

Le sorcier, le fou et la grâce : les archétypes sont-ils des esprits désacralisés ?

Réflexion à partir du chamanisme amazonien.

Dr. Jacques Mabit

in « Dangers et nécessité de l'individuation », Colloque de Bruxelles, Juin 2014¹.

Résumé

Dans un processus d'individuation raté, l'ombre de l'Indien peut le transformer en sorcier tandis que celle de l'occidental peut dériver en folie : crises dissociatives, psychotiques ou délirantes. Dans sa réserve, voir son refus à propos du *summum bonum*, Jung n'aurait-il pas « aplati et aseptisé » les esprits du monde-autre décrits par les Indiens pour en faire des archétypes, principes psychiques, énergies neutres, forces laïcisées, les dépouillant ainsi de leur « substance d'être » ? Autrement dit, si les réalités du monde-autre sont objectives et vivantes, et de ce fait potentiellement salvatrices, ne serait-ce pas leur réduction à un principe subjectif, individuel ou collectif, qui, dans l'initiation, serait source de toxicité de l'âme en la privant de la grâce ?

Le chamanisme de l'Amazonie péruvienne, dont nous sommes témoin et acteur, offre à l'impétrant de vivre des « petites morts » successives afin d'appivoiser la « grande Mort ». Ces plongées dans le « monde-autre » s'assoient pour les Indiens sur deux ancrages salvateurs que sont le retour permanent au corps et les référents de leur cosmovision sacralisée. Cette double carence dans la société occidentale post-moderne désacralisée rend l'aventure initiatique doublement dangereuse. Elle peut en induire d'une part une mentalisation des processus initiatiques et d'autre part un système de valeur auto-référentiel tendant vers la régression dans l'indifférencié. Le sujet toxicomane l'illustre particulièrement en se proposant une auto-initiation sauvage avec des substances d'origine sacrée dans les peuples premiers mais profanées en Occident.

¹ Danger et nécessité de l'individuation, IXe Colloque de Bruxelles, Esperluète Ed. en co-édition avec L'Arbre Soleil, 2016. Belgique.

Introduction

Pourquoi invite-t-on quelqu'un à parler de chamanisme amazonien dans un colloque junguien ? Est-ce que le chamanisme (amazonien) peut prétendre répondre aux questionnements de l'homme occidental contemporain ? Pour être plus ancien que l'école junguienne, le chamanisme a-t-il davantage de connaissance à proposer sur l'être humain ? La notion d'individuation fait-elle sens dans les groupes ethniques amazoniens ?

Et tout d'abord, est-il possible d'établir un dialogue enrichissant entre ces deux modes d'approche de la nature humaine ? Non, le dialogue n'est pas possible *stricto sensu*, tout simplement parce que, sans vouloir offenser personne, si Jung et ses disciples sont bavards ou prolixes, la tradition chamanique ne possède pas d'écrits et le chaman est un homme silencieux qui partage et enseigne essentiellement au travers de l'expérience et non au moyen du discours.

Je me trouve donc dans la position privilégiée et inconfortable de parler à la place du chaman muet, sans être non plus aucunement spécialiste junguien. J'invoque donc votre indulgence et celle de la tradition amazonienne, pour les erreurs de traduction et l'approximation du langage, tant dans un sens que dans l'autre. Pour bien faire, une intervention verbale devrait s'accompagner du vécu initiatique en contexte chamanique pour que le langage chamanique trouve sa pleine expression. Et, peut-être, le véritable junguien, comme Jung lui-même le recommandait, est-il celui qui cesse de l'être en allant jusqu'au bout du processus d'individuation et en se différenciant alors du Maître où Jung "disparaît" en quelque sorte.

