par les artistes et chamanes Huichols sous l'influence de la mescaline, capables de générer les couleurs fluorescentes qui se retrouveront dans les peintures

psychédéliques contemporaines, aucune étude approfondie du lien qui les lie existe. Cette relation demeure indispensable pour offrir une traduction qui tiendrait compte des développements actuels au niveau du chamanisme.

Un aperçu de la situation politique, qui sévissait lorsque le néo-chamanisme et l'art qui l'accompagne émergea dans l'Atlantique Nord, sera établi en dressant certains parallèles avec l'apartheid en Afrique du Sud. Ce retour mettra également l'accent sur l'agenceité potentielle pouvant découler du néochamanisme et sur l'inextricable réflexivité qui anime toute traduction. Par rapport au potentiel de l'art à générer une critique révolutionnaire, il semblerait que cette capacité soit également manifeste en dehors du contexte de l'utopie marxiste et puisse se voir appliquée également au niveau de l'épistémologie. Aussi, dans *'Oeil et l'esprit* (1964), Merleau Ponty puise dans l'art les sources de son approche qui permettra, probablement, de rendre ces pages plus agréables à lire, tout en leur concédant une solide fondation phénoménologique.

Merleau Ponty et Jung: l'intersubjective communauté

En effet, cette œuvre permet de ratifier l'absence nécessaire de conclusions immuables qui émaneront des chapitres qui suivront. Merleau Ponty invite à intégrer dans la continuité les quêtes de savoir qui, quoique n'aboutissant pas à une ferme conviction concernant indéfiniment complexe arithmétique régissant l'existence, peuvent offrir un tableau unique et symptomatique d'une réalité observée, éprouvée et vécue. Comme l'artiste, qui voit le monde tout en sachant qu'il est vu, l'approche que prendra cette thèse tentera d'admettre l'inévitable processus réflexif qu'implique toute traduction de réalités. Pareillement à un tableau, elle engendre une errance``comme dans les nimbes de l'Être``. L'Être pourtant ne berce pas dans le vide mais reste implacablement noué aux autres dans un bain d'intersubjectivité. Cette notion, qui rime avec les mondes vécus Schutzien, se compose de l'ontologie et reste orchestrée par la culture et son cortège inévitablement socio-historique, ne sera pas usité pour déterrer des causalités téléologiques. Elle sera plutôt prise comme une matrice autorisant la traduction,

partiale et partielle, du chamanisme et de ses embranchements contemporains, manifestes dans des articulations artistiques où prime l'intermédialité.

Cette notion, qui se trouve attribuée de manière croissante aux arts contemporains, réfère aux connections que génèrent la rencontre de plusieurs médiums. Ici, elle sera employée pour évoquer la combinaison de formes d'expressions artistiques qui, en se greffant les unes aux autres et en faisant du public des participants, engendrent une œuvre en soi. Aussi, il semblerait qu'une certaine intermédialité trouve sa genèse dans le chamanisme qui permet la rencontre de plusieurs formes d'expressions, que nous qualifions d'art et qui dans les manifestations psychédéliques contemporaines atteignent une effervescence quasi sacrée (Hampartzoumian, 2004, D'andrea, 2007, St John, 2010). Cette imbrication des formes artistiques renvoie, métaphoriquement, à l'approche pluridisciplinaire qui suivra, tentant de transcender l'infranchissable frontière derrière laquelle le morcellement s'estomperait et l'unicité se verrait ressuscitée.

En effet, il faut demeurer idéaliste, choisir un cap qui semble assez ferme et visible pour continuer à progresser dans cet océan de confusion, de souffrance et d'incertitudes. Merleau Ponty et Jung se rejoignent dans le sens où tous deux perçoivent le potentiel pour, non pas un retour mais l'apogée d'une communauté, liée par la compassion, par la conscience de l'intersubjective connectivité qui nous scelle, non seulement les uns aux autres mais également, à l'univers dont la vie dépend.

Sachant qu'également je succombe aux ornières de mon temps je doute, et je retrouve constamment cette ambivalence, quasi sceptique, par rapport à toutes les perspectives. En me focalisant sur le phénoménologique et en y puisant les forces réflexives nécessaires à mon approche, je ne peux me résoudre toutefois à rejeter le doute fondamental à la pensée cartésienne. Au départ, ce doute par rapport au sensible, pourrait sembler exagéré, mais à travers cette remise en question Descartes se protège de l'erreur, maintenant la conscience de son ignorance tel que Socrate le prodiguait, à l'aube de la philosophie occidentale.

Le fait que Platon, un des fondateurs de l'institution académique, ait probablement assisté à des rituels initiatiques, engendrant des états de conscience altérée; pourrait expliquer cette humilité par rapport aux certitudes que nous prodiguent nos sens. Ultimement, ces philosophies, exposent des ustensiles permettant de réaliser des compositions différentes, complémentaires de par les contradictions que suscitent leurs optiques. Si la pensée n'est pas, comme Merleau-Ponty le souligne, la base ontologique de l'existence, il reste cependant crucial de poser le doute comme prélude à toute pensée.

Grâce à cette compréhension des différents modèles interprétatifs, le cadre théorique ici dessiné, fusionnant des approches sociologiques, phénoménologiques et anthropologiques, permettra d'offrir un aperçu plus juste de pratiques, par moments valorisées et par d'autres, relégués aux marges et à l'illégalité. La réflexivité expérientielle, institutionnelle et des savoirs permettra de raffiner une compréhension de ces pratiques, et de souligner certains périls auxquels font face les sociétés les ayant ostracisées. Ce cadre théorique et méthodologique servira de guide, dans les lectures historiques du chamanisme, et alimentera les réflexions sur les pratiques chamaniques contemporaines au cœur de cette traduction socio-anthropologique.

Traduire et trahir: clarifications sémantiques

Aussi, pour traduire le chamanisme il semble nécessaire d'établir, en premier lieu, un vocabulaire qui surmonte les connotations héritées d'une anthropologie taraudée par des résidus du colonialisme. En brouillant certains contours conceptuels, et en revitalisant des terminologies à présent contestés, une perspective historique et comparative permettrait de saisir des liens entre différents types de pratiques manifestes dans l'art, ainsi que les différentes interprétations qu'en ont faite des anthropologues au fil des ans.

États altérés et ontologie académique: entre essentialisme et diffusionisme

Pour Eliade, le phénomène du chamanisme reste une constante qui existe à travers plusieurs cultures et qu'il pose comme prélude aux religions. Dans son livre publié en 1951, ``Le Chamanisme et les

techniques archaïques de l'extase'', il tente de couvrir le phénomène intégral du chamanisme et de le situer dans l'histoire des religions. Pour lui, le chef charismatique qu'était le chamane s'engageait dans un rituel qui l'entraînait à voyager dans des mondes peuplés d'esprits, voir à incarner des animaux ayant des pouvoirs sacrés. Son dessein était de guider, de guérir et de prédire l'avenir ainsi que de déceler le sens caché de l'univers, généralement la nuit et en présence de toute la communauté.

Un des aspects clés de cette pratique, selon Éliade, était l'extase, un état de conscience altéré que le chamane atteignait afin de pénétrer le monde des esprits. Cet état serait induit par des chants, des danses, ainsi que parfois par l'ingestion de substances psychoactives. D'autres méthodes, employées pour atteindre ces degrés de conscience propices à susciter ces quêtes de vision, incluraient des techniques de privation d'eau, de sommeil, ainsi que l'isolement sensoriel, le jeûne et l'exposition à des températures extrêmes. Pour des raisons liées, sans doute, à la réflexivité institutionnelle, Éliade minimisera l'importance des plantes psychotropes. Il semblerait que l'ontologie dominante, qui condamne cette flore, ait incité ce dernier à les mettre en arrière plan. Son monde vécu, en proie aux tourments ravageurs de la guerre pourrait expliquer son penchant de jeunesse pour une philosophie prônant un retour vers l'archaïque, qui lui vaudra d'être accusé de Nazisme parce que s'étant rangé dans la légion de l'archange Michael. Néanmoins, lorsqu'ayant évolué dans sa carrière et ayant goûté au monde vécu Londonien, sa position changera et son discours restera bien éloigné de ses pratiques. Éliade sera connu pour avoir amené le Yoga sur la scène académique occidentale, lorsque voyant l'intense commercialisation de ce qu'il traduira académiquement comme un pilier du mysticisme oriental, il semblerait que la déperdition de l'aura n'affecterait pas que juste l'art.

Lorsqu'en 1965, Willard Park fera une revue de cette œuvre il y apportera la critique suivante. Selon lui, parce que puisant ses sources dans des domaines aussi divers que l'ethnologie, la psychologie et la sociologie et les intégrant, Éliade ne parvient pas à insérer de manière convaincante le chamanisme dans l'histoire des religions. Une autre raison, qu'évoque Park, pour cette lacune au niveau de l'insertion

historique du chamanisme dans l'histoire des religions repose sur la pénurie de sources permettant de solidifier ses arguments. Si l'on s'en tient à l'ontologie, et au contexte historique qui entoure sa perspective, il semble qu'elle soit, tout comme celle d'Eliade, forgée par les engrenages de sa situation politique. Park, un anthropologue gauchiste, qui écrivait pour les new masses, une revue qui attaquait les non marxistes, soutient également que les éléments psychologiques pour la compréhension de l'extase restent également insuffisants chez Eliade. Eliade avait quitté la Roumanie déchirée par la guerre en 1928 pour écrire sa thèse de doctorat: ``Yoga and the Orgins of Eastern Mysticism``. Lors de son retour en 1932, il s'alliait avec un mouvement d'extrême droite, la légion de l'Archange Michael, connu pour son penchant radical, et antimoderniste. Ils s'opposaient à toute possibilité de céder l'autonomie de la Roumanie aux Hongrois ou aux Bulgares. Éliade publiera de nombreux articles dans des journaux d'extrême droite. Il sera emprisonné en 1938 accusé d'être sympathisant avec l'Iron Guard un mouvement paramilitaire de droite.

Après la guerre, il sera interdit de séjour en Roumanie par le gouvernement communiste. Cette époque marquera la pensée d'Eliade et il restera profondément attaché à cette vision traditionnelle, rejetant la civilisation moderne. Pour Eliade, ce penchant pour la droite ne se résumait pas au mouvement politique mais était un jugement de valeur sur la société matérialiste et moderne de son temps, affirmant sa nostalgie pour l'archaïque. Sa méthode, comme c'est le cas dans la critique de Park, se voit souvent qualifiée d'anti-historique parce qu'il ne se résumant pas à analyser l'histoire mais également chercher les éléments supra-historiques et transcendants, mystifiés derrière la matière (Urban,1996). Cette stratégie, appelée par certains détracteurs, l'herméneutique créative, amènerait le chercheur à revivre à travers son imagination le monde supra-historique. Un parallèle intéressant, lorsqu'on observe les techniques chamaniques, semble alors émerger et son approche, expérientielle du sujet, pourrait porter à croire qu'elle détient une valeur phénoménologique et permettrait l'élaboration d'hypothèses qui, à travers une approche empirique, pourraient se voir validées.

Il reste pour cela important de trouver, dans le concret, des instruments permettant la légitimation de ses écrits, ces outils qui ne succombent pas au penchant politiques de ses critiques mettront du temps à éclore, grâce aux avancées notamment dans le domaine archéologique, neuropsychologique et méthodologique.

Archéologie du chamanisme: cohabitations ontologiques aux frontières poreuses

L'intérêt, apporté par les archéologues en matière de religions, a suscité au cours de la dernière décennie une effervescence au niveau des publications sans précédent selon VanPool qui, en 2009, souligne cependant une carence au niveau des études sur le sujet du chamanisme. Dans son texte, *The Signs of the Sacred: Identifying shamans using archeological evidence*, elle soutient qu'une analyse des vestiges archéologiques, en connexion avec les interprétations actuelles du chamanisme, pourraient permettre un compréhension plus rigoureuse des religions passées.

En effet, elle constate l'élasticité de ses limites historiques et considère que la dichotomie souvent soulevée, par les experts en religions comparative, n'est pas toujours clair entre prêtres et chamanes. Les prêtres, sont souvent considérées comme typiques des sociétés agricoles, tandis que les chamanes seraient vus comme les équivalents dans les sociétés de chasseurs cueilleurs. Pour Van Pool les deux types de personnages cohabitent souvent au sein de sociétés complexes, comme cela fut déjà souligné par Furst en 1968 au sujet des Mayas. Si l'on regarde nos sociétés qu'une analyse, déterministe et linéaire de l'évolution sociale, aurait pronostiqué comme s'étant dépouillé des deux classes archétypiques de guides spirituels, ne laissant place qu'aux scientifiques; il semble évident que la multiplicité des types de savoir-pouvoir demeure loin de voir leur cohabitation éteinte. Comment alors cerner un terme aux ambiguïtés si fortes? Les critiques abondent concernant l'emploi du mot chamane, notamment vis à vis de Micea Éliade que Kehoe (1996), professeur à l'université Marquette dans le Wisconsin, accuse avec une certaine véhémence, de ne pas rendre justice aux peuples Amérindiens qu'il inclue dans son analyse du chamanisme. En jetant un regard à sa critique, une impasse dans laquelle se

trouve les sciences sociales semble se former, potentiellement motrice d'une hypostasie intellectuelle. En effet, dans sa publication, ainsi que dans d'autres issues de revues prônant la défense des autochtones, il semblerait y avoir une amère perception des rouages, aussi bien intellectuels que populaires, entourant l'appropriation du chamanisme en pratique comme étymologiquement.

L'accusation principale étant que le terme ``chamanisme`` a été employé dans des contextes très variés et que l'appropriation, de certaines techniques, par les occidentaux ne ferait que renforcer la dichotomie entre êtres civilisés et sauvages (Kehoe, 1996). Aussi, l'utilisation de ce terme par Eliade, faute de rendre justice aux peuples qui pratiquent des rites similaires, les ostracise en accentuant les différences entre l'Occident et le reste du monde, vu comme archaïque et primitif. Pour cette raison, comprendre la culture psychédélique comme une culture chamanique permet de démontrer, d'un côté que les différences semblent s'estomper et de l'autre, que l'interdiction, et les critiques entourant cette culture, soulignent bien l'état maladif d'une arrogante culture patriarcale, tel que l'affirme Sullivan (2005). Aussi, citant Shirokogoroff, sa référence datant de 1938, Kehoe (1996) définit le chamanisme original comme une pratique qui renverrait à des pratiques religieuses, originaires de la Sibérie, se concentrant chez les Tunguys-Evenki. Ces derniers manièrent le tambour et le chant pour atteindre des états altérés de conscience permettant, supposément, au chamane de rentrer en contact avec les esprits pour les effets désirés. Dans tout vocabulaire, il existe des termes venant d'autres langues qui au fil du temps finissent par être adaptés, transformés et qui, au final, ne retiennent plus la définition originale. Dans le cas du terme chamane tel qu'employé par Eliade, il ne paraît pas avoir été élargi mais seulement remplacé dans d'autres contextes afin d'arriver à une analyse interculturelle du phénomène.

Si, au départ, ce fut en Sibérie que les premiers témoignages de ces pratiques surgissent, il n'en demeure pas moins que des similarités indéniables, entre ces dernières et celles d'autres pays, permettent un rapprochement. Le terme Tsunami vient du Japonais, pourtant il y a des tsunamis dans d'autres régions et l'on n'adopte pas la définition locale à chaque fois que pareil désastre survient, pour

des raisons simples et pratiques de compréhension. Sans déterrer l'inlassable débat au sujet des catégories, qui dans leur vocation de rendre intelligible ce monde rend invisible les nuances, et les interconnexions, subjacentes à chaque élément de l'univers, il semblerait utile de sonder les ressemblances, les variances et les résurgences de pratiques chamaniques et les rapports de pouvoirs qu'ils engendrent au niveau social. Cette exploration tente de dévoiler ce qui se terre derrière ces pratiques millénaires qui ressurgissent, selon Hampartzoumian (2004), comme moyen de résistance à l'anomie qu'inflige l'individualisme propre à la condition moderne. Seulement, il réitère dans son analyse que l'individualité perdure. Elle reste comme le souligne D'Andrea (2010) expressive et essentielle, le rituel ne permettant que de temporairement remplacer l'absence de liens communautaires. Ces manifestations culturelles qui évoquent de nombreux parallélismes avec le chamanisme classique, terme qui deviendra usité à partir des écrits de Witzgen en 1692, demeurent également imprégné de secrets, disponibles seulement aux initiés et posant un risque judiciaire aux auteurs osant les partager. Qu'y a t'il de si secret, de si interdit et mystérieux derrière ces états dont la numinosité, quasi-indéfinissable, se reflète dans un art dont l'aura semble persister?

La numinosité: une liminalité carthathique?

La numinosité semblerait émaner de certaines pratiques liminales, qui franchissent une barrière et traversent, comme une traduction un monde connu et un autre. Il faudrait explorer de plus près ce concept de numinosité selon Jung. Michael W. Clark, après avoir fait sa maîtrise en Inde, écrira sa thèse de doctorat en science religieuses à l'université d'Ottawa. Dans son texte écrit en 1994, intitulé *Jung and Numinosity*, Clark fera une analyse étymologique, puisant ses informations dans l'Encyclopédie des religions de 1987, édité par Eliade. Dérivé du Sanskrit, langue prétendue selon les Indiens plus apte à véhiculer la signification du terme, ce mot sera transféré au Latin, d'où le mot Numen nous vient. Dérivé des verbes *adnuere*, et *adnuere* veulent dire acquiescer d'un geste de la tête ou refuser d'un geste de la tête, double signification qui sera transcrite dans la signification que Jung lui apportera.

Rudolf Otto, un académicien Allemand sera le premier à populariser ce terme. Parlant couramment le Sanskrit et ayant passé beaucoup de temps en Inde, il sera malgré son biais pour le Luthérianisme, enclin à accorder cette qualité à d'autres traditions, quoique soulignant qu'elle la possédaient à un degré moindre par rapport au Christianisme. Ce biais sera également perceptible chez Jung. Pour Otto tel qu'il le dépeint dans son œuvre l'Idée du Sacré, il s'agirait d'un sentiment de béatitude inspiré par la présence de la réalité ultime. Cette définition se réfère à la notion du divin présente dans le christianisme, pour Otto il existait également d'autres formes inférieures de numinosité présentes dans les religions Panthéistes.

Pour Jung, la numinosité est un outil essentiel pour le changement et la croissance du soi. À travers son action, le soi, tout comme lors de l'initiation chamanique, se démembrer et meurt pour renaître reconstruit, ayant restauré l'équilibre essentiel à la vie. Pareillement à Merleau-Ponty qui, en annonçant l'incontestabilité de l'intersubjectivité, jette les mailles du filet social dans lequel l'être se trouve, Jung accorde également une importance prépondérante à l'entourage. Il stipule que, contrairement à Freud, l'enfant souffre des pulsions archétypiques de ses parents avant d'avoir conscience des siennes. Cela semble expliquer les raisons pour lesquelles, de la nuit des temps jusqu'à nos jours, les rituels qui engendrent cet effet cathartique, ce renouvellement thérapeutique de soi, nécessitent la présence de toute la communauté. La numinosité Jungienne sera également évoquée par Jo Wreford (2008), ainsi que par le premier couple de jeunes apprentis sangoma que j'ai rencontré autour d'un plat de bap, dès mon arrivée. L'une, étudiante en psychologie, soulignera que Jung n'était pas enseigné dans le cursus conventionnel car, contrairement à Freud, ses idées étaient en conflit avec la perception linéaire et intellectualiste de la faculté de son université. Quoiqu'il en soit, il serait important de comprendre ce concept et de le mettre en relief avec les préceptes tels qu'évoqués par Merleau Ponty.

Dr Brooke, un psychologue d'origine Sud Africaine, écrira en 1991, avec le lyrisme propre au bon phénoménologue que, si Jung avait eu une appréciation plus complète du Leib, ou corps esprit de

Merleau Ponty, il aurait donné à la numinosité psychique un équivalent physique plus apte à atteindre la sagesse spirituelle qu'il œuvrait à lui apporter.

Cependant, les rituels contemporains censés insuffler cette numinosité évanescence, ne trouvent plus leur place centrale au sein de notre société, au contraire elles se trouvent stigmatisées et relégués aux marges et à l'illégalité. Comme Jung le décrit nous avons un esprit qui préserve les éléments ancestraux des temps précédents. Utilisant la métaphore d'une maison, où différents étages viennent d'époques différentes, il soutient que beaucoup ne savent pas que sous la cave existent des vestiges des périodes préhistoriques. Lorsqu'un bâtiment, construit à une époque où les édifices comportaient une certaine touche d'esthétisme n'est pas entretenu, il tombe en ruine. De nos jours, un tel bâtiment se verrait probablement rasé pour construire, de la manière souvent la plus économique qui soit, un immeuble capable de loger un maximum de personnes. De temps à autre, des formes du passé ressurgissent, dans les matériaux du présent, comme c'est le cas de la pyramide du Louvre où encore tous les bâtiments au style néoclassique chères aux gouvernements et aux universités. Le défi par rapport à la préservation de ces lieux, en voie de disparition reste souvent économique, les arguments numériques étant devenus plus tangibles que les sentiments, mathématiquement incalculables, que ressentent les visiteurs lorsque baignant dans la réconfortante fraîcheur que les murs de pierre d'une demeure ancienne partage.

Aussi, il semblerait que les rituels impliquant la danse menant à des états de conscience particuliers, présent dans un grand nombre de sociétés, semble avoir, pour ces mêmes motivations pécuniaires, enduré un rejet de la part des sociétés culturellement dominantes à présent. Cependant leur réapparition semble insinuer une perpétuation des instincts archétypiques, tendant vers la communauxation et la transcendance, malgré l'accent mis sur une socialisation qui amoindrirait l'importance, au niveau de l'harmonie sociale, que de tels rituels peuvent engendrer.

Transe

Une des difficultés majeures qui se pose, par rapport à la terminologie anthropologique, provient des

connotations que prend un terme lorsqu'employé pour critiquer un groupe social, voir un peuple, employant le discours comme moyen d'avilir pour mieux marginaliser voir coloniser des êtres. Selon Roberte Hamayon (1995):«le terme « Transe » a servi longtemps à dénigrer les pratiques religieuses des sociétés exotiques pour justifier leur condamnation et leur déracinement par les « grandes » religions et les pouvoirs colonisateurs. Tout ce qui pouvait être qualifié de « transe » était la preuve d'une incapacité à se contrôler, signe d'arriération d'abord, de pathologie ensuite. Les ethnologues qui, dans la seconde moitié du XX^e siècle, voyaient dans la « transe » une mise en forme culturelle ou religieuse d'une disposition naturelle latente, ne faisaient en réalité que reprendre le point de vue colonial auquel ils croyaient réagir. » (Hamayon, 2005)

Si ce terme pose beaucoup de difficultés aux anthropologues cela reste, sans doute, également du à sa double signification. En effet, rentrer en transe veut dire perdre contrôle de soi, tandis que cela peut également signifier l'état de communication avec les esprits. Comme Sian Sullivan(2005) le démontre, ce qui fut, au départ une critique des sociétés exotiques, finira par susciter un regard inquisiteur des normes des sociétés patriarcales dominantes. Les théories évolutionnistes de Darwin, le positivisme de Comte, les interprétations linéaires de l'évolution sociales, que Marx et Durkheim léguèrent, sont parmi les quelques signes annonciateurs d'une civilisation qui rejète et méprise ses racines au profit d'un avenir que l'on sait, à présent, incertain pour ces mêmes raisons. Cela semble le cas notamment pour les rites ancestraux engendrant des états de conscience altérés qui, quoiqu'ayant existé en Europe durant l'antiquité, étant même probablement un des vecteurs clés du développement de nos valeurs démocratiques restent, à présent, toujours marginalisés.

En effet, en Grèce antique, un changement d'attitude radical par rapport à l'émergence de la rationalité apparaît entre les acteurs guidés par les visions de l'Iliade et de l'Odysée et ceux de l'époque Socratique. Pour Platon, comme pour Socrate, les états de conscience modifiés n'étaient pas rejetés parce qu'ils étaient perçus comme pouvant offrir des connaissance allant au delà des limites de l'esprit dit conscient.

Ce qui était différent c'est qu'à l'époque d'Homère, les visions étaient perçues comme provenant de l'extérieur, comme venant des Dieux. D'ailleurs, l'oracle de Delphes était à cette époque choisie pour sa capacité à générer des états de conscience altérés par un processus d'autosuggestion (Inglis, 1989).

Si les vapeurs émanant du sous sol évoqué, comme explication rationnelle pour ces visions de l'oracle demeure un sujet depuis longtemps controversé (Dempsey, 2003), la participation de Platon dans le rituel automnal célébrant la déesse du grain demeure une réalité (Taylor, 1997). Selon Hérodote, ce rite appelé les mystères de Demetre serait venu d'Égypte. Pour Sophocle, seuls ceux ayant connu ce rite connaissent la vie et tous les autres ne connaissent que la misère. La déesse Perséphone, fille de Demetre, était rappelée du monde des morts grâce à des percussions (Cook, 1902 cité par Redmond, 1997). Lors de ce rituel, un breuvage nommé Kynkeon était consommé. L'ethnobotaniste Wasson détermina que cette potion d'illumination était l'équivalent, d'une faible dose, d'une substance qui réapparaîtra sous sa forme synthétique en 1943 (Latimer et Goldberg, 1981).

Les mystères qui eurent lieu en Grèce Antique, à Eulysis tendent, de par une œuvre d'art léguée, s'accorder avec ce lien entre une substance engendrant un état perceptif différent du conventionnel. Il semble, comme Arendt (1987) le souligne dans *La condition humaine*, que Rome ait délaissé la philosophie, cultivée en Grèce, au profit des arts et de la culture. Les Grecques de l'antiquité, avaient également, semble t-il, des connaissances au niveau des plantes médicinales qui font qu'aujourd'hui encore *pharmacos*, le bouc émissaire, le veau sacrificiel (Szasz, 1983) demeure comme, probablement, le serpent, animal sacré du dieu Grecque Asclepion, inscrit dans les panneaux néons de nos pharmacies actuelles. Les romains avaient éventuellement adopté ce dieu et firent, selon certains récits, ériger un temple en son honneur sur l'île du Tibre lors d'une épidémie de peste qui dévasta Rome en 293 avant Jésus Christ (Kelly, Rees & Shute, 2003). Hoffman et Schutlze (1992) ajouteront également que les connaissances qu'avaient les Grecques des plantes médicinales auraient fort bien permis l'élaboration d'une potion psychédélique, à base d'ergot, similaire au LSD.

Le serpent, qui souvent apparaît comme une des interprétations des zig zags induits par les hallucinations, détient un statut qui varie également. Parfois diabolique, à d'autres moments divins, ce reptile inspire frayeurs et fascinations depuis la nuit des temps. Cette fluctuation évoque un parallélisme avec l'art et les plantes qui passent de la gloire à l'obsolescence, du marginal au populaire et restent un baromètre précis des aléas épistémiques des sociétés. On parle toujours de la civilisation grecque et de l'empire romain, de civilisation occidentale, d'empire américain, pourtant les deux, comme c'est le cas des prêtres et des chamanes, cohabitent à certains moments, échangent et collaborent tout comme peuvent le faire des conceptions philosophiques divergentes.

Le terme transe, trop connoté, apparaît comme un exemple supplémentaire des transformations conceptuelles qui s'opèrent, à travers l'effort d'acteurs, lesquels en voulant revaloriser les pratiques de certains peuples condamnent une partie du lexique, jusqu'alors accepté, à l'obsolescence. Ce terme sera remplacé par celui d'état altéré de conscience qui, quoique préservant toujours une marge d'ambiguïté qui inviterait à un remaniement sémantique, persiste à se voir accepté au niveau de l'anthropologie contemporaine.

Transe et Extase: des états altérés ou modifiés de conscience

La difficulté avec l'emploi du terme état altéré de conscience reste lié à son envergure. Comme Lewis le souligne, dans son livre *Ecstatic Religion* (1989), les états dans lesquels peuvent se plonger les chamanes incluent l'extase, qui serait plutôt passive, et la transe qui serait active. En employant la définition, anthropologiquement acceptée, d'état altéré de conscience, les deux états se trouvent incorporés dans une expression. Ce qui dans le cadre de cette étude demeure viable car, d'un côté les pratiques sud africaines vues se servent de la danse et du son tandis que de l'autre, les pratiques artistiques induites par ces états à l'origine auraient plutôt l'extase comme fondement mais trouvent, également, par le biais de l'intermédialité, un rapprochement avec les rituels ancestraux africains.

Ainsi, un pareil détour terminologique engendre une certaine facilité car il s'agit de générer un texte ayant une continuité. Si la quête de la vérité demeure l'objectif, celle-ci se trouverait néanmoins infirmé par la double nécessité de rester précis sans isoler dans l'espace, le temps et la sémantique, les éléments qui composent l'intrication interminable du social. Aussi, la vérité que je lègue à travers ces mots reste la mienne, issue de mon interprétation, de mes cogitations et surtout de mon vécu, mais aussi des écrits ci-haut mentionnés qui affectent mon monde vécu, d'autant plus que, comme les ancêtres le font pour les sangomas, les auteurs. Loin de pouvoir englober un sujet aussi vaste, je me contente de réunir deux mondes épars dont les ressemblances peuvent accentuer une traduction du chamanisme à travers l'art. Ce parallèle pourrait, également, engendrer une compréhension de l'art à travers ces états dont les chamanes disposent pour communiquer avec un monde qui leur semble transcender le vécu ordinaire. Aussi, à travers ces pratiques, résistantes à l'objectification, se divulgue l'agenceité de l'art comme de la sémantique qui, quoique structurellement constituées, permettraient une marge de manœuvre aux acteurs qui en conditionnent l'élasticité.

Définitions contextualisées, concepts contestés: chamanisme, sorcellerie, religion

Une des frontières séparant le chamanisme, la sorcellerie et le satanisme reste construite par le christianisme. Cependant, la guérison chrétienne s'en tient aux mêmes principes que le chamanisme dans bien des instances. Selon Larecht (1991), dont l'exploration des voies chrétiennes de la guérison entrainera la publication d'un ouvrage intitulé *Théologie de la maladie* en 1991, une des caractéristiques principales des médecins chrétiens "est que par la seule ressource de leur art ils ne peuvent rien". Pour ces fervents croyants seul Dieu pourrait résoudre les maux (Larecht, 1991:119). De la même manière et cela illustre bien le fossé qui sépare les événements psychédéliques du chamanisme authentique, l'implication d'une divinité, d'un autre monde, ne semblerait pas acquérir l'unanimité au niveau des participants. Néanmoins, l'art qui en découle semble soit, d'une part, afficher des tendances sinon issues de croyances présentes, qu'il s'agisse de Jésus, du soufisme, de mandalas Hindous, de

Buddha, comme de formes géométriques qui laissent entrevoir les limitations de nos modes de perception conventionnels. Encore faut-il comprendre les rétentions effectuées, et les protentions qui découlent du christianisme.

D'ailleurs, un des rôles récurrents joué par le personnage de Jésus sera celui de guérisseur. Selon Kinsley (1996:89), Jésus, aurait non seulement probablement guéri des centaines voir des milliers de personnes mais manifesterait, également, certaines caractéristiques chamaniques présentes dans sa biographie comme dans ses méthodes de guérison. Quoique les exemples ne manquent pas qui associeraient Jésus à un chamane, entre autre par le biais des exorcismes qu'il aurait pratiqué, de sa communication avec Dieu, l'église une fois institutionnalisée semblerait avoir rendu ces mêmes pratiques représentatives de pouvoirs maléfiques. Dans le cadre sud africain, la médecine allopathique aurait permis également de renforcer le pouvoir des forces colonisatrices, selon Flint (2008), qui souligne que les pratiques médicales des sangomas auraient, également, eu un rôle similaire pour consolider le pouvoir Zulu.

Un aspect, qui semble ternir toute possibilité de description figée, paraît émaner des dichotomies, intrinsèquement liées aux pratiques chamaniques, qui peuvent se traduire comme apparentées à la sorcellerie. La croyance africaine en la sorcellerie avait permis de réduire la compétition au sein des petites communautés qui la composait selon Geschiere (1997), car le danger de se trouver ensorcelé émanait de la convoitise entraînée par le fait d'avoir plus de possessions que son voisin (Geschiere, 1997). À présent, les liens qui autrefois assuraient l'identité et la cohésion se trouvent érodés et, d'après les écrits de Geschiere (1997), engendreraient une accentuation du besoin d'afficher des signes extérieurs de richesse pour se définir. Alain Marie (2007) y voit un frein à l'émancipation politique africaine, l'anti-individualisme communautaire, suscité par cette phobie de l'ensorcellement, réduirait l'initiative personnelle. Ces deux optiques rendent plus explicites les tensions qui émanent de points de vue divergents concernant la linéarité potentielle du progrès social. Si l'individualisme reste un pilier

fondamental des démocraties libérales, elle ne coïncide pas forcément avec certaines réalités africaine. Prônée, d'un coté comme vecteur de l'affranchissement des contraintes que cet enfer que sont les autres cultive, l'individualisme reste, d'un autre coté, un terme dérogatoire renvoyant à la cupidité, à l'égoïsme bref aux valeurs propagées par un consumérisme abrutissant. Dans cette atmosphère, où méfiance et jalousie à présent prolifèrent, les traditions qui permettaient de réduire les frictions prennent l'allure de superstition et se trouvent remplacés par un individualisme de compétition, par une âpreté au gain qui met en péril la nature, matrice de toute existence.

Aussi, différents mondes vécus, cultivés par le constructivisme phénoménologique, engendrent des filtres perceptifs qui peuvent interpréter la numinosité, émanant du chamanisme, de façon diamétralement opposées. Aussi, comme Merleau-Ponty tend à l'évoquer, le sujet et l'objet se fusionnent lors de la création de sens, engendrant par moments des représentations renouvelées, elles mêmes motrices de traductions inédites. Les réflexivités expérientielles et institutionnelles s'allient et attisent une réflexivité des savoirs qui permettra, probablement, aux contours terminologiques de se métamorphoser. Easlea (1980) exposera les explications que Malebranche (1674) fera de la sorcellerie, en termes mécanistes, démystifiant toutes les hypothèses surnaturelles, atténuant ainsi le massacre dont elles furent victimes. Pour lui, les histoires entendues engendreraient dans le psyché une trace, celle-ci, ravivée lorsque certaines substances en permettraient lors des sabbats une résurgence, donnerait l'impression que l'expérience émane du concret (Easlea, 1980). Ainsi, une modification interprétative des fondements de la sorcellerie, à travers le prisme de la philosophie mécaniste, démontre le potentiel, inhérent à la traduction de concepts; qui permet d'affecter les mondes vécus. Ces derniers peuvent se trouver élargis à travers un processus discursif qui, dans certains contextes, semble une ressource permettant de réduire les supplices que certains groupes, dont les pratiques sont réprimées, subissent. Si l'on s'en tient à l'explication de Malebranche (1675), une nécessité de scinder le lien entre la culture chamannique et la culture psychédélique s'impose également pour accentuer la numinosité de

l'expérience, lors de ces rituels, ainsi que pour en atténuer les dérives dues à l'ignorance, à la cupidité, et au contrôle oppressif des ressources idéologiques.

Hormis ces deux impétrations, dont les bénéfiques affecteraient les disciples de ces cérémonies, une légitimation de ces rites peut enrichir l'analyse anthropologique qui pourra, alors, se faire sans réduire à l'atavisme les peuples maintenant un lien, plus symbiotique, avec l'environnement. Les pratiques de ces peuples semblent, en effet, demeurer intimement liés à un respect, de la nature, qui a ressurgi, en partie grâce à la révolution psychédélique. Le désastre, que nos cosmogonies anthropocentriques engendrent en désacralisant les forêts, les dévastant pour s'en torcher; semble confirmer la nécessité d'une configuration conceptuelle remaniée.

Psychédélique

Le terme Psychédélique fut introduit par chercheur en psychiatrie, Dr Humphrey Osmond (Kaplan, 2004, Hopkins Tanne, 2004), dans une lettre adressée à Aldous Huxley. Dérivé des mots grecques ψυχή (psyche, "ame") et δηλοῦν (deloun, "se manifester").

Osmond lui répondit:

To fathom Hell or soar angelic

Just take a pinch of psychedelic

Pour sonder l'enfer, ou prendre un essor angélique

Prenez juste une pincée de psychédéliques (Hopkins Tanne, 2004: Traduction libre)

L'expérience psychédélique, si elle semble avoir pris de fureur le monde occidental vers le milieu du vingtième siècle, il reste néanmoins probable que ces états furent utilisés par les occidentaux bien avant. Les recherches de Osmond sur le LSD inspireront l'hypothèse de Lewis-Williams (1994) selon laquelle des fresques, datant du paléolithique, auraient eu pour source des explorations de conscience similaires. Aussi, les influences psychédéliques sur l'art semblent dépasser le cadre contemporain

quoiqu'il reste impossible, comme le soulignent Houston et Masters (1968:131), d'offrir de preuves concrètes de ces liens.

Le caractère énigmatique de l'art pariétal a, depuis sa découverte, stimulé des interprétations diverses. Les théories majeures qui prévalaient, jusqu'à celle de Lewis-Williams (1994), semblent souligner une carence, par rapport aux recherches, issues du manque de communication entre les chercheurs sud africains et ceux basés dans les métropoles de l'atlantique Nord.

En effet, une étude de douze milles pages, réalisée en Afrique du Sud, vers la fin du dix-neuvième siècle sur l'art des San, sera reléguée à l'oubli et un siècle plus tard, le travail ethnologique réalisé par Lewis-Williams (1994), chez les San, permettra une résurgence de cette approche comparative, fondamentale pour la compréhension du phénomène que ces pages sillonne. Si les sons permettent de tracer un lien entre le chamanisme occidental et sud africain, parce qu'intrinsèquement liée à toutes les formes de chamanisme connues, la peinture, elle, dissous une entrave; celle de la fugacité du temps. Si il demeure improbable que l'on puisse s'aventurer à établir ce lien précaire, d'après les tangibles et nécessaires preuves empiriques, il reste possible de cerner les fluctuations qui peuvent sévir lorsqu'il s'agit d'interpréter les fresques préhistoriques. De même, il paraîtrait que ces mêmes instabilités orageuses alimentent des transformations par rapport aux traductions du chamanisme.

Comme il en fût pour la compréhension des peintures rupestres, il semblerait que l'interprétation soit potentiellement sujette aux transformations dans l'art, l'art psychédélique engendrant de nouvelles interprétations du chamanisme, et le chamanisme alimentant le contenu ontologique de l'art psychédélique. Aussi bien que se transforment les lectures de l'art en fonction des épistémologies, les traductions du chamanisme varient également pour les mêmes raisons.

Aussi, des possibilités nouvelles de traductions, invitant à une potentielle attribution du terme à des rituels, présents en Occident, devient valide surtout lorsque les éléments contenus dans ces cérémonies se réclament parfois explicitement de cet héritage, comme c'est le cas à présent. Des noms pour des

festivals tels que Visionquest, Chaman tales, ou Chamanic surfer en attestent. Bien qu'une accusation d'appropriation puisse voir le jour, à travers une rhétorique prônant une sorte de ségrégation culturelle, il n'en demeure pas moins que cette tendance, propre à la mondialisation, annonce, de par l'éclectisme des apports; une certaine hybridation de traditions issues de lieux et d'époques multiples.

Cependant, un esprit contre-culturel forge, dans ces hétérotopies, de nouvelles normes qui, parce que se voulant critiques, mettent en péril certains schémas émanant de mondes vécus, artificiellement sculptés pour des fins liés au systèmes économiques mettant l'accent sur la production matérielle. Seulement, il reste impossible de tirer de conclusion généralisatrices concernant ces tendances néochamaniques et néo-nomadiques, que D'Andrea (2007) souligne concernant les expatriés de Goa, qui renversent toutes les théories sur la migration comme source de maximisation de profit. Dans son œuvre *Global Nomads*, D'andrea (2007) démontre également comment la théorie de hiérarchie des besoins, que Maslow rendit célèbre, se trouve renversée dans ces micro-communautés psychédéliques, l'actualisation de soi devenant plus importante que les aspirations pécuniaires. Ce type de monde vécu, contraire à la sédentarisation communément normalisée, où l'accumulation de biens prime, sera compris et respecté par Butler (2003) suite à ses recherches parmi les activistes anglais qui, au milieu des années quatre vingt dix, s'étaient opposés à la construction d'une autoroute. Aussi, l'anthropologie en léguant une trace pour les générations à venir peut contribuer à la construction de ces mondes vécus, tout comme la recherche, en elle-même, parce qu'exposant le chercheur aux histoires d'autres personnes peut également contribuer à façonner le monde vécu, de l'anthropologue comme des acteurs rencontrés. La réflexivité, inhérente au processus de recherche, impose cette construction de mondes vécus qui se traduit par une plus ample connaissance, généralement, pour les deux partis concernés.

Mon monde vécu se trouve métamorphosé par le cheminement qui a donné jour à cette thèse. Si mes convictions, par rapport aux besoins de légitimer ces pratiques néochamaniques, se trouvent renforcées, je demeure néanmoins plus conscient en m'y engageant. Mon monde vécu, par mes interactions avec le

monde académique, les chamanes et les artistes, se trouve, par le biais de cette thèse, reconstruit. Aussi le sens, non seulement donné à mes actions, mais également ma perception du chamanisme comme de l'institution académique se trouve profondément modifié. D'un côté, le chamanisme que je considérais avec un respect immense tout comme la culture psychédélique qui, grâce aux aléas de mon existence m'adopta, semblent tous deux emprunt d'une lueur jusqu'alors inédite. Bien que je reste convaincu du lien qui les lie, ainsi que de l'importance de leur octroyer une légitimité qui freinerait, surtout dans le cadre de la communauté psychédélique, les arrestations et les interdictions de pratiquer leur rituel, je demeure néanmoins perplexe par rapport aux paradoxes qui écartèlent les deux pratiques.

Une fois comprises sous un éclairage socio-anthropologique, les éléments de ces pratiques qui se trouvent démythifiés dévoilent, à leur tour, des ramifications interminables. La réflexivité institutionnelle, de son côté, engendra une transformation de ma perception, et de mes actions par rapport au monde académique, qui reste probablement une des institutions les plus enrichissantes que nos sociétés contemporaines détiennent, tant qu'elle ne succombe pas aux vicissitudes qu'elle paraît censé combattre. Quoique, au départ, ma formation en sociologie m'ait rendu légèrement réticent à m'exprimer en employant la première personne, je pus, par un effort très poussé, briser cette abdication forcée du JE et renouer avec mon être. Ce processus émanant d'une réflexivité institutionnelle me força à observer les rouages qui contribuèrent, à travers un constructivisme phénoménologique, à sculpter mon savoir, mes goûts et ma compréhension ontologique de l'existence. À présent, je demeure fortement reconnaissant, d'un côté, et hautement sceptique de l'autre, car sachant que chaque expérience laissera une empreinte indélébile dans mon esprit, je ne peux qu'être timide lorsqu'il s'agit de l'exposer à une potentielle transformation qui ne subisse un filtrage critique. Mon allégeance au monde psychédélique se trouve ainsi, par ce processus, affaibli en pratique mais renforcé en théorie. Je constate que, quoique je ressentis une affiliation ontologique, émanant de mon expérience phénoménologique par rapport au chamanisme psychédélique, je demeure également fidèle au monde

vécu académique. Depuis mes expériences de jeunesse parmi les rastafariens, qui selon O'Brien (2005) auraient pu être la culture la plus psychédélique qui soit, si ce n'était pour leur croyance en Hailey Selassie comme étant le messie, je n'ai pas pu accepter d'ontologies dogmatiques. Aussi, quoique la culture psychédélique prône une ouverture ontologique interdisant le dogmatisme souvent, et D'Andrea (2007) le confirme, il s'agit d'un monde vécu qui, ontologiquement, rejette souvent l'intellectualisme académique au profit de rationalisations complexes, fondées parfois sur aucune recherche solide. Cela pourrait, comme dans le contexte sud africain, trouver ses sources dans un passé, qui vit les institutions, censés contribuer à une amélioration de la société; se retourner contre elle pour taire des mouvements sociaux. Cependant, pour des raisons liées à la justice sociale et au potentiel que renferme les arts, et les rituels liminaux, pour engendrer une transformation des consciences, nécessaire, en ces temps de guerre et de crise écologique; il demeure crucial que ces pratiques perdurent.

Sangoma

Quoique réprimés par un demi siècle d'oppression, les sangomas soignent encore des maladies physiques et psychologiques et sont consultés par 80 pour cent la population sud africaine noire. Réputés capables de communiquer avec les ancêtres, ils se doivent garants de la tradition chez le peuple bantou. L'importance indéniable de la musique et de la danse dans les pratiques des sangomas sud africains, dresse un contraste enrichissant avec le contexte occidental. Parce que ce qui en Afrique trouve une traduction thérapeutique, se voit compris comme une pathologie dans les sociétés technologiquement avancées. Ngoma signifie, entre autres, percussion (Flint, 2008). Les rythmes génèrent un relâchement des inhibitions qui produit un dialogue plus franc entre le souffrant et celui qui le guérit, un dialogue qui prend la forme d'une sorte d'hypnoanalyse où le malade explique son cas. Linder (1954), un psychologue qui utilisait cette méthode pour traiter des patients, disait que l'hypnoanalyse le permettait d'amener le souffrant à dévoiler des souvenirs, enfouis profondément dans la conscience, à les intégrer et se reconstruire. Ce qui semblerait renvoyer à la catharsis, issue de la

numinosité Jungienne, à laquelle Jo Wreford (2008) se réfère pour expliquer les mondes dans lesquelles elle baigne, lorsque dans un état de conscience chamanique.

Néanmoins, ce sont les os jetés qui, généralement, marquent l'apanage du sangoma. Cet aspect divinatoire rend toute interprétation scientifique délicate, car il annoncerait une forme de déterminisme contraire aux cosmogonies modernes. Une des tentatives effectuées, par van Binsbergen (2003) de traduire les pratiques des sangomas, reste assez peu convaincante, lorsque l'on tient compte des arguments empiriques qu'il apporte pour tenter de légitimer sa pratique. En effet, à la fois anthropologue et sangoma, il a créé un logiciel capable de reproduire les os qui sont traditionnellement jetés. Il effectue, à partir de ce support, des consultations à distance et montre comment les prédictions sont sujettes à l'interprétation. Plusieurs possibilités existent pour chaque position dans laquelle tombe un os, il tente d'illustrer comment, en ayant connaissance de certains éléments dans la vie du patient, les prédictions peuvent être ajustées grâce à l'interprétation éclairée de leur signification. Si son effort de traduire la pratique s'avère enrichissant au point de vue heuristique, il reste néanmoins à convaincre un public d'assidus sceptiques qu'une forme de prescience puisse réellement exister. Si il avait réussi à accumuler plus de recherches en prenant, par exemple, la totalité de ses consultations et en offrant des statistiques, je doute que même à cela il puisse faire fléchir les murs séculaires de la science en sa faveur. Aussi, le monde vécu de cet anthropologue, situé à l'interstice qui sépare le monde académique de celui des chamanes le pousserait à tenter de rendre l'un intelligible pour l'autre. Néanmoins, il semblerait qu'il faille une recherche, d'une solidité inatteignable, pour amener les mondes vécus scientifiques à admettre l'existence d'une quelconque fatalité, interprétable via des os ou même des logiciels.

Chamanisme

Le terme chamanisme choisi, entre autres, parce qu'il semblerait que ce terme soit perçu, par les

sangomas, comme mélioratif et, quoique ambigu, reste plus réaliste que *traditional health practitioner*. En effet, ce terme connote d'un certain statisme qui ne reflète pas du tout l'état de fluidité constant dans lequel se trouvent ces pratiques. Aussi, les circonstances me permirent de faire un détour vers l'Afrique pour effectuer cette recherche qui, pour des raisons liées aux besoins sémantiques ainsi qu'aux nécessités de comprendre les états à la base de ces processus, se résumera dans cette quête d'une traduction à travers les arts. Elle a tenté de saisir le rôle médiateur, tout autant que méditatif, des rythmes répétitifs, des états altérés de conscience et de l'art en découlant, en examinant les contextes historiques et ontologiques qui relèguent ces pratiques aux marges.

Ici, le terme chamanisme se voit attribué à des traditions, qui ne peuvent aucunement avoir été influencées par les peuples de Sibérie, dont les seules ressemblances résident dans des états de conscience particuliers, dans la danse et dans des soins permettant de guérir l'individu et la communauté dont il dépend intersubjectivement, en employant des ``énergies`` et des plantes. Aussi, les pratiques thérapeutiques de plusieurs peuples peuvent se trouver définies comme traditionnelles en opposition à biomédicales. Mais, pour les raisons mentionnées ci haut, le terme chamanique parce que perçu comme flatteur, par les sangomas, s'avère préférable. Il apparaît également plus flatteur que le terme psychédélique dont les associations avec l'intoxication érodent la légitimité. L'anthropologie psychédélique sombrera, d'ailleurs, dans l'oubli laissant place à l'anthropologie de la conscience qui étudie à la fois les pratiques chamaniques et psychédéliques, dont le lien semble inébranlable.

Néanmoins, phénoménologiquement, nous restons tous, malgré tout, captifs des temps passés et présents qui, de par l'historicité inévitable, léguée par les arts, les paroles et les écrits; rendent le tissage de mondes vécus inextricable. Les présages possibles d'un avenir plus viable, reflété dans les arts, illustrent le potentiel de médiation de ces derniers. Les engrenages structurels orchestrés par le mariage du politique et des affaires, qui semblent tendre vers une dilapidation de ces mêmes aspirations

artistiques, attestent d'une contradiction entre nature et culture qui, dans une certaine mesure, reste nocive pour l'environnement. Les sociétés contemporaines, pathologiquement enracinées dans une boulimie pécuniaire, prônant le détachement de soi à travers un semblant d'objectivisme, paraissent assoiffées d'un changement paradigmatique. L'avidité matérielle promue, ainsi que la quasi insurmontable ubiquité de l'intersubjective construit, semble avoir délaissé le message des poésies, témoins des temps qui virent l'émergence du modèle actuellement dominant. *Les Fleurs du mal* dépeignent une modernité naissante dans son atrocité de manière sublime, Baudelaire sera fortement inspiré par des états de conscience chamaniques qu'il décrit dans les *Paradis artificiels*. Tjepkema écrira dans un poème, qui n'a pas encore été publié, que celui qui a goûté au paradis ne peut qu'être insatisfait avec l'état du monde actuel (Traduction libre).

Ces considérations, par rapport aux états de conscience que les chamanes explorent pour guider leurs communautés, semblent tendre vers une explication des raisons pour leur interdiction. Si le chamanisme a, en partie grâce à la révolution psychédélique, repris ses lettres de noblesse, se pourrait il que ce regain de légitimité se voit partagé avec la culture psychédélique et l'art qui inévitablement s'y lie?

Histoire, ontologie et agencéité: Cultures psychédéliques et chamaniques

Tout d'abord, pour suivre la méthodologie proposée, il reste important de cerner les contextes historiques qui mèneront, d'un coté à l' interdiction des pratiques chamaniques en Afrique du Sud puis à leur revalorisation et de l'autre, à la condamnation des rituels psychédéliques. Les liens entre ces pratiques seront soulignés notamment à travers la peinture et la musique mais, également, à travers les mécanismes d'exclusion qui semblent motivés par des intentions politiques et économiques. En premier lieu, les rituels psychédéliques contemporains seront appréhendés grâce à la peinture, suivant l'approche préconisée par Born, l'histoire, l'ontologie et l'agencéité de ces arts visionnaires, seront

analysés et leurs liens avec les états de conscience chamaniques soulignés. Un retour sur l'histoire permettra de comprendre comment les traductions du chamanisme et de l'art peuvent fluctuer, au gré des transformations ontologiques que la science et la politique peuvent engendrer. En troisième lieu, les circonstances entourant la situation légale des sangomas en Afrique du Sud seront comprises, d'un point de vue historique et ontologique, pour finalement aborder le rôle central du rythme pour les acteurs concernés. Tout d'abord, et pour respecter le besoin d'une science située, une compréhension de la culture psychédélique à travers l'art et ses liens avec le chamanisme reste importante. D'une part, elle permettra de mieux cerner le contexte culturel qui contribuera à forger ma vision et d'autre part, elle tentera d'offrir une traduction du chamanisme qui s'émancipe des définitions statiques le scellant dans l'obsolescence.

Histoire, ontologie et agencité herméneutique de l'art psychédélique

L'art psychédélique abreuve une contradiction qui persiste lorsqu'il s'agit d'en esquisser une définition, celle-ci reste inéluctablement liée au monde vécu, de la personne qui traduit ces termes, qui peuvent prendre l'allure d'une oxymore comme d'un pléonasme. Si pour certains artistes tout art se doit d'être psychédélique, dans le sens où il force son public à ouvrir son esprit, pour certains critiques il ne s'agit pas d'un art authentique car il ne ferait que retracer les visions induites par des substances condamnées. Il semblerait que les deux aient une part de vérité et que cet art incarne, dans une certaine mesure, une dialectique du sensible qui reste fondamentale pour le tissage intersubjectif qui, phénoménologiquement, construit les mondes vécus. Seulement, la valeur culturelle qui entoure une œuvre reste imbriquée dans un processus de sélection institutionnelle qui relègue, pour la deuxième raison évoquée, l'art psychédélique aux marges.

Étant donné le rôle joué par les institutions lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui mérite une place dans les musées comme dans les universités, il demeure délicat de tenter une définition tranchée qui cristalliserait les éléments ayant à une époque revêtu l'épithète psychédélique. L'anthropologie

psychédélique sera renommée anthropologie de la conscience, l'art psychédélique deviendra l'art visionnaire, suite sans doute aux remontrances qu'un terme si souvent associé aux substances aurait pu engendrer.

Avant que le terme psychédélique fasse son apparition, les poètes surréalistes expérimentèrent avec des substances chamaniques et, dans une certaine mesure, ouvrirent la voie pour un retour de ces pratiques en Occident, léguant des œuvres parfois indéchiffrables. Leur dessein, de comprendre comment l'inconscient fonctionnait et de s'émanciper des règles imposées par un surmoi trop lourd, engendrera un conflit conceptuel. André Breton tentera d'encourager une définition réduisant les frontières qui en font un art tandis que Dubuffet, averse collectionneur, incita une certaine perméabilité de ce qui pouvait se trouver dans ces arts alternatifs (Garlano, 2003). Le débat ne semble pas, à présent, s'être tari et le défi de dresser les contours de modes d'expressions, se voulant externes à la catégorisation, demeure insurmontable. Si l'on approche la peinture psychédélique, il semblerait qu'une constante se révèle comme pour le chamanisme; l'impossibilité de structurer ce qui se veut au-delà des règles et profondément ancré dans l'indicible. Comment alors traduire ce qui s'exprime dans un langage interne, qui transcende les mots, et dont les représentations demeurent des euphémismes perceptibles via les sons et les images légués?

Des fragments de ces états de conscience modifiés se retrouvent inscrits dans notre tangible réalité, sous des formes artistiques, en musique, en poèmes et en peintures qui permettent d'entrevoir les éléments de ces voyages qui franchissent les frontières intangibles du conscient. Seulement, il semblerait que la dissolution de l'ego, qui se trouve souvent évoquée comme symptomatique de l'effet psychédélique (Durr, 1970), incite à l'orchestration d'œuvres fusionnant tous les arts. Afin de suivre les principes méthodologiques que prône Born (2010), il faudrait que l'on puisse comprendre l'histoire et l'ontologie fermentes des œuvres d'art, pour ensuite suivre leur cheminement spatio-temporel en tenant compte des rétentions et des pro-tentions qui s'y dévoilent. Il incombe ensuite de comprendre

leur agencéité potentielle au niveau de la médiation. En effet, deux différentes époques, liées aux tableaux, offrent deux ontologies qui se rejoignent.

Dans un premier temps, un retour sur l'émergence historique de la culture psychédélique permettra d'éclairer les ontologies qui l'entourent. Un regard aiguisé par une douzaine d'années d'expérience, au départ en tant qu'artiste, au sein de la communauté psychédélique internationale, permettra ensuite de distinguer les manifestations de ces ontologies dans l'art. Ce dialogue, entre le terrain et la théorie, tentera de déceler les rétentions et les protensions qui ressortent de ces arts et offrira des hypothèses concernant les liens qui les apparentent au chamanisme.

En effet, l'art et l'artiste dont il provient, restent intimement tissés par les temps qui affectent l'ontologie. Cette réflexion sur la nature de la réalité se reflète à travers certains tableaux malgré l'effort, souvent pris, pour surmonter le geste conscient. En retour, l'art permet de perpétuer ces acquis, issus du contexte socio-historique et du psyché, dont les bribes se trouvent retranscrites sous des formes d'expressions. Ces œuvres peuvent engendrer chez le public de nouvelles interprétations, voire de l'art si la musique se greffe au visuel dans un dessein d'intermédialité. Pour Wagner, l'œuvre complète serait une culmination de cette osmose entre les arts et le public, tout comme ce qui se déroule lors de l'initiation des sangomas, le malade devient le guérisseur, tout comme la danse entraîne le spectateur à intégrer la performance.

Le paradoxe des conséquences: fondation historique de la culture psychédélique

Il semblerait que, paradoxalement, une certaine abondance matérielle abreuve une philosophie, qui par où en dépit, des substances hallucinogènes incite au rejet des valeurs utilitaristes qui pourraient se trouver à la source de tels modes de pensée. Tout comme le contraire fut engendré, à l'aube de notre modernité, si l'on s'en tient aux théories de Max Weber sur l'ascétisme protestant et l'esprit du capitalisme, paradoxe des conséquences inévitable d'une dialectique historique en perpétuel

renouvellement.

La révolution psychédélique, en effet, s'inscrit au départ dans les mécanismes hautement codifiés et régulés des sociétés industrialisées. Quoique les plantes ayant le potentiel d'ouvrir des dimensions inexplorées du psyché existent sur terre depuis toujours, il aura fallu attendre l'arrivée d'une substance synthétique pour ressusciter la sorte d'expérience qui, depuis la nuit des temps, permettent aux chamanes de prendre leur envol.

Le LSD, découvert par mégarde par Albert Hoffman en 1943 allait, par les voies commerciales des laboratoires Sandoz, prendre d'assaut les hôpitaux psychiatriques d'abord, les rues ensuite donnant naissance à une contre-culture radicale. Dès lors, l'art qui jusqu'alors demeurait une profession se verra réapproprié et deviendra une activité accessible au commun des êtres (O'Brien, 2005). Pour comprendre comment la découverte d'une molécule, dont la forme proche de la sérotonine engendre des états de conscience capables d'éroder les conventions, si profondément enracinées dans l'esprit et dans les institutions, les mots d'un artiste ayant acquis cette compréhension s'avèrent capable de nous éclairer.

En effet, pour Bellow, les images qui nous viennent de l'éclairage contractuel, tellement ennuyant, ont leur origine dans le monde vécu contemporain. On met dans nos livres le consommateur, le fonctionnaire, le fan de soccer. Dans la leur contractuelle, leur vie semble morte. Il y a une autre vie, provenant de l'insistant sens de qui nous sommes, et notre incohérente et secrète résistance face aux faux contours de ces rôles ne peut s'éteindre, car cette résistance provient d'intuitions persistantes. (Traduction Libre).

Pour Smith, qui citera cet auteur dans son livre intitulé *Cleansing the Doors of perception* (2000:68), les perspectives, des mondes vécus contemporains et traditionnels; génèrent des modèles anthropologiques opposés. La modernité voit l'humanité comme s'étant élevé au-dessus de ce qui lui

était inférieur, tandis que les sociétés traditionnelles se voyaient comme descendant de ce qui leur était supérieur.

Les années soixante, tout comme les années quatre-vingt-dix, furent des moments de croissance économique pour l'Occident. Elles marquèrent également la fin de deux phases tendues au niveau géopolitique, la colonisation et la guerre froide. Un aperçu des contextes, au niveau des technologies de transport et des communications, mettent en reliefs plusieurs autres parallèles entre ces deux ères qui marquèrent l'art psychédélique dans ses manifestations où l'intermédialité s'impose.

Selon Owen (1999), plusieurs facteurs contribueront à l'émergence d'un désir d'expérimentation à la fois en Angleterre et en Amérique du Nord au début des années soixante. Au Royaume Uni, ce furent des circonstances culturelles qu'il souligne comme la popularité des Beatles et une révolution au niveau vestimentaire, ce fut un consumérisme débridé qui allait inciter un goût pour de nouvelles tendances au niveau de la subjectivité morale, mais également dans les domaines de l'art et de la musique. L'Angleterre bénéficiait, au niveau politique, d'un relâchement de la rigidité au niveau légal. Par contre, outre Atlantique, la situation qui prévalait allait donner lieu à des mouvements plutôt réactionnaires, de radicalisme étudiant et de musique de protestations. Pour certains, cette croissance de troubles sociaux sera une des causes de l'interdiction qui plane actuellement sur les psychédéliques. Les avancées technologiques au niveau de la diffusion, de l'amplification et l'accessibilité massive d'équipement, permettant aux particuliers d'écouter de la musique, contribuera à l'étrange mélange de commodification et de radicalisme qui caractérise cette période.

Aussi, plus que jamais avant, politiques et showbizness se retrouveront entremêlés (Owen, 1999). L'emploi de ces technologies nouvelles dans une lutte contre la commodification et l'individualisme semblerait s'être soldé par une abdication des aspirations premières. La musique se verra appropriée par des distributeurs avides de fonds, les posters rescapés des halls de concerts se trouveront

marchandés au plus offrant, et les symboles culturels se verront commercialisés en masse, stratégie qui, selon Hebdige (1979); permet d'aseptiser la société de toute dissidence sous-culturelle. Mais, parce que se situant par-delà les catégorisations acquises, cette articulation artistique, qualifiée de psychédélique, qui marie toutes les muses, offrirait sinon un tremplin pour une transformation sociale à grande échelle, du moins une zone d'autonomie temporaire (Bey, 1991). Aussi, l'on ne pourrait rendre justice aux peintures sans inclure les autres éléments qui s'y greffent pour engendrer l'œuvre complète, où dans un style très Brechtien, les spectateurs jouent des rôles importants à travers leur danse et leurs costumes, propulsés par des rythmes censés les élever hors des contraintes de la performance.

L'ontologie psychédélique; vers un néo-chamanisme écologique

Comme l'écrit Jim DeKorne (St John, 2010), il serait impensable de nos jours de parler de culture psychédélique sans se référer à Terrence McKenna. Aussi, une compréhension de sa philosophie permettrait de mieux saisir les fondements qui restent implicitement liés à l'esthétisme néo-chamanique, qui semble à la fois contenu par et qui contient la culture psychédélique. Il sera aussi enrichissant de voir certains de ses précurseurs quoique à l'état embryonnaire où se trouvaient leurs recherches et leurs philosophies, il paraîtrait inconcevable que leurs écrits aient fait figure de *thelos*.

En effet, dans un livre intitulé *The Harvard Psychédelic Club*, une entrevue, donnée par Timothy Leary à Playboy magazine; le relate en train d'affirmer qu'il encouragerait ses enfants à prendre des psychédéliques. Une décennie plus tard il avouera que c'était insensé et faux et que soixante-dix pour cent des arguments qu'il avait avancés étaient complètement invraisemblables, mais qu'au moins trente pour cent de ses intuitions furent justes. Quoiqu'il en soit, il se trouve souvent être la personne accusée de l'interdiction mondiale qui plane sur le LSD. Son message provocateur encourageant l'abandon de la société capitaliste et le retour sur une nouvelle compréhension de soi semblait, sans doute, trop poussé. Il sera répudié académiquement, et honni par certains fervents adeptes de psychédéliques, pour avoir voulu la gloire entraînant ainsi l'illégalité qui prévaut au niveau de ses inspiratrices psychédéliques, à

présent maudites.

Leary demeure donc inexorablement connecté à une substance chimique interdite paradoxalement grâce, sans doute, à ses efforts de promotion. Il se trouve d'ailleurs que des buvards de LSD, signés par lui, sont en ventes pour des milliers de dollars. Lorsque un intellectuel signe des œuvres réalisées par d'autres artistes et destinés à une consommation intoxicante; il y a lieu de se demander où les frontières entre la science, l'art et les affaires se trouvent. Si la période qu'on attribue généralement à l'art psychédélique affiche souvent d'incestueuses rencontres entre commodification et rejet de l'utilitarisme, la culture psychédélique contemporaine se trouve ponctuée par un amalgame d'éléments issus du chamanisme.

Même si elle ne s'émancipe pas du matérialisme propre à la modernité, ni de l'individualisme dont se trouve accusé le mouvement *New Age*, il reste toutefois judicieux de relativiser l'étendue de ces tendances contre lesquelles les intellectuels se veulent critiques, mêmes si incapables d'y échapper. Il faut aussi souligner que Marx lui-même reste un fascinant exemple d'un intellectuel, prônant la destruction de la classe bourgeoise, qui finira par intégrer ses rangs en tant que professeur.

De plus, il faut ajouter une nuance qui existe entre le mouvement *New Age* et la culture psychédélique, si d'un côté on cible une revalorisation de traditions Amérindiennes en se les appropriant, de l'autre on célèbre l'absence de dogmes. La culture psychédélique cautionne un pluralisme ontologique et une appréciation phénoménologique de l'existence, qui tend vers la conscientisation de l'importance du moment vécu et perçu, manifeste dans l'art de par les références au bouddhisme, au soufisme au christianisme ainsi que par l'excitation perceptive. Les effets géométriques, qui bouleversent la notion d'espace communément ressentie pour générer des ressemblances avec des états modifiés de conscience restent un élément qui ponctue de nombreuses œuvres. Pour Mckenna, les visions induites par les plantes seraient un langage employé par la nature pour communiquer. Ce porte parole incontournable de la culture psychédélique soutient accorder plus de confiance aux plantes qu'aux humains, lorsqu'il

s'agit d'acquérir des enseignements. Selon lui, un retour à l'archaïque serait visible dans certaines tendances de la société contemporaine, elles seraient dues à une homéostasie naturelle que la planète agencerait pour son salut. Il suspecte que notre société aurait interdit l'usage de plantes chamaniques, ainsi que de leurs dérivés synthétiques, afin d'empêcher un retour vers une perception phénoménologique de l'existence, celle-ci conduisant inévitablement à un retour vers la communauté et la nature.

Il articule une théorie de l'évolution selon laquelle certaines espèces de champignons auraient été consommées par nos lointains ancêtres, leur offrant une acuité à la chasse ainsi qu'une sexualité accrue, engendrant une évolution rapide des capacités cognitives. Sans rentrer dans l'impossibilité scientifique de prouver sa théorie, elle reste importante pour comprendre l'ontologie qui entoure l'art psychédélique contemporain et ses manifestations, qui demeurent un phénomène social croissant.

Une des caractéristiques de certaines formes d'art psychédélique demeure leur aspect pragmatique, à l'origine cet art servait une fonction communautaire. En effet, l'art psychédélique des posters de rock, dans les années soixante, servaient à promouvoir des concerts, laissant ainsi volontairement les portails de l'Art avec un A majuscule fermés pour deux raisons principales qu'évoquent Eversole (2009 p175) .

Psychédéliciser l'art: rétentions et protentions aux frontières ambiguës

Selon Eversole (2009), une des raisons du rejet de cet art par la grande institution artistique provient de l'association entre cette forme d'expression et la drogue. Les substances subissent, comme les croyances des fluctuations par rapport à leur statut, passant du sacré au profane, de la panacée au pathologique. Aussi, l'art psychédélique, et par extension la culture qui s'y rattache, subirait également des métamorphoses similaires. La deuxième raison qu'évoque Eversole pour l'ostracisme, dont semble victime l'art psychédélique, ressort de l'impression qu'une carence en créativité en émane, les peintures n'étant que les représentations de visions acquises sous l'influence de ces substances stigmatisées. Il retient toutefois que Ernst Fust reste une exception. Ce dernier affirme avoir employé de la mescaline

mais se contente de retrouver ces états via la méditation pour acquérir de l'inspiration. Comme l'évoque Merleau Ponty (1964), l'artiste vit une expérience et la traduit avec ses propres intuitions. Aussi, il n'y aurait pas lieu d'en dévaloriser la teneur en inventivité car la substance n'agit que sur l'esprit et semble, plutôt, libérer une créativité latente, via l'expérience conférée. L'ontologie qui en ressort semble pencher de plus en plus vers une conscience écologique issue, sans doute en partie, de la conscience de l'interconnexion entre l'être et la nature rendues évidentes par l'expérience psychédélique (Durr, 1970.77).

Aussi, il semblerait que de nouvelles structures se mettent en place, en Occident, pour accueillir, non seulement, la philosophie issue de cette expérience mais également l'art qui en semble à la fois l'exutoire et le réceptacle. Cependant, en Afrique Australe, les hétérotopies psychédéliques se trouvent attaquées par des groupes religieux qui, lors de mon séjour, mirent la pression sur le gouvernement Tanzanien pour interdire un festival un mois avant qu'il ait lieu, mettant les promoteurs dans un embarras financier immense.

Toutefois, aux États Unis, l'exposition *Ecstasy, In and About Altered States*, qui prit place au musée d'art contemporain de Los Angeles en 1999, semble annoncer le déclin d'une marginalisation des arts, officiellement liés aux mœurs de l'extase et de la transcendance induites par des substances criminalisées. Ce musée, déjà réputé pour sa tendance à encourager des expositions thématiques communes et controversées, réunira trente artistes internationaux dont les œuvres explorent, ou représentent, des états altérés de conscience. Seulement, une distanciation par rapport au mouvement psychédélique des années soixante reste ponctuée, du moins par Chrissie Iles, qui réitère toutefois la résurgence d'une sensibilité similaire, stimulée cette fois par une autre drogue de synthèse le méthylènedioxyamphétamine, communément appelé *ecstasy*. Lorsqu'il s'agit de retracer les rétentions et les pro-tentions présentes dans les arts de cette exposition, il semblerait qu'il y ait un amalgame de styles allant d'un classicisme remodelé, à la saveur surréaliste, aux sculptures vivement

colorées inspirées par les bandes dessinées japonaises.

Pour Houston et Masters (1968:103), les arts religieux de l'Orient inviteraient plus à dévoiler un lien, avec l'emploi de substances psychédéliques, qu'à le nier. Si l'association aux états de conscience modifiés, dont les peintures psychédéliques peuvent sembler un éloge, condamne ces œuvres aux stigmates du cliché et à une certaine obsolescence; ces formes deviennent également un tremplin pour des états de perception altérés. Aussi, les formes géométriques archétypiques, qui se retrouvent dans certaines grottes, génèrent également un écho avec les œuvres contemporaines qui multiplient la même forme afin de générer une illusion optique. S'agirait-il de rétentions, ou d'un parallèle entre les visions de nos ancêtres et celles vécues par certains artistes contemporains s'aventurant dans le même espace psychique? Il semblerait que la deuxième hypothèse soit intuitivement la bonne, seulement, faute d'offrir une traduction scellée dans des certitudes, ce constat tend à offrir des possibilités d'élargissement terminologique sujettes, toutefois, aux nécessités empiriques qu'exige la réflexivité institutionnelle.

Bien que l'hypothèse de Clottes et Lewis Williams (1994) sur l'existence d'un chamanisme préhistorique, reflété dans l'art, ait subi la critique sévère de Hamayon (2001) et d'autres anthropologues, son intuition reste toutefois judicieuse malgré ses lacunes sur le plan de la science empirique. Hamayon (2001) soutient que plutôt de parler de chamanisme universel il faudrait plutôt comprendre les techniques chamaniques comme étant employées par de nombreux peuples, elle propose ainsi le verbe « chamaniser ». Aussi, concernant l'art psychédélique une perception similaire fonctionnerait, plutôt que d'en faire une catégorie statique il faudrait comprendre comment certains artistes peuvent « psychédéliciser » sans, nécessairement, altérer leurs états de conscience. L'effet se trouve atteint en appliquant certaines optiques qui, loin de s'y restreindre, semblent, pour certains; engendrer une métamorphose sensible semblable à l'influence de certaines substances psychédéliques.

Pour Poirier (2010), l'art psychédélique ne se réduirait pas à une simple représentation des effets

endurés lors de la consommation de substances, il aurait comme vocation de défier la perception engendrant un questionnement perpétuel des habitudes perceptuelles (Poirier 2010). Ainsi, les œuvres de M.C. Escher, quoique n'étant pas du tout inspiré par les substances, génèrent une similaire provocation des intuitions perceptives, et lui valurent de se voir adopté par les adeptes de psychédéliques. Son œuvre *Another World*, se trouve à présent sur un buvard destiné aux collectionneurs. Seulement, il y aurait lieu de se questionner sur le rôle de l'audience dans l'élaboration et l'attribution d'étiquettes telles que psychédélique ou chamanique. Un art pourrait être psychédélique sans que, nécessairement, l'artiste ait pris de substances mais parce qu'il génère chez son public un certain effet optique, ou parce qu'il plait à une certaine frange de la population.

Aussi, Durr (1970) compare l'expérience psychédélique à la vision poétique et par ce biais estime qu'une société, qui accorde autant d'importance à la créativité, devrait donner de la valeur aux molécules permettant de l'accroître. Ainsi, les fameuses correspondances entre les sens que Baudelaire découvrit sous l'effet du haschisch restent une innovation importante au niveau de la poésie, une invitation à l'intermédialité. Ce poète souligne, toutefois, dans *les Paradis artificiels*, que l'opium et le haschisch encouragent l'oisiveté mais que le vin demeure la substance idéale pour le travail. Baudelaire ne consuma pas de psychédéliques, quoique les descriptions, qu'il évoque dans sa prose, correspondent à un récit d'une expérience semblable.

Ce concept inviterait donc à des interprétations multiples de par les ambivalences qui émergent au niveau des effets de ces molécules bannies dont illégalité produira des formes d'art destinés, quasi exclusivement, au marché noir. Ces buvards évoquent également les dichotomies qui persistent par rapport au potentiel du LSD, des thèmes spirituels contrastent avec des sujets plutôt ludiques, l'art populaire y côtoie l'art de l'élite. Pour Owen (1999) ce contraste illustre les différences qui existent de puis le début des expérimentations sur le LSD, lorsque, d'un côté, Leary promouvait un usage intellectuel et contrôlé et, de l'autre, Kessey encourageait une consommation festive et débridée.

Seulement, les artistes célèbres pour leur art qui se trouvent sur les feuilles de buvard destinés à la consommation ne sont pas généralement des peintres, il s'agit souvent de musiciens tels que Jerry Garcia et les Grateful Dead, les Beatles, les Rolling Stones. Alex Grey, peintre visionnaire également disponible en format comestible, avouera que les états altérés de conscience prodigués par le LSD furent une source d'inspiration. Les thèmes souvent religieux de ses œuvres se combinent à du réalisme anatomique et illustrent une fusion entre l'art, la science et la spiritualité. Dali se trouve également reproduit en buvard, une des références récurrentes dans ses tableaux aux effets psychédéliques demeure sans doute les horloges fondantes, qui figurent dans *La persistance de la mémoire*, représentations possible de ce que Durr appelle l'éternel présent (Durr,1970:67). Dali avouera avoir consommé du haschisch, et aurait dit que tout le monde doit manger du haschisch mais seulement une fois. La tolérance par rapport au haschich en Espagne depuis le règne de Franco aurait probablement encouragé cet artiste surréaliste à avouer son goût pour cette résine. Seulement, lorsque le surréalisme acquit ses lettres de noblesse ce fut plutôt la mescaline qui fut encouragée comme support pour frayer un passage au-delà des retenues de l'esprit conscient.

Hollingshead donna comme définition succincte de l'art psychédélique, qu'il s'agit d'un art invendable, conçu ou réalisé lorsque sous l'effet des psychédéliques ou devant être vues dans de pareils conditions (O'Brien, 2005). Le caractère invendable demeure, toujours à présent, une réalité partielle; aussi bien de l'art visuel que musical. Les griffes tentaculaires du matérialisme dominant, cependant, s'efforcent inlassablement d'assécher toutes les sources de sédition, les corrompant via l'obligation de survivre dans l'omniprésence du marché. Aussi, il existe un exemple qui démontre un cheminement commercial, suivi par des artistes psychédéliques qui, parce qu'allant à l'encontre des valeurs anti-matérialistes de cette culture engendrera, dans une certaine mesure, leur excommunication. L'art pop finira par assurer le succès financier, et l'adoption par l'élite et les masses, de certains artistes ayant employé dans leurs œuvres de nombreuses techniques psychédéliques, les Beatles et Andy Wahol en demeurent des

exemples. Leur impact reste, néanmoins, important dans le sens que leur message se trouva partagé avec un nombre important d'acteurs.

Ainsi, certains artistes de par leur position marginale, renforcée parfois par des techniques de l'extase, ramèneraient un message qui ajoute une texture nouvelle à la culture, offrant des directions, jusqu'alors inexplorées, aux artistes du future. Si l'étiquette psychédélique paraît, à présent, obsolète la peinture tout comme la culture psychédélique existent toujours, et de manière vibrante, de nos jours. Les peintures fluorescentes et la musique, qui restent implacablement nouées dans les rituels contemporains, tendent à illustrer une résistance, face à l'ubiquité de la sécularisation: de religiosités à caractère néo-chamanique.

Le LSD, bénéficiant des mécanismes de production et de distribution massive disponibles, en ces temps propices à sa diffusion, fera son apparition dans un univers d'abord intellectuel, qui lui attribuera des qualités mystiques. Ce fut, paradoxalement, l'interdiction de cette substance qui engendrera une forme d'art très particulière, et pour une molécule dont la vocation fut si souvent vantée comme spirituelle, des hypothèses nouvelles concernant la sacralité de certaines reproductions mécaniques, enduites de ce puissant hallucinogène chimique, pourraient se voir revisitées.

Lorsque le LSD fut interdit, les revendeurs, comprirent qu'ils risquaient gros à continuer de mettre leurs doses sur des cubes de sucre car ils se faisaient saisir au poids. Une fois qu'ils réalisèrent qu'en trempant un buvard dans le liquide, ils pouvaient non seulement contrôler les dosages mais s'assurer une publicité en préservant l'anonymat indispensable à leur sécurité, les buvards devinrent la norme. Rarement le consommateur a l'occasion de voir l'art qui s'y trouve car il se voit découpé en petits carrés lorsque les doses sont revendues au détail. Ce qui réserve l'appréciation de cette forme d'art à ceux qui, comme Marc Macloud, ont décidé de collectionner ces effigies colorées en papier poreux, ou encore aux aventureux marchands capables de disposer de mille doses. Si certains musées ont exposé la collection de Macloud la qualifiant de forme unique d'art folklorique (Owen, 1999), comment

reformuler donc les frontières tracées entre l'utilitaire, le sacré et l'esthétique au niveau de la théorie artistique à la lumière de ces représentations destinées à la consommation.

Une ironie sous-jacente dans le titre du livre *High Art*, ainsi que dans l'exposition artistique, du même nom, qui eut lieu récemment à Londres exposant plusieurs siècles d'art dévoués aux substances reste le titre. Dans le contexte de l'art lié au LSD, le cheminement que suit la molécule, d'abord employé par l'élite, ensuite par les masses et finalement interdit, voue en quelque sorte l'art qui s'y lie à un ostracisme, quasi insurmontable, par rapport aux institutions formelles de l'art. Cette modification du savoir entourant ces états, et l'art en découlant, met en relief le processus réflexif, qui forge les mondes vécus affectant la réception phénoménologique d'une œuvre, d'une molécule ou d'un concept. Ainsi, la haute culture rejeterait catégoriquement la peinture psychédélique.

La vocation contre-culturelle de celle-ci la forcerait à se refuser de la culture populaire comme de la culture d'élite. Puisque la sous-culture se construit en réaction aux cloisonnements sociaux économiques renforcés par les médias. Selon Hebdige (1979), une volonté de s'échapper aux milieux déjà définis devient primordiale pour l'existence et la survie de sa vocation. Par contre, St John(2010) avance que les théories sous-culturelles ne s'appliquent pas à la scène psychédélique contemporaine car ses acteurs proviennent de toutes les couches sociales.

Si une certaine herméticité inhibe les hétérotopies psychédéliques, elle semble avoir développé cette protection comme une mesure de protestation contre le commodifiable au profit du communautaire, de la culture de partenariat, telle que Riesler en parle, au détriment d'une culture dominante. D'où le dilemme qui surgit lorsqu'il s'agit de l'utilisation des molécules et des plantes, qui nécessitent un savoir guidé. Cette direction ne veut pas se voir imposée car cela engendrerait une forme de contrôle contre laquelle la culture psychédélique, dès son émergence, semble s'être opposée. En effet, Smith souligne que la culture psychédélique reste profondément antinomian, en d'autres termes fondée sur la croyance

qu'il reste possible de demeurer vertueux sans avoir de règles (Smith, 2000: 39).

L'art des buvards et des posters: la fonction herméneutique de l'art psychédélique

Si des symboles archétypiques, religieux, comme géométriques, où s'allient le futurisme et l'archaïque se côtoient dans les œuvres psychédéliques, ils restent, quand même, subjugués au cercle culturel régi par l'autarcie, et l'ostracisme, dont cette communauté semble le complaisant disciple. Pour Bourdieu, l'art reste contraint d'adhérer aux prescriptions du champ, l'artiste n'étant pas seul mais dépendant d'un public, de galeries et de l'avis des pairs et des critiques. Si une approche semble privilégier la structure au détriment de l'agencéité de l'artiste, dans le contexte de la configuration artistique, il semblerait qu'une troisième voie apportant une nuance aux perspectives holistes et individualiste semble plus réaliste.

Le rôle déterminé par l'art psychédélique reste intimement tressé par les temps, les rythmes et les substances dont il reste l'allié inséparable. Le lien inébranlable de cette association ramène, au-devant de la scène psychédélique, des muses moléculaires matrices mère des arts de la danse et de la peinture. Pour Sullivan (2005), l'interaction entre le rituel et le théâtre dans le contexte des raves, dont la culture psychédélique s'appropriera une faction, rend explicite le concept de parathéâtre issu du directeur Polonais Grotowski. Aussi, Sullivan démontre, dans son texte, que la dichotomie entre le corps et l'esprit semble avoir érigé un fossé artificiel entre l'occidental rationnel, dont l'esprit l'emporte sur le corps et les peuples traditionnels, dont les rituels semblent avoir été réifiés.

Tous les arts gravitent autour de l'élaboration des rituels psychédéliques, commençant avec les posters et atteignant un paroxysme lors du festival. La production de cette œuvre complète requière un décalage par rapport au quadrillage pour maintenir son authenticité, fondée dans sa marginalité et parfois son activisme écologiste. Ces tendances se retrouvent dans beaucoup d'instances au niveau de

l'art qui reste, dans une certaine mesure, invendable mais décorant rituellement l'espace festif, le rendant propice à l'extase. Lors du festival, culmination rituelle où convergent et se fusionnent musique, arts visuels, médiatiques, la danse devient l'exutoire gestuel qui brise le fossé entre les artistes et le public dans un paroxysme d'intermédialité.

Aussi, l'intermédialité devient à la fois une technique artistique ainsi qu'un reflet de l'application pragmatique de l'art qui regagne, pour un moment éphémère, sa vocation culturelle première. Permettant de rassembler et de recréer temporairement une communauté, les manifestations qui maintiennent des réceptions émanant de projets tels que le *Exploding Plastic Inevitable* lancé par Andy Warhol dans les années soixante, demeurent des hétérotopies où prévaut la liminalité selon St John (2010). Esquisser ce qui tente d'échapper au monopole de la violence symbolique, légitimée par la convergence des médias conventionnels, reste une tâche digne de Sisyphe. En effet, l'autonomie expressive engendre une infinité de saveurs qu'une typification ne ferait que rendre fade. Si certaines tendances semblent se profiler, hérités de cultures exotiques, de générations antérieures et probablement inspirées par les expériences du sacré induites par les psychédéliques, une myriade d'exceptions et de contradictions demeurent.

Selon Harris (2010), la culture psychédélique émergea dans des conditions conjoncturelles de changements socio-politiques et de crise. Cette atmosphère trouve un parallèle avec celle qui prévalait en Angleterre dans les années soixante-dix donnant lieu au mouvement punk que Hebdige (1979) décrit. La culture psychédélique actuelle fusionne des éléments de ces deux tendances (St John 2010). L'éclectisme inhérent à cette compilation hybride de mouvements opposés rend la tâche qui consisterait à la traduire exhaustivement aussi utopique que discutable. La peinture reste un support tangible à la recherche empirique, surtout si l'on s'accorde pour voir dans l'artiste un démiurge et son art comme une représentation de sa vie et de son temps, annonciateur de directions futures. De par sa position

hautement liminale, dans ce contexte, l'artiste peut avoir une vision de la société de l'extérieur, perçant à travers les cloisons du construit culturel, atteignant une perception capable de la traduire, et de la transformer, en élargissant le spectre ontologique existant.

Ainsi, il faut retourner à l'origine étymologique de l'herméneutique pour comprendre l'importance de cette situation liminale, voir marginale, de l'artiste comme de l'anthropologue ou du chamane. Richard Palmer (2001), souligne le doute qui subsiste par rapport au lien que fait Heidegger entre les mots grecs, *Herméneuein*, *Hermeneia* et Hermès, le messager des Dieux. Il soutient pourtant que l'art de comprendre, de traduire et d'interpréter se trouve bel et bien sous l'égide d'Hermès, dont le rôle de médiateur entre les dieux et les hommes le situe dans un espace liminal, entre deux mondes, transcendant la morale; s'émancipant au-dessus des clôtures qui divisent le rêve et la réalité. Il demeure un guide pour les voyageurs, une inspiration pour l'écrivain et un phare pour outrepasser les éléments, pris pour acquis, que la culture nous lègue.

Aussi, les hétérotopies psychédéliques, espaces de liminalité qui s'étendent à présent autour du globe, invitent les participants à travers la danse à intégrer l'œuvre complète. Les arts visuels qui s'y trouvent restent la plus tangible réflexion de cet entre mondes. St John (2010) souligne cependant que, pour que ce pont liminal puisse s'ériger, il faut au préalable qu'il y ait structure, celle-ci reste indispensable pour que son propre démantèlement invite, au passage, vers une réinvention de l'architecture socioculturelle. De plus, Hermès, dont les autels aux temps anciens se trouvaient aux croisements des chemins (Palmer, 1983), demeure un accompagnateur des errants, voyageurs et migrants, montrant le chemin, tout comme l'artiste qui délègue l'interprétation de l'œuvre au public. Transformant son réceptacle en interprète, les artistes montrent des pistes et ouvrent des portes, laissant à certains le soin d'y pénétrer.

Les œuvres imprimées sur du papier buvard, comme les posters, maintiennent généralement certains traits typiques de l'art psychédélique. L'intermédialité en émane, dans une certaine mesure, car elles

représentent souvent des musiciens. Les musiciens, en effet, demeurent les piliers essentiels de rituels psychédéliques et, quoique la peinture et les autres arts se fusionnent aux sons, les producteurs et musiciens maintiennent un statut de quasi-chamane ou même de néochamane. Lewis (1987) le souligne déjà à la fin des années quatre vingt concernant les vedettes de rock. Néanmoins, cela semble d'autant plus le cas concernant les DJ dont les rythmes, répétitifs parce que censé engendrer des états seconds, s'apparentent de très près aux percussions chamaniques. Pour D'Andrea, ce ``Shaman Digital``(D'Andrea, 2007:211) qu'est le disc jockey imitera, plus ou moins inconsciemment, des techniques chamaniques en créant des rythmes répétitifs censés élever son public ``dans un état de communion extatique collective``(D'Andrea, 2007:211). Il soutient que cette rencontre de multiples médiums artistiques alimenté par la technologie engendrent une forme de proto-religion (D'Andrea, 2007).

Ainsi, l'agencéité l'art psychédélique se résume, dans certaines instances, à une stimulation des facultés sensorielles, cognitives et créatives, invitant à l'exégèse, comme certains emplois de psychédéliques. La critique d'Eversole par rapport à la valeur artistique de l'art psychédélique semble cibler les artistes de la première génération psychédélique de Californie, dont les œuvres figurent souvent comme les acolytes secondaires des musiciens et de l'acide qu'elles promeuvent. Pourtant, comme Hermès, elles remplissent deux fonctions que ce médium entre le monde des Dieux et des hommes remplissaient dans l'antiquité. Capable de stimuler des flash d'inspiration, de transporter une personne éveillée dans le monde des songes, on retrouve ce potentiel sur l'art des buvards qui détiennent la capacité d'engendrer un état liminal et de reconfigurer la conscience. Pour Heidegger, en effet, le message d'Hermès amène une transformation de la manière de penser (Palmer, 1983). Les posters eux, remplissent le deuxième rôle que jouait ce messager antique, guidant les amateurs de musique psychédélique aux lieux où se déroulent les festivals. Aussi, la qualité herméneutique de cet art reste enrichissante au niveau sociologique car il dépeint les ambiguïtés intrinsèques aux

psychédélismes, retour sur l'ethos perdu du sacré, tremplin pour des comportements débridés, deux agencements antinomiques qui, jusqu'à présent, imbibent ces tendances. Tout comme le chamanisme contient de forts liens avec la sorcellerie et la possession, les parathéâtres psychédéliques rendent également improbable toute traduction qui se voudrait manichéenne.

En se penchant sur l'art psychédélique dans son intermédialité, les liens qui apparaissent par rapport au chamanisme se situent à plusieurs niveaux. En premier lieu, tous deux partagent des états de conscience permettant l'acquisition de visions. Les deux groupes d'acteurs emploient des rythmes répétitifs, pour atteindre des états transcendants, et semblent proposer des ontologies privilégiant l'harmonie avec la nature et la communauté. Aussi, cette traduction, par le biais de la réflexivité des savoirs cherche, en établissant ce lien; à montrer la valeur culturelle des arts psychédéliques et l'importance, pour la transformation de la conscience, de ses hétérotopies. Seulement, comme ce fut le cas longtemps pour le chamanisme, elles souffrent d'une flétrissure émanant de la définition promue par le statut quo.

Mon parcours, en quête d'éléments propice à offrir une traduction du chamanisme authentique, finira par m'entraîner dans la province de Gauteng, en Afrique du Sud. Invité pour donner des cours de Français en échange d'une collaboration dans ma recherche je fis, grâce à cet échange, la rencontre de plusieurs sangomas et activistes humanitaires. Ces derniers allaient permettre de raffiner la perception que peuvent avoir des personnes, engagés dans un combat identique mais, se trouvant dans un autre spectre ontologique. Seulement, leurs paroles ne seront pas relatés dans cette thèse, faute de place et d'approbation étique. Si certains dires, provenant des sangomas seront partagées, cela sera parce qu'il s'agit d'évidences, tellement banales, qu'aucune répercussion négative pourrait en découler.

Pour demeurer fidèle à l'approche, préconisée par Born, il importe de comprendre l'ontologie et le contexte historique, pour saisir comment leur orchestration forme des mondes vécus, reléguant

certaines pratiques liminales à des sphères marginales.

Histoire, ontologie et agenceité initiatique: le rôle du son parmi les chamanes sangomas

Les sangomas, guérisseurs, prophètes et devins de l'Afrique Australe paraissent également entraînés dans un engrenage les poussant vers les marges, voyant leurs pratiques autrefois centrales reléguées à un certain ostracisme. Comme dans bien des traditions chamaniques une maladie incurable, par d'autres moyens qu'un long processus initiatique, afflige d'abord le futur sangoma. Selon la croyance sud africaine, cette affliction reste conçue comme un signe qu'un ou plusieurs ancêtres désirent voir la personne affligée devenir un chamane.

Le processus initiatique, ponctué par la danse et des rythmes alimentés par des percussions, permet à l'esprit défunt d'intégrer le corps de l'initié qui, dès lors, détiendra des pouvoirs pouvant varier. Certains seront aptes à distinguer les sources d'un envoutement, d'autres à communiquer avec les esprits défunts, ou encore à prédire l'avenir. Comme l'exprime van Binsbergen (2003), il demeure délicat de traduire en termes, acceptables pour l'épistémologie occidentale, les rouages qui ponctuent cette épistémologie africaine. Ce qui demeure toutefois dans l'ordre du faisable semble une compréhension, des divers mécanismes sociologiques, qui affectent ces pratiques.

Aussi, cette section explore les réalités historiques, qui se déroulaient en Afrique du Sud, au même moment qu'en Occident se passait la révolution psychédélique et, plus tard, la criminalisation de rythmes répétitifs, soulignant le contraste et les corrélations saisissantes par rapport aux deux modes de répression et de résistance. Cette perspective historique mettra ensuite en évidence les défis, qui émergent constamment, lorsqu'il s'agit d'orchestrer une traduction de pratiques soumises aux aléas d'un pouvoir obsédé par le contrôle des ressources matérielles et idéologiques. Ces pages tenteront de tirer un lien entre les pratiques chamaniques africaines et les pratiques néochamaniques de la culture

psychédélique sur deux plans. En effet, tous deux emploient la musique comme moyen d'atteindre des états transcendants et tous deux se trouvent relégués aux marges, voir criminalisés.

En effet, les sangomas trouvent, depuis huit ans, leurs efforts interdits lorsqu'il s'agit de combattre le SIDA (*Traditional Health practitioners act*, 2004). Cela reste, toutefois, une restriction moindre par rapport à leur statut au temps de l'apartheid. En effet, dès 1960, toutes leurs pratiques furent interdites pour ne se voir décriminalisées qu'avec l'avènement de l'ANC au pouvoir. Cette interdiction, visant les sangomas, se produira dix ans après qu'une législation similaire soit mise en vigueur ciblant le parti communiste sud africain.

Histoire: des fondations économiques de l'apartheid à la renaissance africaine

Dans le cas sud africain, le bannissement forcé, d'une section de la population, depuis l'interdiction de partis associés au communisme finira par engendrer plusieurs formes d'engagement. Un aperçu des polémiques, entourant l'œuvre de militants socialistes s'étant tournés vers l'histoire et la théorie, tentera de jeter de la lumière sur les dissonances qui émergent lorsque l'histoire se trouve revisitée. En effet, derrière la manufacture de certaines ségrégations, dans les coulisses où se décide ce qui revêtira le voile du sacré ou du profane, se trouvent des intérêts économiques et politiques. Un questionnement, sur les tendances raciales au sein de ces mouvements socialistes, amènera à se pencher sur l'ANC (African National Congress) et ses efforts. Un regard sera jeté sur les actions diplomatiques et le combat pour engager l'opinion publique en faveur de la cause sud africaine. Les efforts des dirigeants, auraient-ils culminé par leur renoncement aux causes, profondément injustes, qu'ils cherchaient à combattre à savoir l'inégalité sociale, prémisse originale qui engendra l'apartheid?

Si les fondations communistes, qui étaient à la base des premières revendications conduisant à l'apartheid et au bannissement, seront mises de côté par l'ANC; la promotion d'un état non raciste et non sexiste permettra à Mandela de remporter les élections en 1994 (Maharaj, 2008). L'émergence du

marxisme culturel dans une Europe, déchirée par la guerre et l'antisémitisme, offre une perspective enrichissante sur le combat auquel se livra l'ANC sur différents fronts. Si des stratégies purement militaires seront menées en Afrique, des tactiques qui s'orientent sur le front de la sphère culturelle émaneront en Europe. L'utilisation des radios pirates, une des contributions que l'alliance avec les communistes amènera, selon Davis (2009), permettra de diffuser des émissions et de l'information en faveur du mouvement de libération. Ces diffusions permettront de maintenir une instabilité dans les *townships* qui conduira aux élections en 1993 (Davis, 2009).

Le gouvernement de Pretoria pendant les années d'apartheid, conscient du pouvoir des médias, encouragera une censure sévère de la presse, ne laissant que peu d'images sortir de ces années meurtrières (Pilger, 2007). Ce fut donc aux activistes, engagés dans les mouvements de libération, d'amener l'opinion publique à se rendre compte de la réalité à laquelle était soumise la population.

L'ostracisme, dont furent victimes bon nombre d'intellectuels qui penchaient vers une approche marxiste de l'histoire, les exclura du processus politique sud africain (Saunders, 1988, Van der Walt, 2004). Ces auteurs deviendront les porte paroles d'une nation dont le passé fut mystifié par des années d'oppression. Seulement à travers la relecture qu'ils effectueront de l'histoire sud africaine, jusqu'alors écrite par des libéraux, ils offriront un aperçu légitimant une intervention pour réclamer plus de justice. En exprimant leur vision à l'étranger, ils reconstruiront leur histoire, d'un point de vue marxiste (Saunders, 1988). En effet, à partir de 1970, un défi fut lancé à la perspective libérale de l'histoire sud africaine qui jusqu'alors prévalait (Saunders, 1988). La stratification sociale sud africaine sera interprété par ces intellectuels en termes économiques. Rejetant l'idée que le politique et l'économique pouvaient être séparés, ils se préoccupèrent de l'enchevêtrement des deux, générant de vifs débats au sein même de ces cercles de révisionnistes.

Aussi, Colin Bundy (1987), dans son livre *Hidden struggles in South Africa*, relate l'exil d'un chef traditionnel opposant qui sera, dès 1880, poussé par les forces colonisatrices à quitter sa terre natale

(Beinard et Bundy, 1987). Cela coïncidera avec les premières revendications de travailleurs, noirs et blancs, réclamant de mettre fin aux fouilles obligatoires lorsque sortant des mines. Cette coalition finira par avoir gain de cause, sauf que seuls les blancs bénéficieront des privilèges ainsi acquis (Hirson, 1988). La dispute au niveau de l'inclusion raciale, à l'aube des mouvements gauchistes en Afrique du Sud, se trouve difficilement résoluble. Il faut donc se délester temporairement des polémiques et se pencher sur des histoires de vie, et les mondes vécus, pour saisir les nuances qui émanent de la perspective qui est prise.

Jack Simons, ayant reçu une formation en droit et en politique, sera un membre actif du parti communiste avant de se voir interdit d'enseigner après l'acte pour la suppression du communisme en 1964. Sa femme Ray, également membre active du parti, sera élue au parlement sud africain mais se verra dans l'impossibilité de réclamer son siège parce qu'étant fichée comme étant communiste. Ils quitteront l'Afrique du Sud, en 1965, pour l'Angleterre et compléteront une histoire détaillée du radicalisme en Afrique du Sud (Saunders, 1988). Ce livre de sociologie politique sur une échelle de temps, écrit Saunders (1988), plutôt que de retranscrire l'histoire politique des mouvements radicaux de gauche en Afrique du Sud, vise à comprendre les interactions entre les rapports de race et de classe. Ils noteront que, pour les penseurs socialistes du début du vingtième siècle, les conflits de classe étaient naturels tandis que les contestations basées sur la race étaient des constructions artificiellement stimulées. Cependant, toutes les tentatives effectuées de monter des mouvements ouvriers non raciaux échouèrent (Saunders, 1988).

À l'origine les auteurs des revues que les Simons (1968) utiliseront, pour asseoir leurs théories, sur l'échec du socialisme Sud Africain, prônaient l'inclusion raciale, selon Van der Walt (2004). La division renforcée sur des frontières raciales par le gouvernement sud africain aurait contribué à semer une discorde au sein des rangs de la gauche, entraînant l'affaiblissement de leur soutien qui culminera par l'interdiction de ces mouvements. Derrière l'apartheid reposeraient, selon ces auteurs, des motifs

économiques et politiques qui permirent d'institutionnaliser le racisme pour protéger le capital des privilégiés. Pour les Simons (1968), l'explication pour l'échec de ces premières tentatives de la gauche dérivait du fait que la force ouvrière, d'origine européenne, avait abdiqué de ses revendications prolétaires pour une fraction du pouvoir blanc (Simons et Simons, 1968, Saunders, 1988, Van der Walt, 2004).

Par contre, pour Van de Walt (2004), la thèse selon laquelle les mouvements syndicaux sud africains avaient une politique raciste est erronée, il soutient que l'approche de la gauche favorisait l'intégration raciale. Il base son argument sur des déclarations d'éditeurs des mêmes revues socialistes sud africaines cités par les Simons. Les propositions, tracées par les Simons, auraient elles été biaisées? Leur reconstruction historique rétrospective aurait, probablement, été marquée par leur interaction avec des mouvements syndicaux Londoniens plus inclusifs. La perspective qui semble émaner apparaît, pourtant, comme plus crédible vu que la censure, officielle du gouvernement et officieuse de l'opposition, qui sévissait en Afrique du Sud ne les affectaient pas. Même si, en théorie, les dirigeants socialistes affichaient une attitude anti-raciste, il se pourrait que les adhérents, des classes prolétaires blanches, aient été réticente à s'engager avec leur collègues noirs dans une lutte pour l'égalité.

L'émergence de mouvements de libération internationaux, se focalisant sur l'Afrique du Sud, avait débuté bien avant la création de l'apartheid. À partir des années 50, synonyme de racisme, surtout après la découverte des atrocités perpétrées par les Nazis, l'Afrique du Sud attirera officiellement un certain mépris de la part de la communauté internationale (Sapire, 2009). Selon Skinner (2009), cette perception sera une conséquence de l'activisme de certains prêtres dissidents de l'église Anglicane. Le sentiment anti-apartheid finira par se propager bien au delà de la grande Bretagne pour atteindre des proportions internationales.

L'activisme de plusieurs militants et adhérents de ce mouvement, sera selon Thorn (2009), conditionné par les courants politiques de l'époque. La fin du colonialisme et l'émergence de

nationalismes africains et asiatiques, le mouvement des droits civils aux États-Unis et les protestations contre la guerre au Vietnam sont des éléments qui permettront à ces activistes de s'inscrire dans une nouvelle ère de mouvements sociaux transnationaux. Tous ces soulèvements coïncident avec la révolution psychédélique et offrent une hypothèse possible pour son interdiction et la manufacture d'une afflige ses adhérents.

Ce fut surtout en Angleterre que les acteurs sud africains vaincus se retrouveront afin d'organiser, au niveau international, une présence qui, à travers une action communicationnelle combinant diplomatie et dissémination d'information; encouragera l'appui d'une solidarité internationale. Selon Macmillan (2009), à Lusaka où le gouvernement en exil demeurait, les espoirs d'une Afrique du Sud nouvelle se tisseront. Les futures institutions politiques y seront construites et la présence du gouvernement en exil sera conçue et affirmée. Les massacres de Sharpsville en 1960, et l'interdiction qui s'en suivra de l'ANC et des médecines traditionnelles encourageront un changement d'approche de la part des mouvements qui, jusqu'alors, avaient opté pour une solution pacifique (Mandela, 1994). Il semblerait que cette stratégie politique employée pour briser certains soulèvements populaires, trouve des échos dans le chamanisme psychédélique. Il se verra, en effet, privé de ses molécules, dans les années soixante suite, sans doute en partie, à des manifestations contre la guerre, et privé de sa musique, dans les années quatre vingt dix, probablement à cause de son activisme environnementaliste.

En effet, lorsque dans les années 70, les Jamaïcains seront invités à aller aux États Unis et en Angleterre pour travailler, certains éléments propre aux *sounds systèmes*, des rituels en plein air avec de la musique toute la nuit, initiés dans les bidonvilles de Kingston, seront transférés. Aux États Unis cela influencera la culture rap, tandis qu'en Grande Bretagne naîtront les raves (Bradley, 2000). Ce terme, ayant disparu du jargon Anglais, était resté dans le patois jamaïcain pour ne revenir que plusieurs décennies plus tard désignant des soirées, généralement en plein air, vite rendues illégales. Selon Evans (1992), le caractère multiracial, de ces premiers regroupements, amène à croire que le terme fut

emprunté au patois jamaïcain plutôt que ravivé du jargon Anglais des années cinquante.

Une des raisons pour cette interdiction, de musique répétitive, fut probablement en partie, liée au mouvements activistes qui organisaient des évènements pour protester contre la construction de routes et la destruction de l'environnement. Cette hypothèse me fut inspirée par des contacts londoniens engagés dans ces mouvements de protestations. Ce n'est que plus tard qu'un article, paru dans le livre intitulé *Chamanism a Reader* (2003), mettra en évidence le lien qui liait ces manifestants au chamanisme qui contribua à sculpter leur monde vécu, lui octroyant une ontologie nostalgique du lien perdu entre l'homme et la nature. Butler (2003) y retrace l'esprit de résistance et l'emploi du festival comme mode de combat parce que créant un contraste avec la vie quotidienne. Elle met également en évidence l'ontologie, antimatérialiste et écologique, qui prévalait parmi les membres de cette lutte qui se soldera par un renforcement de lois condamnant rythmes, et regroupements réactionnaires; à la criminalité. Pendant la même année, Mandela sera élu et que le Traditional Health Practitioners Act verra le jour. Il y a lieu de se demander si un lien existe entre ces deux évènements. Si l'objectif du gouvernement conservateur de l'époque était de mettre fin aux mouvements sociaux, qui secouaient la région londonienne, il semblerait que les interdictions érigées en lois aient eu l'impact espéré. Tout comme probablement la pression, pour mettre fin à l'apartheid en gardant un contrôle sur les investissements en Afrique du Sud, permit de dissiper les tensions sociales qui y prévalaient.

Si l'ANC s'accapara une image positive, dans l'atmosphère londonienne de cette époque, via son activisme et demeure, à présent, félicité pour avoir permis de renverser le régime d'apartheid de Pretoria, il n'en demeure pas indemne de critiques par rapport à son mode opérationnel. La première commission d'enquête officielle, par rapport aux abus commis dans les camps de l'ANC, n'aura lieu qu'en 1992, par un membre du barreau Sud Africain, n'ira pas très loin selon Ellis (1994). Quoique les camps aient été gérés par des communistes, et pouvaient offrir des connaissances scientifiques, jusqu'alors réservés à l'élite blanche, les traditions africaines y perdurèrent notamment en ce qui

concerne la sorcellerie et le chamanisme (Suttner, 2004). Tout en offrant un reformatage de certaines pratiques, il semblerait que ces tensions aient, également, encouragé un renforcement de croyances traditionnelles.

Aussi, les mouvements pacifistes des années cinquante, donneront lieu à des bains de sang quelques décennies plus tard. La prohibition de l'ANC poussera à l'émergence d'un plan militaire pour renverser le pouvoir. Durant les années qui suivirent, l'ANC était déchiré au niveau interne entre autres par deux tendances radicalement opposées. Ce furent des chefs charismatiques, Mandela et Tambo, qui permirent de réduire les écarts entre les adhérents au sujet de la présence de personnes d'origine non Africaines (Suttner, 2003). Une des forces majeures de l'ANC résidera dans la perspective, défendue par Mandela, qui consistait à défendre l'idéal d'une Afrique du Sud multiraciale (Sapire, 2009, Maharaj, 2008). Un défi important pour ce mouvement de libération fut de concilier des politiques divergentes dans le but d'atteindre un objectif commun. Un des principaux ingénieurs de cette optique sera le président de l'ANC Olivier Tambo qui, exilé à Londres, permettra aux tensions idéologiques et générationnelles internes de se taire afin de laisser place à un espoir plus homogénéisant et libérateur (Sapire, 2009).

Un des modes principaux à travers lequel la voix de la résistance peut se propager est la radio, elle jouera un rôle très important en Afrique du Sud, gérée par l'ANC et le parti communiste Sud Africain qui verront cet outil comme essentiel pour la résistance. Le parti communiste, quoique minoritaire, contribua énormément à la libération du peuple sud africain grâce, notamment, à leur connaissance des techniques révolutionnaires marxistes léninistes. En effet, Lénine sera le premier à mentionner l'importance de la communication de masse pour renverser le pouvoir dans une situation d'oppression.

En effet, Radio Freedom, sera un des principaux outils qui alimentera le soulèvement des années 80, forçant le gouvernement blanc à s'asseoir à la table des négociations. L'année qui verra la fin de

l'apartheid se concrétiser par l'élection de Mandela, le gouvernement Anglais décida d'interdire toute musique répétitive à la radio, sous prétexte qu'elle contenait des messages subliminaux. Le gouvernement Anglais passa également une série de lois, interdisant les protestations contre la construction de routes, la musique répétitive ainsi que toute tentative de saboter la chasse aux renards. Seulement tout comme ce fut le cas pour l'activisme sud africain, ces interdictions engendreront un exode et enrichira le mouvement psychédélique qui se propagera, non seulement dans les contrées rurales anglaises mais, autour de l'Europe d'abord et du globe par la suite (De Ledesma, 2010).

Pareillement, la diaspora qu'engendra l'apartheid contribua à la conscientisation internationale par rapport aux injustices que la législation sud africaine encourageait. Néanmoins, un des leviers du changement, par rapport au régime de Pretoria, proviendra des efforts des militants, au sein de l'Afrique du Sud, qui seront organisés par Mandela (1994) et par le gouvernement de Lusaka. D'un côté, une pression internationale engendrait des sanctions, de l'autre, la constante instabilité civile dissuadait l'investissement privé. Seulement, ce qui semble avoir fait pencher la balance paraissait également lié à la géopolitique de la guerre froide (Pilger, 1998).

En effet, l'avancée du communisme s'était éteinte et, avec elle, le besoin de maintenir une politique qui empêchait l'apogée d'un socialisme transcendant les questions raciales. L'aspiration à une démocratie égalitaire en Afrique du Sud pendant les années d'apartheid et le dessein de Tambo et de Mandela, théoriquement inclusif des cultures multiples qui composent l'Afrique du Sud, donneront plus tard naissance, sous Thabo M'beki, à la renaissance Africaine. Cette politique visait à un retour aux valeurs africaines traditionnelles. Un des défis résiduels, qui semble résulter de chronologies historiques empruntes de conflits, semble la construction d'ontologies qui rejettent entièrement les valeurs du groupe social opprimant.

Seulement, le choix effectué par M'beki de nier les causes étiologiques conventionnelles concernant

le lien entre le VIH et le SIDA, privant une proportion importante de sa population des médicaments antirétroviraux serait, selon Youde (2007), lié à son désir d'économiser de l'argent. Sa promotion des médecines traditionnelles viendrait-elle de son désir de retourner à ses racines? Cette perspective aurait-elle ses sources dans l'histoire sud africaine meurtrie par des années d'apartheid et de résistance, tel que Fassin (2007) le soutient?

À présent, le nouveau gouvernement sud africain a réintroduit les thérapies biomédicales conventionnelles pour soigner les sidéens, cependant les tentatives d'institutionnaliser les pratiques chamaniques existent depuis le gouvernement de M'beki. Elles se manifestent surtout au niveau légal, obligeant tout sangoma à suivre une formation et à se manifester en s'armant d'un certificat officiel.

L'importance de considérer les pratiques, venant de traditions ancestrales, reste capitale car les progrès issus de la science occidentale semblent, sous le gouvernement M'Beki, avoir été érodés par des suspicions. L'histoire de l'Afrique du Sud, ponctuée par la guerre et l'apartheid, se trouve à présent confronté à une catastrophe: l'épidémie du VIH SIDA. Il existe depuis des lustres une tradition 'médicale' ancestrale, celle des sangomas, qui depuis quelques siècles se trouve en confrontation avec la science empirique issue de l'Occident. Face à la pandémie, les autorités sud africaines ainsi que les acteurs, engagés dans la lutte contre le VIH-SIDA, prétendent voir les bénéfices de les intégrer dans leur combat.

En effet, il existe 500 guérisseurs traditionnels pour 100 000 habitants comparé à 77 médecins conventionnels pour 100 000 (Cook, 2009). En ce moment, des sommes colossales sont investies pour enrayer le fléau qui dévaste une population majoritairement noire. Celle-ci, dans environ quatre vingt dix pour cent des cas, préfère consulter des sangomas avant d'avoir recours à la biomédecine conventionnelle (Nevin, 2001). Aussi, *Le Traditional Health Practitioners Act* (No. 35; 2004), tente de les formaliser et de les organiser en les invitant à se défaire de pratiques dangereuses et à éliminer les charlatans (Thornton, 2009).

Dans le contexte Sud Africain, les missionnaires Occidentaux furent les premiers à condamner les pratiques des sangomas en les accusant de pratiquer la sorcellerie. Le corps médical suivra interdisant toutes les médecines alternatives dès 1960 (OMS, 2001). Les injustices frappantes qui marquent l'Afrique, accrues par le fait que les médias pénètrent les espaces les plus perdus pour en renforcer le contraste (Commaroff et Comarroff, 1993), trouvent, chez le sangoma, des explications puisqu'il est censé distinguer d'où vient le mauvais sort et le guérir. En Afrique, depuis l'époque coloniale et l'individualisme qui l'accompagne, les relations communautaires ont été endommagées par le besoin de surpasser son voisin, selon Wreford (2008). Cette anthropologue britannique pourrait nourrir cette vision, que certains qualifieraient de simpliste, probablement, parce que le monde vécu dans lequel elle évolua encourageait, potentiellement, une revalorisation d'un retour au communalisme authentique.

Quoique ses propos restent emprunt d'un idéalisme qui pourrait sembler naïf, il demeure qu'un exode rural massif frappa l'Afrique du Sud et l'effet, sur la structure communautaire, qui en résultera mettra fin dans bien des instances au partenariat qui, par le travail du chamane, régnait. L'interdiction de même avoir des pensées négatives vis à vis des autres, pensées qui, parce qu'émergeant dans l'esprit d'un sorcier pourraient ensorceler engendrait, probablement, moins de conflits mais attiserait, également meurtres et méfiance car la maladie reste une réalité incontournable.

La question de l'anti-individualisme communautaire en Afrique (Marie, 2007) concerne particulièrement la sorcellerie. Aussi, une traduction, ciblant l'inclusion et l'exclusion de certains acteurs et de certaines connaissances que veut cette tradition, semble un des défis principaux par rapport à leur organisation officielle selon Marie (2007). Afin de comprendre plus clairement ces chamanes africains, ainsi que leurs pratiques, il semble enrichissant de suivre les préceptes proposés par Born au niveau de l'art. Aussi, une compréhension de l'ontologie des sangomas sera tentée à travers les écrits d'une Londonienne dont l'ontologie Jungienne, avant l'initiation, semble en harmonie avec

celle des activistes qui furent préalablement mentionnés.

L'ontologie des sangoma: Une interprétation en termes Jungiens

Pour Jo Wreford, l'ontologie des sangomas se comprend plus grâce aux notions d'inconscient collectif Jungien (Wreford, 2008.51). Relatant les dires de la sangoma qui lui servit de mentor, elle explique la signification des ancêtres en ces termes. Il s'agit d'êtres qui, quoique peuplant un autre univers que le nôtre, interagissent et sont très concernés par les actions de ceux qu'ils laissèrent derrière. Wreford qui avait suivi un traitement psychothérapeutique issu de la tradition Jungienne, estime que l'équivalence africaine de cette pratique serait le N'goma. Elle souligne, cependant, que l'une des forces de la thérapie africaine vient de sa capacité à réparer les tensions, qui auraient pu exister, entre un être vivant et un défunt. Ainsi deux mondes vécus aux paradigmes différents, concernant la vie ou l'absence de vie après la mort, engendrent différents potentiels thérapeutiques. Citant Noël (1997:114), Wreford concède que l'interprétation faite par Jung de ses visions sera traduite par les idées d'archétypes, de numinosité et non en termes d'ancêtres. Cependant, à travers le travail de Wreford des rétentions demeurent, cette amalgamation de la théorie de Jung, lui offrent une nouvelle dimension qui alimente une traduction du chamanisme; lui donnant une terminologie compatible avec le vocabulaire académique occidental. Aussi, Wreford souligne également une divergence qui demeure au niveau de la psychothérapie et du N'goma. Elle réside dans la focalisation occidentale, sur une résolution individuelle des affres psychologiques, plutôt que sur la vision communautaire proposée dans la tradition africaine, où l'individu reste une composante d'un tout. Cette vision se retrouve néanmoins omniprésente, en Occident, dans les hétérotopies psychédéliques qui, dans certains cas, revêtent un élément thérapeutique sur le plan communautaire et psychologique pour les participants qui le désirent.

Pour Wreford, l'individu, qui suit la psychothérapie Jungienne, reconnaîtrait les schémas

archétypiques et apprendrait à les gérer tout comme le sangoma deviendrait apte à communiquer avec ses ancêtres. Ces dichotomies au niveau interprétatif, dues à des ontologies différentes, illustrent les contentions qui entourent toute traduction du chamanisme qui se voudrait unilinéaire. Pour les besoins d'une socio-anthropologie, il demeure crucial d'incorporer, non seulement les compréhensions de divers acteurs mais également, un aperçu des rouages socio-politiques entourant ces pratiques. Wreford souligne que la préférence pour des explications issues de la philosophie mécaniste produirait, comme Weber le dirait, un monde ``désenchanté``. Son livre, *Working with Spirit* (2008), affiche une méthodologie expérientielle et réflexive qui réitère les lacunes au niveau des outils, certains desquels, fruits d'un rationalisme positiviste niant l'expérience mystique, engendrent des tensions paradigmatiques qui rendraient toute traduction, en termes issus de la compréhension cartésienne; limitative. Aussi, les cadres interprétatifs employés restent circonscrits par l'expérience ainsi que par les acquis qui construisent les mondes vécus. Si les pratiques chamaniques engendrent autant d'incompréhension, il semble crucial de souligner le rôle joué par l'interprète dont la vision demeure, profondément, teintée par le monde vécu dont il reste issu.

Il semble important de noter, en lien avec l'approche préconisée par Born, les divergences faites par différents sangomas au niveau de l'interprétation de leurs expériences par rapport aux sons, même après une initiation. Au niveau de la recherche anthropologique, une compréhension de la manière dont les comportements individuels, évoluent au sein d'ensemble collectifs et influencent les décisions que prennent les acteurs reste primordiale. Ce qui demeure essentiel à cerner reste la compréhension des comportements issues de l'arrière fond des valeurs, et du style de vie, qui prévalent (Benoist, 1996). Cela équivaudrait à saisir ce que Born appelle l'ontologie. Pour les individus, concernés par cette recherche, la trame de caractéristiques ontologiques permettant de comprendre comment différentes logiques se repoussent ou s'imbriquent autorisant, ou empêchant, la cohésion reste symptomatique de cette interaction entre structure et agencéité. Dans une certaine mesure, les traductions de cette

ontologie chamanique semblerait influencé par les mondes vécus respectif, mais reflète également le potentiel échu aux individus de contribuer, à travers leurs interprétations, à la construction d'ontologies nouvelles. Aussi, une définition capable de satisfaire aux besoins d'une institutionnalisation reste impossible à tracer, faute de faire une généralisation réductrice. Quoiqu'une revalorisation des savoirs chamaniques s'avère de plus en plus évidente, à travers les efforts de l'ANC, l'ontologie construite durant les années d'apartheid et la diffamation perpétuelle qui persévère via les médias, assoiffés de sensationnalisme morbide; rend souvent négative la connotation du terme sangoma. Pour cela, certains d'entre eux préfèrent le terme chamane.

L'alliance entre le capitalisme et les médias de masse reste un défi majeur pour la construction de mondes vécus, capables d'intégrer des traditions condamnées, par les missionnaires occidentaux d'abord, et par le régime de l'apartheid ensuite. Au niveau des chamanes interviewés, par contre, une constante demeure, quel que furent leur croyances avant leur maladie et leur initiation, tous s'avouent à présent guéris et en mesure de guérir. Tous ont renoué leurs liens parfois perdus avec la spiritualité sud africaine qui demeure profondément holistique. Les esprits, les êtres vivants, les plantes et les animaux se trouvant liés dans ce qu'ils appellent Ubuntu, dont une conceptualisation, issue d'un monde vécu académique, se traduirait comme une sorte d'inconscient collectif Jungien (Wreford, 2008). Pour pénétrer cette sphère, le rituel initiatique reste le même quel que soit le clan dont proviennent les chamanes. Ce rituel maintien de forte ressemblances avec les hétérotopies psychédéliques, au niveau des rythmes et de la danse qui durent généralement trois jours.

Le rôle du son dans l'expérience liminale de l'initiation chamanique

Les sons rythmiques ne serait pas simplement une caractéristique commune au chamanisme

(Watson, 2001, Vitebsky,1995, Patapov, 1978), comme le sont les états de conscience modifiés (Eliade,1964, Lewis, 1971, Watson, 2001), mais pourraient également, selon Watson (2001), contribuer à les engendrer. L'initiation des sangomas requière de boire le sang d'une chèvre dans laquelle fut appelé l'esprit ancestral, durant cette cérémonie la danse joue, en effet, un rôle central, entraînant des états de conscience modifiés. La boisson Umbuwalu est préparée également mais, selon les cercles de guérisseurs, son ingestion n'est pas nécessaire. Le fait que la mousse aux propriétés intoxicantes soit produite se voit compris comme une preuve suffisante que les ancêtres ont accepté l'initié. Il y a lieu, toutefois de se demander, si la mousse produite par un processus de brassage n'est pas, par la suite, consommée par les anciens au dépend du novice.

Néanmoins, à travers ce rituel, une communication avec les esprits ancestraux s'estime possible, elle permet d'un côté de maintenir une connexion avec et une continuation, par rapport aux ontologies passées, assurant une rétention de la tradition que l'ancêtre semble dicter. Les capacités médiatrices des percussions, fondamentales aux rites initiatiques, résident dans leur vocation thérapeutique. Elles permettent d'orchestrer l'initiation et engendrent cette communication avec les ancêtres, qui devient un levier pour maintenir, ou modifier, les normes et les proscrits sociaux. Elle offre également un ciment assurant une certaine cohésion sociale puisque engendrant, selon un des sangomas rencontrés, une unité; basée sur le rôle de chaque percussionniste dans l'élaboration harmonieuse d'un rythme.

Aussi, pour Janzen (1994), l'acte de pratiquer le N'goma reste la facette centrale des pratiques chamaniques d'Afrique australe, qu'il englobe sous ce terme. Il soutient que l'unité centrale repose sur une communication qui reste basé sur un paradigme, d'appel et de réponse, fondé dans la danse et le chant accompagné d'instruments (Janzen, 1994:128). Les percussions restent les instrument principaux d'après les informations contenues dans la littérature sur ce sujet ainsi que d'après les témoignages des sangomas. Pour Janzen (1994), la musique et la danse demeurent l'élément principal de cette pratique

chamanique. Il souligne les difficultés rencontrées au niveau de la catégorisation de cette unité par le monde académique occidental, ne pouvant la traduire uniquement en terme de chant, de danse, de thérapie ou de culte. En employant un terme africain, Janzen tente de rendre justice aux multiples facettes de cette pratique qui comporte des éléments rituels communs aux autres formes de chamanisme. Pour lui, la pratique du N'goma révèle une instance durant laquelle des perceptions, hautement individualistes, se trouvent projetés dans le miroir de la réflexion sociale devenant sujette à un renforcement, à la répétition et à une réaffirmation. La source des rythmes, des textes et des danses émergerait de cette session, à la fois individuelle et collective, durant laquelle le participant-souffrant-musicien se trouve poussé à se libérer de sa prison et à atteindre l'expression complète de soi (Janzen;129).

Rétentions et incorporation: la fluidité des cultures chamaniques et psychédéliques

Aussi, un aperçu ethnographique, du rôle des sons dans le chamanisme sud africain, dévoile un sillon que partage cette forme de chamanisme avec la culture psychédélique. En effet, les rythmes employés, aussi bien par les sangomas que par les producteurs de transe psychédélique, restent impeccablement similaires. De plus, une molécule qui, à présent, commence à prendre la place du LSD et du MDMA dans la scène psychédélique, sera commercialisé en Afrique du Sud comme de l'ubuwalu, un traditionnel mélange de plantes; censé permettre de mieux communiquer avec les ancêtres. Seulement, l'interdiction de cette molécule mettra fin au commerce de cette substance qui, selon certains sangomas, permettait de communiquer encore mieux avec ces esprits, tout en préservant une flore menacée à l'heure actuelle par le regain de popularité que subissent ces pratiques (Anu, 1996).

Le langage, qui demeure limitatif lorsqu'il s'agit d'offrir une traduction de pratiques qui gravitent autour de perceptions pouvant être qualifié d'extra sensoriel, pose également un défi pour les apprentis sangomas occidentaux. En effet, selon Bourguignon (1973), les divers cultes se distinguent par le langage employé lorsque dans ces états seconds. Une transformation, par rapport à l'origine des esprits

possesseurs, semblerait également émerger lorsqu'elle effectuait sa recherche dans les années 70. En effet, les esprits Swazi, et Thonga présents jusqu'à cette époque verront s'ajouter, à leur cohorte, des esprits d'origine indienne (Bourguignon,1973:103). Cela paraît souligner la fluctuation, qui persiste par rapport au chamanisme, qui reste constamment ouvert à de nouvelles possibilités mais préservant certains éléments constants, la plus significative étant l'emploi d'états altérés de conscience, la plupart du temps, alimentés par de la musique et de la danse. Un des chamanes rencontrés avait passé longtemps en Inde, dans un Ashram, son explication du rôle thérapeutique de l'interface chant et danse, qui compose le N'goma, sera que cela agit entre autres comme du yoga.

Un parallèle similaire sera effectué par Jerry Garcia, de loin un des musiciens psychédéliques ayant eu un impact des plus phénoménaux. Il dira que la musique c'est du yoga, quelque chose que vous faites vraiment lorsque vous êtes en train de le faire. Penser à ce que cela veut dire vient après coup et n'est pas très intéressant (Lydon; 2003.109, traduction libre). Concernant la musique, il soulignera également un aspect qui s'apparente à cette agencéité innovante, issue du brassage de mondes vécus, qui ponctue le chamanisme rendant ses contours malléables. En effet, pour lui la musique est : ``l'expérience atemporelle du changement constant...lorsque vous allez dans un magasin de disques choisissez un siècle, un pays, n'importe quoi, creusez le et faites en une partie de vous, ajoutez le à ce que vous transportez, et voyez que tout est de la musique.``(Lydon, 2003:109, traduction libre). Il soulignera que Chuck Berry inventera le Rock and Roll parce, qu'avid amateur de disques. il réussira à se détacher du blues et à générer son propre style (Lyndon,2003:109).

Cette rencontre de rétentions issues du passé et de localités différentes permet, par le biais de la réflexivité, qui, dans ce contexte, devrait se voir qualifiée d'artistique ou d'esthétique; trouve un écho dans celle des savoir anthropologiques. Elle permettrait l'émergence de nouvelles approches méthodologiques et de reformulations conceptuelles tentant de saisir l'intemporalité du changement, dans ses rouages et ses manifestations. Aussi, au niveau de l'anthropologie un parallèle semble émerger,

l'exploration de multiples modalités culturelles engendre de nouvelles compositions, de nouvelles explications qui affectent la perception et engendrent, de par cette dialectique; une reconfiguration de la toile culturelle. Seulement, tout comme le fut noté par Wreford, une approche expérientielle semble la seule valable et capable de, réellement, offrir une compréhension incorporée de pratiques telles que le *twassa* initiatique où les rituels psychédéliques.

Il se pourrait, d'ailleurs, qu'un lien historique existe entre ces deux mondes. L'apparition en Occident de rituels similaires à ceux pratiqués en Afrique pourrait se voir comprise, à travers un processus de rétentions émanant de transferts culturels. En effet, le blues naîtra de chansons venues d'Afrique, hérités des esclaves noirs du Mississippi, ces chants vus comme diaboliques par l'institution ecclésiastique permettront au Rock and Roll de voir le jour (Galiana,1998:16). Cette musique, issue d'une réflexivité, naîtra de la dialectique artistique qui jaillit de deux mondes vécus, lorsqu'ils se rencontrent. Comme le fera la transe psychédélique, produit du melting pot que sera Goa vers la fin des années quatre vingt, le blues alliera plusieurs éléments technologiques et culturels pour engendrer une nouvelle forme musicale. Le blues sera vu comme l'œuvre du Diable, tout comme le Rock and Roll, la transe elle verra le jour dans un cadre où, par des explications scientifiques, légales et économiques, ses adeptes seront flagellés avant de revendiquer le stigmata, ainsi octroyé, pour s'extraire de la norme et fonder des communautés plus ou moins hermétiques. Comme le blues et le rock mirent du temps à se frayer un chemin, dans les rangs de ce qui reste communément acceptable, les sons psychédéliques contemporains paraissent, également, creuser leur niche mais se trouvent dépouillé de leur aura lorsque commercialisés.

Cependant, la structure et l'agencité innovante lutteront toujours pour déterminer, ou pour briser, ce qui fait la norme. Seulement, puisque les instances médiatiques assurant la promotion du fétichisme actuel, basé sur le matériel, ne verraient pas de bénéfice à propager un message allant à l'encontre de

leurs intérêts, la perception de ces rassemblements demeure souvent négative. En effet, même si les hétérotopies psychédéliques, et surtout la musique qui s'y joue, commence à infiltrer les sphères conventionnelles de sociétés dites avancées, en Inde, comme en Afrique, la persécution de ses adhérents continue. Le film *Dum Maaro Dum*, qui dépeint cette communauté comme des suppôts d'avidés trafiquants de narcotics et comme une plaie qui infecte la province de Goa, offre un exemple d'interprétation qui ne tient pas compte des contradictions interminables qu'un mouvement antidogmatique contient. Contrairement à cette perspective pessimiste, D'Andrea (2007) évoque, pour sa part, le gain que représente cette diaspora à Goa. Il retient, toutefois, que la croissance du tourisme actuel pousserait les éléments les plus fervents, de cette forme de néo-tribalisme, à rechercher de nouveaux lieux qui ne sont pas saturés par le mercantilisme touristique. La musique, qui reste centrale aux rituels pratiqués par ces micro communautés psychédéliques, reste souvent l'accusé principal. Loin de mettre fin à ces rituels, cela pousse les promoteurs à organiser des événements où les participants portent des casques d'écoute pour entendre la musique diffusée. Pourtant, la danse et les rythmes répétitifs restent un élément central de pratiques thérapeutiques millénaires autour du globe.

Quoique je puisse affirmer ma conviction par rapport aux potentiels, écologiquement et socialement bénéfiques, d'une résurgence de ces pratiques chamaniques, pour ce qui reste de la compréhension d'éléments surnaturels il me faut avouer mon doute. Je demeure incertain, comme la plupart des êtres évoluant dans un monde vécu scientifique et dépouillé de superstitions, face au phénomènes paranormaux. De plus, les métamorphoses, au niveau de ce qui relève de la véracité d'une réalité, demeurent sujettes à une confirmation fondée sur des faits empiriquement vérifiables. Neff (1971) souligne comment l'acceptation que la terre était ronde ne survint que lorsque Magellan termina son périple. Il remarqua également que, même après le retour d'astronautes ayant pris des photos du globe, le président de la *Flat Earth Society* refusa d'admettre que la terre avait une forme sphérique (Neff, 1971:15). Son livre, qui tente d'aborder les phénomènes parapsychologiques de clairvoyance et de

télépathie intrinsèques au chamanisme, contient à la fois des éléments expérientiels et empiriques. Ses expériences, sans doute, motivèrent son intérêt pour un sujet aussi controversé, mais son monde vécu scientifique le poussa également vers des recherches empiriques, réalisés selon les règles de la science pure. Son expérience ressemble étrangement à celle évoqué par un sangoma de Soweto. Les deux, en effet, verront en rêve le lieu où se trouvaient des objets qui leur avaient été volés et finiront par les récupérer et alerter les autorités, ces faits se trouveraient alors dans des rapports de police, ce qui semblerait leur conférer un minimum de légitimité. Le test de passage final après l'initiation d'un sangoma consiste, d'ailleurs, à découvrir l'emplacement d'objets préalablement cachés par les membres du clan.

Citant des recherches, effectuées par Dr Rhine (1961) dans les années trente, Neff (1971) souligne un élément qui pourrait expliquer l'emploi de substances et de rythmes répétitifs dans le chamanisme. Si l'on s'en tient à sa recherche, qui suscita bien des controverses, les probabilités de deviner les cartes qui seraient tirées d'un jeu de cartes, déjà supérieur à la moyenne en temps normal, seraient accrues lorsque le bruit d'un moteur serait audible. Cette précaution sera prise pour éviter toute possibilité d'interférence orale pouvant nuire à la validité de la recherche. Si l'on en croit cette recherche cette croissance des capacités divinatoires pourrait également suggérer que l'état, engendré par le rythme répétitif d'un moteur, accentuerait la capacité à percevoir ce qui semble imperceptible. Un autre facteur qui augmenterait ce potentiel selon cette recherche sera la consommation de caféine.

La caféine joue un rôle central dans les pratiques et la philosophie Zen qui invite à briser les dichotomies entre le sujet et l'objet, le soi et le monde. Le café qui sera découvert en Abyssinie se verra, selon la légende immédiatement incorporé dans la tradition islamique parce que permettant un état de veille prolongé catalyseur "d'états exaltants d'extase" (Fuller, 2000:128,129). Il ne semble pas surprenant que les cafés devinrent, lors du siècle des lumières, des lieux d'effervescence intellectuelle et

artistique qui amèneront Habermas à y voir l'origine de l'espace publique.

Pour Fuller (2000:3) les plantes aux propriétés intoxicantes ont, à travers pratiquement toutes les sociétés humaines, été perçues comme ayant "une signification religieuse" (Fuller, 2000:3). Selon lui, le plus commun des pouvoirs attribué à ces plantes demeure leur propension à insuffler des capacités divinatoires, offrant à l'individu l'accès à des informations autrement cachées. Néanmoins, ce rôle attribué aux plantes semble s'être érodé, notamment, du aux efforts entrepris par le clergé et par la philosophie mécaniste qui tentera d'éradiquer la superstition au dix-huitième siècle, mettant fin à la chasse aux sorcières (Easlea,1980:197).

Le potentiel heuristique des mythes revisités

Le combat pour mettre fin aux superstitions, durant le siècle des lumières, permettra d'exposer des mythes entourant les miracles en proposant des explications rationnelles, démystifiant leur caractère surnaturel. Cette transformation des mondes vécus débutera dans des cercles intellectuels, et finira par devenir le *motus operandi* d'une modernité, aseptisée de ses croyances en matière de magie. Il semblerait, toutefois, dans le cas de l'enfant avec la dent en or qu'une finalité heuristique puisse découler de la rétentioin, léguée par certains mythes, et exposés à une réflexivité des savoirs au dessein pragmatique. Fontenelle, considéré comme un des précurseurs des Lumières, sera applaudi par Voltaire pour sa lutte acharnée contre la superstition (Ariouet, 1878, Cité par Jutte, 2007:198), une des légendes qu'il démentira évoque un garçon de Silésie qui, en 1593, aurait prétendument poussé une dent en or. Après une investigation dans les écrits, laissés notamment par un orfèvre ayant analysé la dent, il conclura qu'il s'agissait d'une feuille d'or qui avait été placée sur la dent. Seulement des livres relatant un miracle avaient déjà été publiés et la légende se répandit (Jutte, 2007:198). L'invention de la prothèse dentaire en or par un dentiste Français, connaissant cette légende, en 1746 semble confirmer le potentiel pragmatique qui peut résulter d'un intérêt porté aux mythes.

L'œuvre de Fontenelle figure parmi les canons classiques Français et l'histoire de la dent en or se trouve inscrit dans le Grand Larousse, perpétuant, d'une part l'importance du doute par rapport au surnaturel et d'autre part, forgeant une ontologie qui reste indissociable d'un scientisme empirique et rationnel. Cette histoire se trouve également relatée par Rousseau dans sa Lettre sur la musique Française comme analogie pour soutenir sa thèse; qu'avant d'attribuer une valeur à la musique Française faut il encore s'assurer qu'elle existe (Rousseau;1857p411 cité par Jutte 2007 p202). Aussi ce constat amène a se questionner sur l'existence de genres musicaux particuliers, le rythme des sangomas se mixerait aisément à celui de la transe psychédélique, invitant à une redéfinition des frontières qui cloisonnent des formes artistiques et chamaniques.

Voltaire, dont la correspondance avec Frederick le Grand confirme leur admiration commune pour ce pionnier des lumières que fut Fontenelle (Jutte, 2007:202), choisira de terminer son roman philosophique Candide chez un Derviche. Ces derniers pratiquent une forme de transe qui consiste à effectuer des rotations constantes sur soi même. Le conseil final que ce mystique apportera pour conclure le roman semble rimer avec les aspirations vers un retour aux sources, promu par les dissidents psychédéliques:"Il faut cultiver notre jardin".

De l'improvisation à l'institutionnalisation: la numinosité psychédélique entre condamnation et hiérarchisation

Si dans les années soixante, le mysticisme oriental semblait offrir une voie permettant de contourner le matérialisme prôné par la société de consommation (Galiana, 1998:34), il semblerait que cette numinosité, contenue dans le rock psychédélique, se soit échoué par des mécanismes dont l'hindouisme qui l'inspira fut également victime. En effet, Houtard (1980:106) explore les Rig Védas d'un point de vue Marxiste, retraçant le passage d'un nomadisme tribale, aux pratiques proches du chamanisme, à des

monarchies sédentaires aux cosmogonies complexes et codifiées.

Au départ, le rituel pratiqué par les tribus nomades tel que l'évoque le Rig Véda consistait en une offrande d'une boisson intoxicante, le Soma, en un récital de prières et la présence de trois feux symbolisant la terre, l'air et le ciel. Le Brahmane, jouant un rôle similaire au chamane, récitait des prières aux Dévas, conçus comme les esprits protecteurs de la tribu. À partir du moment où la sédentarisation de la tribu aura lieu, les mythes se complexifieront attribuant la présence d'éléments nouveaux à l'auto-immolation d'un homme, ou d'un animal, dont la désintégration aurait engendré la vie présente dans la nature. Ce sacrifice originel deviendra sacramental car, lorsque l'ontologie se complexifie, la présence croissante des divinités peuplant l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre y trouveraient leur genèse. Le Brahmane se trouvera investi d'un pouvoir quasi divin car détenteur de la capacité à communiquer avec ces divinités (Houtard, 1980:107).

Aussi ce rôle se trouve rempli, dans les sociétés Bantoues d'Afrique du Sud, par les sangomas. Pour Ledesma (2010), le Dj, lorsque mixant un set de psytrance, jouerait un rôle de chamane. Il explique que ce phénomène prit plus d'ampleur, par la suite, et qu'au départ nul ne savait où il se trouvait et cela n'avait pas grande importance. Ces éléments semblent offrir une analogie enrichissante par rapport au rock psychédélique, ainsi qu'avec la transe, qui lui succèdera. Si les pionniers, de ces deux mouvements, semblaient vivre de vies plutôt nomadiques et maintenaient des rituels basés sur la musique et la consommation de psychédéliques, à partir d'un certain moment, un changement se produira; élevant les artistes au rang de divinités. Un intérêt pour le satanisme, prônant les sacrifices humains, replacera les inspirations orientales dans le rock grâce à des groupes comme Black Sabbath et Led Zepplin qui donneront naissance au métal, dans les tranchées sédentaires du rock occidental (Galiana, 1998:20).

Les nomades qui resteront à Goa perpétueront la tradition qui valorisait les croyances orientales qui se retrouveront dans la transe goa jusqu'en 1997, lorsque celle-ci se verra rebaptisée psychédélique et s'investira de croyances issues du Paganisme (De Ledesma, 2010). Pareillement, Timothy Leary aussi conseillait de suivre le chemin de Buddha, de décrocher de la société et de vivre une vie de bohème. Son message demeurait simple, commencer sa propre religion et trouver l'illumination intérieure en s'affranchissant d'un construit, légué et oppressant (Leary, 1999:85). Selon lui, la criminalisation des psychédéliques serait due notamment à leur potentiel pour un changement de conscience. Cette numinosité qu'il voyait comme intrinsèquement liée à l'expérience psychédélique poserait, selon lui, des risques aux mondes vécus promus par l'ordre établi, gérés généralement par des personnes ignorantes de la réalité de ces états de conscience modifiés (Leary, 1998:99). Terrence Mc Kenna, également, soulignera sa foi dans le potentiel heuristique des plantes psychédéliques encourageant un retour à l'archaïque, seule voie de salut pour l'environnement. Il soutient que les champignons hallucinogènes figurent comme un mode de communication, entre la nature et l'homme, qui éclairerait ce dernier sur son rôle par rapport à la maintenance de l'homéostasie universelle. Cette interprétation des champignons comme ayant une fonction de médiation leur octroyant un langage reste partagée par la tradition chamanique des Mazatèques. Selon Munn (1997), une des propriétés du mycélium contenant de la psyloscibine serait, pour les Mazatèques, de conférer la parole aux chamanes qui en consomment. Il semblerait, de plus, y avoir une rétroaction dans l'œuvre éloquente de McKenna de ces pratiques qui se manifestent, notamment, et trouvent leur pro-tensions dans les habiletés langagières, hautement développées, de ce fervent porte parole de la culture psychédélique. Seulement, il ne s'agit pas d'un prêtre, quoiqu'il promeuve la consommation de certaines substances psychoactives pour accroître la connaissance de l'interpénétration de l'être et de son univers.

En effet, la culture psychédélique reste antinomianiste comme le souligne Smith (2000:39). Ce terme dérivé du Grec signifie qui n'a pas de lois, ce qui, comme dans le contexte du chamanisme, en rendrait sa traduction délicate. Il semblerait néanmoins que certains principes fondamentaux

s'appliquent au deux, l'emploi rituel de la musique et des états de conscience modifiés et une communication, par certains élus, avec des sphères dont la numinosité dépasserait l'entendement commun.

Pour Smith (2000), alors professeur au M.I.T, l'expérience mystique ne se comparerait pas à l'expérience psychédélique mais y équivaldrait. Ce parallèle restera difficile à digérer pour des auteurs tels que Zaehner (1972), qui, né en 1913 et éduqué dans la religion catholique, semblerait issu d'un monde vécu plutôt propice à condamner l'usage de psychédéliques, ce qu'il fait stipulant qu'il existe une variété immense d'expériences mystiques et psychédéliques. S'il n'apparaît pas se tromper sur ce sujet, il reste toutefois important de noter l'importance phénoménologique qui émane des témoignages relatant une amalgamation des deux expériences. Aussi, la critique que feront les auteurs psychédéliques par rapport aux dogmes de l'institution religieuse et de sa descendance, incarnée dans un matérialisme axé sur la production, se verra réfutée, âprement, par cet ancien diplomate devenu professeur de Religion à Oxford (Zaehner, 1972:85). Ce qui reste important à noter semble que ce livre reste une transcription d'émissions radio diffusées sur les ondes de la BBC. Si l'on s'en tient aux principes de Benjamin concernant les médias de masse, il reste clair que ce discours sert à renforcer des mondes vécus qui, par peur et par ignorance, continueront de rejeter la numinosité potentielle des psychédéliques.

Conclusion

Quoique le chamanisme a longtemps suscité l'intérêt des anthropologues, il semblerait qu'il demeure un thème qui engendre toujours des dissensions, se reflétant par une abondance d'œuvres publiées. Ces personnes qui communiquent avec les esprits à travers des modes de conscience transcendant l'état de veille, ne cessent de faire couler notre encre qui n'empoisonne pas que la terre, mais par moments aussi les esprits qui en subissent la phénoménologique réflexivité.

En effet, la linéarité qui, depuis Durkheim, Weber et Marx semblait dicter une direction rationnelle,

allant de l'animisme des communautés simples au scientisme des sociétés avancées, en passant par un monothéisme anthropocentrique, paraît rongé par une incertitude. Cela se reflète, depuis le milieu des années quatre vingt dix, par le constat de la réflexivité propre à la seconde modernité que Beck (1992) et Giddens (1993) soulignent, et qui, parce s'émancipant de toute linéarité selon Lash (2003), qui fonde ses arguments sur ces deux auteurs; pose les prémices pour une méthodologie repensée. Cette tendance inviterait à observer les rouages réflexifs et à s'écarter de la tentation de généralisation et de recherche de causalité, jadis tant prisée.

Aussi, la recherche en anthropologie culturelle, pour en témoigner, doit en offrir un écho. Si nous demeurons toujours sous le joug des inspirations environnantes, il reste néanmoins indispensable d'en puiser la conscience, de son existence et de l'intersubjective ubiquité qui nous tisse par osmose. Cela provient non seulement des mondes vécus présents, de ce qui nous reste légué, par rétention, mais également de nos efforts, en tant qu'acteurs, pour apporter des modifications à la structure dont le langage reste un instrument essentiel. L'atemporelle agencéité de l'art, de sa médiation communicationnelle, et la conscience d'un besoin de connaissance réellement philosophique semble recouvert du vernis désuet d'un matérialisme de marché, d'un agnosticisme positiviste qui perpétuerait la suffocation de numinosité. Ce retour, sur des écrits légués, sur l'art et sur des mots prononcés, permet de déceler les contours du chamanisme et d'inviter à une réflexion sur la frontière entre l'art et la science que cette étude tente de susciter. Cette investigation permet, potentiellement, de tracer un bilan des écrits importants, à ce sujet, et de situer le débat sémantique interminable qui entoure ces termes en l'axant dans des pratiques concrètes.

Pour que la traduction des savoirs chamaniques puisse refléter l'impact phénoménologique, non seulement qui alimente mais qui sévit de la réflexivité des savoirs, il semble important, comme le souligne Wreford (2008), de développer un langage. Si, en Français, le mot pouvoir est à la fois un verbe et un nom, en Anglais il existe des auxiliaires modaux qui esquissent un spectre plus large de

potentialité. Dans le contexte des médecines traditionnelles, ces degrés de probabilité peuvent se manifester dans leur forme conditionnelle. Les incertitudes, qui ponctuent certains aspects du système divinatoire, demeurent parmi les défis majeurs pour leur validation par les formes conventionnelles de savoir. Aussi, cette thèse avance que l'approche consistant à rescinder les perspectives dichotomiques mettant l'accent sur la structure, d'un côté, et l'agencéité de l'autre, nécessite l'implication du chercheur. En effet, le savoir que j'ai accumulé, par le biais de l'institution académique et des interactions sociales et environnementales, permettrait d'élaborer une nouvelle définition du chamanisme, via sa résurgence contemporaine au sein de la culture psychédélique. Néanmoins, il semblerait que le degré d'autonomie personnel varie selon les acteurs, l'expérience vécue permettant des variations immenses au niveau de la capacité à s'extraire des cadres de pensées acquis à travers la structure. Si cette structure, tout comme les concepts qui subissent sa sujétion, peut se trouver modifiée cela ne semblerait possible que grâce aux efforts entrepris par des agents, capables de surmonter leur enchainement au construit légué. Un des rôles des chamanes reste leur fonction de garant de la tradition qui, à travers les rituels, devient parfois, paradoxalement, son contraire (Lewis, 1989). En effet, tout comme les artistes et les molécules, les chamanes, comme les anthropologues, peuvent engendrer des métamorphoses perceptives à l'égard de la réalité, ne serait-ce qu'au niveau conceptuel.

Bibliographie

- Arendt, H. (1983). Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, coll. Pocket Agora: Paris
- Baldini, C. (2010). Dyonisus Returns. [In G, St John(Sous la direction):The local Scenes and Global Culture of Psytrance] London: Routledge
- Beck, U. (1992). Risk Society. London: Sage.
- Bellow, S. (1976). Nobel Lecture. Discours. Page consultée en ligne le 14 juin 2011 sur le site http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1976/bellow-lecture.html
- Beinart, W. and Bundy, C.(1987). Hidden Struggles in Rural South Africa. University of California press: Berkeley
- Benoist, J and Deslclaux, A. (1996). Anthropologie et Sida. Paris :Karthala
- Bey, H.(1991). TAZ:The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism. Brooklyn, NY:Autonome media
- Born, G.(2010). The Social and the Aesthetic: For a Post-Bourdieuian Theory of Cultural Production. Cultural Sociology 4: 171-208
- Bourdieu, P. (1996). The Rules of Art. Cambridge: Polity.
- Bourguignon, E.(1973). Religion, altered states of consciousness, and social change. Ohio State university press.
- Bradley, L. (2000). Bass Culture: When reggae was king. Viking publications

Brooke, R. (1991). *Carl Jung and Phenomenology*. Routledge:London

Brooks, P.(2008). *Remediation of Moving Bodies: Aesthetic Perceptions of a Live, Digitised and Animated Dance Performance*. *Cultura, Lenguaje y representation* Volume 4, pp. 85-101

Butler, B.(2003). *The Tree the Tower and the Shaman: The material culture of resistance of the N0 M11 link road protest of Wanstead and Leytonstone, London* in G. Harvey (Sous la direction de),*Shamanism a Reader*. Routledge:London

Calhoun, G. Lipuma, E et Postone, M. (1993). *Bourdieu: Critical perspectives*. University of Chicago press.

Chavanduka, G. and M. Last. (1986). 'African medical professions today' in M. Last and G. Chavanduka (Sous la direction de), *The Professionalization of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press.

Comaroff, J et Comaroff, J.(1993). *Modernity and its Malcontents*. Chigago:The University of Chicago Press

Clough, P. (1992). *The Ends of Ethnography*. London:Sage publications

Cook,A-B. (1902). *The gong at Donona*. *Journal of Hellenic studies*. 22

Cumes, D. (2004). *Africa in My Bones: a surgeon's odyssey into the spirit world of African healing*. Claremont (Cape Town): New Africa Books.

D'Andea, A. (2007). *Global Nomads*. Routledge:New york

[Davis,S.\(2009\). *The African National Congress, its Radio, its Allies and Exile* in *Journal of South African Studies*, 35,2: 349 – 373](#)

De Ledesma, P. (2010). *Psychedelic Trance Music making in the UK* [In G, St John(Sous la direction de):*The Local Scenes and Global Culture of Psytrance*] London: Routledge

Dempsey, T. (2003). *Delphic Oracle: Its Early History, Influence & Fall 1918*. Kessinger Publishing

Descartes, R. (1978). *Discours sur la méthode*. Gallimard: Paris

Dozon, J-P. (2007). *Le temps des retours dans M, Wiewiorka, J. Ohana. et A, Debarle: Les sciences humaines en mutation*. Sciences Humaines

Durr, R. (1970). *Poetic Vision and the Psychedelic Experience*. Syracuse University Press

Du Toit, B. (1980). 'Religion, ritual and healing among urban black South Africans', *Urban Anthropology* 9,1: 21–49.

- Easlea, B.(1980).Witch Hunting, Magic and the New Philosophy. The Harvester Press:Sussex
- Ellis, S. (1994).Mbokodo:Security in ANC Camps 1961-1990 in African Affairs 93, 279-298
- Eliade, M.(1961).The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (trans. Willard R. Trask), Harper Torchbooks: New York
- Eliade, M.(1964). Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, traduit par: W.R. Trask. London: Routledge and Kegan Paul,
- Eliade, M. (1936). Yoga: Essai sur l'origine de la mystique Indienne. Payot
- Eisler, R. (1988). The Chalice and the Blade: Our History, Our Future. HarperOne
- Eversole, F. (2009). Art and Spiritual Transformation: The Seven Stages of Death and Rebirth. Rochester:Inner Traditions
- Evans, H. (1992). Out of Sight, Out of Mind: An Analysis of Rave culture. Wimbledon School of Art: London
- Fabian, J. (1983). Time and the Other: how anthropology makes its object. New York NY: Columbia University Press
- Fassin, D. (2007). When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa, Berkeley: University of California Press
- Flint, C. (2008). `Healing traditions, African Medicine, Cultural Exchange, and Competition in South Africa, 1820-1948. South Africa:University of KwaZulu Natal Press
- Fuller, C. (2000) Stairways to Heaven. Westview Press;Oxford
- Geertz, C. (2007). La religion: un sujet d'avenir dans M, Wieviorka, J. Ohana. et A, Debarle: Les sciences humaines en mutation. Sciences Humaines
- Galiana, J. M. (1998). Satanisme et sorcellerie dans le rock. Graphics Sorell:Valencia
- Garlano, A. (2003). Vernacular Visionaries International Outsider Art. Yale University Press
- Gescheire, P. (1997). The Modernity of Witchcraft. London:University Press of Virginia:137-140

- Gevisser, M. (2007). *The Dream Deferred: Thabo Mbeki*. Jonathan Ball Publishers
- Giddens, A. (1993). *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity.
- Green, E. C., B. Zokwe and J. D. Dupree. (2000). 'The experience of an AIDS prevention program focused on South African traditional healers', *Social Science and Medicine* 40 (4): 503–15.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger, Cambridge Massachusetts: The MIT Press
- Hamayon, R. (1995). 'Pour en finir avec la "trance" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*. 26. 155-190.
- Hamayon, R. (2001). *Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology* [In R, Hamayon & H-P Francfort (Sous la direction): *The concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akademiai Kiado
- Hampartzoumian, S. (2004). *Effervescence Techno ou la communauté transcendente*. L'hamattan
- Harris, J. (2005). *Abstraction and Empathy: Psychedelic Distortion and the Meanings of the 1960s* [In C.Grunenberg & J.Harris: *Summer of Love, Psychedelic Art, Social Crisis and Counterculture in the 1960's*. Liverpool University Press
- Hebdidge, D. (1983). *Subculture The Meaning of Style*. London: Methuen & Co
- Hicks, M. (1999). *Sixties Rock: Garage, Psychedelic, and Other Satisfactions*. University of Illinois
- Hoffman, A., Schutes, R. (1992). *The Plants of the Gods*. Mc Graw Hill:New York
- Hopkins, T. (2004). Humphrey Osmond. *British Medical Journal*. Volume 328(7441) Document consulté en ligne le 14 juin 2011 sur le site www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC381240/
- Houtard, F. (1980). *Religion et Modes de production précapitalistes*. Édition des universités de Bruxelles.
- Hirson, B. (1988). *Resistance and Socialism in South Africa* in *Encyclopedia of Trotskyism On-Line: Revolutionary History: Volume 4, No. 4*
- Hirst, M. (1997). 'A river of metaphors: interpreting the Xhosa diviner's myth' in P. McAllister (ed.), *Culture and the Commonplace: anthropological essays in honour of David Hammond-Tooke*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- James, V. And Gabe, J.(1996). *Health and the Sociology of Emotions*. Cambridge:Blackwell Publishers
- Janzen, J. M. (1992). *Ngoma Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley CA: University of California Press.
- Jung, C. (2006). *The Undiscovered Self: The Problem of the Individual in Modern Society*. New American Library
- Junod, H. A. (1962). [1912] *The Life of a South African Tribe*. Hyde Park NY: University Books.
- Kresse, K. (2007). *Philosophising in Mombasa: knowledge, Islam and intellectual practice on the Swahili coast*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Jutte, R. (2007). *A Medical Miracle Revisited: The Enlightenment Debate on a Miraculous Golden*

- Tooth. In *Medicine and Religion in Enlightenment Europe*. Grell, O, P & Cunningham, A (eds). Asgate publishing:cornwall
- Kattenbelt, C. (2008). *Intermediality in Theatre and Performance: Definitions, Perceptions and Medial Relationships*. *Lenguaje y representation* Volume 4, p 19-31
- Kaplan, R. (2004). *Humphrey Osmond*. *Australasian Psychiatry* Volume 12 p 213–315
- Kelly, N. Rees, B. & Shute, P. (2003). *Medicine through time*. Heinemann
- Kinsley, D. (1996). *Health, healing and religion, A cross cultural perspective*. Prentice Hall New Jersey
- Larecht, J-C. (1991). *Théologie de la maladie*. Les éditions du Cerf:Paris
- Lash, S. (2003). *Reflexivity as non linearity*. *Theory, Culture and Society*, 20-2,p49-57
- Last, M. (1986). ‘The Professionalization of African Medicine: Ambiguities and Definitions’ in M. Last and G. Chavanduka (eds), *The Professionalization of African Medicine*. Manchester: University of Manchester Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social- An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press
- Latimer, D. & Goldberg, J. (1981). *Flowers in the Blood: The Story of Opium*. New York: Franklin Watts.
- Lattin, D. (2011). *The Harvard Psychedelic Club*. HarperCollins
- Leary, T. (1999). *Tune in, turn on , drop out*. Ronin: Berkeley
- Leary, T. (1998). *The politics of Extacy*. Ronin: Berkeley
- Lewis, I-M. (1989). *Ecstatic Religion*. Routedledge: London
- Lewis, P. (2002). *Integrative Holistic Health, Healing and transformation*. Springfield:Charles C Thomas
- Lewis-Williams et Clottes, J.(1996). *Chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*. Paris: Seuil
- Lyndon, M. (2003). *Flashbacks: Eyewitness accounts of the rock revolution, 1964-1974*. Routedledge: New York, London
- MacLean, U. (1982). ‘The WHO programmes for the integration of traditional medicine’ in C. Fyfe and U. Maclean (eds), *African Medicine in the Modern World*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Macmillan, H. (2009). *The African National Congress of South Africa in Zambia: The Culture of Exile and the Changing Relationship with Home, 1964–1990* [in Journal of Southern African Studies 35,2 P](#)

Maharaj, M. (2008). The ANC and South Africa's Negotiated Transition to Democracy and Peace. Berghof Transitions, Series No. 2. Berghof Research Center for Constructive Conflict Management

Mandela, N. (1994). The Long Walk to Freedom. Back Bay Books

Marie, A.(2007). Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains. Sociologie et société. Volume 39, numéro 2 p. 173-198

Masters, R. E.L et Houston, J. (1968). Psychedelic Art. Balance House

Merleau-Ponty, M. (1945). Phénoménologie de la perception. Gallimard: Paris

Merleau-Ponty, M. (1964). L'œil et l'esprit. Éditions Gallimard.

Munn, H. (1997). Les Champignons du langage dans Hallucinogènes et Chamanisme, Harner, M(Eds). Oxford University Press

Neff, H, R.(1971). Psychic Phenomena and Religion, ESP,Prayer,Healing,Survival. The Westminster Press:Philadelphia

Ngubane, H. (1977). Body and Mind in Zulu Medicine: an ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought and practice. London: Academic Press

Owen, T. et Dickinson, D. (1999). High Art: a History of the Psychedelic Poster. Sanctuary Publishing

O'Brian, G. (2005). Psychedelia and its Legacies [In C.Grunenberg & J.Harris: Summer of Love, Psychedelic Art, Social Crisis and Counterculture in the 1960's. Liverpool University Press

Palmer, R. (1980). The Liminality of Hermes and the Meaning of Hermeneutics.Proceedings of the Heraclitean Society: A Quarterly Report on Philosophy and Criticism of the Arts and Sciences [published by the Western Michigan University Department of Philosophy], vol. 5 p 4-11

Palmier, J. (2006). Walter Benjamin : le chiffonnier, l'ange et le petit bossu : esthétique et politique chez Walter Benjamin. Paris:Klincksieck

Park, W. (1965). General and Ethnology: Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Mircea Eliade. American Anthropologist. Volume 67, numero5,1305–1306

Poirier, M. (2005). Hyper-Optical and Kinetic Stimulation, 'Happenings' and Film in France [In C.Grunenberg & J.Harris: Summer of Love, Psychedelic Art, Social Crisis and Counterculture in the 1960's. Liverpool University Press

Pool, R. (1994). 'On the Creation and Dissolution of Ethnomedical Systems in the Medical Ethnography of Africa', Africa 64 (1): 1–20.

Rassool, J. (1988). Notes on the history of Non-European Unity Movement in South Africa, and the rôle of Hosea Jaffe. Revolutionary History Vol.4 No.4

- Rodlach, A. (2006). *Witches, Westerners and HIV*. Walnut Creek: Westcoast Press
- Redmond, L. (1997). *When the women Played the Drums*, Three rivers press: New York
- Rhine, L. (1961). *Hidden Channels of the mind*. William Sloane Associates, inc
- Sapire, H. (2009). Liberation Movements, Exile, and International Solidarity: An Introduction in *Journal of Southern African Studies*, 35: 2, 271 — 286
- Saunders, C. (1988). *The Making of the South African Past, Major Historians on Race and Class*. David Philip Publishers: Cape Town
- Schimmel, P. (2005). *Ecstasy: In and About Altered States*. Museum of Contemporary Art
- Schutz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie*, Vienna: Springer Traduction Anglaise : *The Phenomenology of the Social World*, trans. G. Walsh and F. Lehnert, Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- Schutz, A. (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1970). *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, ed. H. Wagner, Chicago: University of Chicago Press.
- Schutz, A. & Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life-World*, trans. R.M. Zaner and T. Engelhardt, Evanston: Northwestern University Press, and London: Heinemann;
- Schultes, E & Hoffman, A. (1992). *The Plants of the Gods*. Healing Arts Press: Luzerne
- Smith, H. (2000). *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*. Tarcher/Putnam
- South African Government .(2004). *Traditional Health Practitioners Act, 2004 (No. 35 of 2004)*. Pretoria: Government Printers. Proclaimed 11 February
- Shain, Y. (2005 [1989]) *The Frontier of Loyalty: Political Exile in the Age of the Nation State*. Michigan University Press
- [Skinner, R. \(2009\). The Moral Foundations of British Anti-Apartheid Activism, 1946–1960](#) in *Journal of South African Studies*, 35, 2; 399 – 416
- Simons, J et Simons, R. (1968). *Class and Color in South Africa 1850-1950*. Harmondsworth : Penguin, 1969
- St John, G. (2010). *Psytrance an Introduction*. [In G, St John (Sous la direction de): *The local Scenes and Global Culture of Psytrance*] Routledge: London
- St John, G. (2010). *Liminal Culture and Global Mouvement* [In G, St John (Sous la direction de): *The*

Local Scenes and Global Culture of Psytrance] Routledge: London

Sullivan, S.(2005). On dance and difference: bodies, movement and experience in Khoesān trance-dancing – perceptions of ‘a raver’, [In Haviland, W.A., Gordon R., and Vivanco, L. (Sous La Direction de) Talking About People: Readings in Cultural Anthropology, 4th Edition] Harcourt.

Sundkler, B. G. M. (1948). Bantu Prophets in South Africa. London: Lutterworth Press.

Suttner, R. (2003). Culture(s) of the African National Congress of South Africa: Imprint of Exile Experiences, *Journal of Contemporary African Studies*. 21: 2, 303 — 320

Szasz, T. (1983). Ceremonial Chemistry: The Ritual Persecution of Drugs, Addicts, and Pushers. Learning Pubns

Taylor, T.(1997). Eleusinian and Bacchic Mysteries. Lighting Source Publishers

Thörn, H.(2009). The Meanings of Solidarity:Narratives of Anti-Apartheid Activism, *Journal of Contemporary African Studies*. 35,2; 417 – 436

Thornton, R .(2002). ‘The Transmission of Knowledge in South African healing.’ *Africa* 79(1)

Turner, V. (1968). The Drums of Affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia. Oxford: Clarendon Press for the International African Institute.

Van Binsbergen, W.(2003). The translation of Southern African sangoma divination towards a global format, and the validity of the knowledge it produces. Papier lu au symposium ‘World views, Science and Us’, Brussels, Centre Leo Apostel, Free University Bruxelles, Belgique le 10 Juin 2003

Van der Walt, L. (2004). Bakunin's heirs in South Africa: race and revolutionary syndicalism from the IWW to the International Socialist League, 1910-21. *Politikon* 31: 1, 67 — 89

Van Dijk, R., R. Rei and M. Spierenburg. (2000). The Quest for Fruition through Ngoma: political aspects of healing in southern Africa. Oxford: James Currey.

Van Pool, C. (2009). The signs of the sacred: Identifying shamans using archaeological evidence. *Journal of Anthropological Archaeology*, Volume 28, Numero 2

Wasson, R, Ruck,C, Hoffman, A.(1978). The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries. Harcourt, Brace, Jovanovich

Watson, A.(2001). Acoustics and Ritual in the British Neolithic [In The Archeology of Shamanism, N, Price (Sous La Direction de)] London and New York: Routledge

Weber, M.(2004). L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Gallimard, 2004

Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Traduit par E.A. Shils and H. Finch. The Free Press: Glencoe

Wieviorka, M. Ohana, J. Debarle, A. (2007). *Les sciences humaines en mutation*. Sciences Humaines

World Health Organization. (2001). *Legal Status of Traditional Medicine and Complementary Alternative Medicine*. WHO

Wreford, J. (2008). *Working with Spirit, Experiencing Izangoma Healing in Contemporary South Africa*. Bergan Books.

Youde, R. (2007). *Aids, South Africa and the Politics of Knowledge*. Burlington: Ashgate

Zaehner, R. C. (1972). *Drugs, Mysticism and the Making of Beliefs*. Collins; St James Place: London

Sites internet consultés

http://www.erowid.org/chemicals/2cb/2cb_article1.shtml

http://mashpedia.com/Willard_Park

Documentaires

Pilger, J. (2007). *Apartheid did not Die*