Si je me sens autorisé à prendre la parole sur ce sujet, je le dois à un vécu fondateur au tout début de ma pratique avec les guérisseurs amazoniens. Lors d'une session d'ayahuasca, medium végétal visionnaire central en Amazonie, je me suis retrouvé, dans une vision, debout en présence d'êtres anthropomorphes, assis et installés face à moi en demi-cercle comme un jury d'examen et se présentant comme les « gardiens de la forêt ». Je ne le vivais pas comme une vision distanciée, mais comme un vécu réel, en trois dimensions, une scène au milieu de laquelle je me trouvais physiquement. Ils me demandèrent pourquoi je prenais l'ayahuasca et je leur répondis que je souhaitais apprendre cette médecine. Après quelques conciliabules entre eux, le personnage central, me dit : « Tu es autorisé à pénétrer sur ce territoire » et ajouta ensuite « Ton chemin passe par cela » et, à ma totale surprise, il me désigna une scène où je me suis vu moi-même traitant des toxicomanes. Ce que je fais jusqu'à maintenant après avoir résisté pendant 3 ans à cet envoi pour une mission que je considérais peu attractive et particulièrement difficile et éloignée de mes objectifs initiaux.

Cette incursion risquée dans le chamanisme de la Haute-Amazone implique l'expérimentation d'états de modification induite de la conscience où le « moi » est décentré de sa position habituelle et surgissent d'autres dimensions du réel, tant par rapport au monde intérieur que vis-à-vis du monde invisible de la Nature, accompagnée de phénomènes paranormaux et d'expériences extra-sensorielles où le corps se trouve très impliqué. Face à l'apparition de cette nouvelle cartographie, de l'abondance de vécus surprenants et d'informations de tous ordres, le mutisme du chamane m'a contraint à chercher des repères personnels permettant de remettre de l'ordre et intégrer ces multiples données pour échapper à un éventuel chaos intérieur dangereux. Mes deux piliers de soutènement ont été constitués des propositions de

la psychologie des profondeurs de CG Jung et de mon bagage chrétien, même si ces deux champs psychiques et religieux étaient et sont encore en friche.

Laissez-moi tout d'abord vous décrire brièvement, au risque d'être un peu caricatural ou simpliste, la vision qui est la mienne aujourd'hui sur le chamanisme et son contexte. Je me référerai essentiellement aux pratiques chamaniques de la Haute-Amazonie péruvienne où j'exerce depuis 28 ans, sans prétendre embrasser toute la pratique chamanique de l'ensemble de l'Amazonie et encore moins la diversité des pratiques chamaniques à travers le monde. Je me permets de lancer quelques pistes qui démontrent à l'envi qu'un sujet aussi vaste fait appel à une « pensée de la complexité »² et ne peut se circonscrire à une brève synthèse qui, à cet endroit de mon cheminement, serait de grande prétention.

Objectifs de l'initiation et individuation en contexte chamanique ou tribal

Est-il pertinent de parler d'individuation en contexte tribal et chamanique ?

L'individuation en contexte tribal ou chamanique ne peut se déprendre de la finalité portée par les individus qui composent le groupe et vise l'intégrité et la survie de ce dernier. La dynamique humaine ne vise point une réalisation personnelle, individuelle, mais la gestion d'un destin collectif dont chaque membre est à fois le porteur et le destinataire du fait de son appartenance au groupe.

L'initiation portera traditionnellement l'impétrant à se situer et se définir dans son cadre communautaire. Les rites de passage, en particulier ceux de l'enfance à la vie adulte, orientent et définissent une appartenance claire à la communauté des hommes ou celle des femmes, de la vie non féconde à la possibilité de transmettre la filiation et enrichir la communauté de nouveaux membres. L'individu y découvrira son activité vocationnelle principale qui constituera son apport quotidien et spécifique au maintien et développement de la collectivité: artisan, chasseur, guerrier, cacique (leader), chamane...

Cette dimension collective d'une certaine façon s'oppose à l'individuation personnelle qui pourrait conduire le sujet à se différencier par trop de l'ensemble de son groupe. En effet, dans la perspective d'une sage réciprocité au sein de la communauté, aucun individu n'est appelé à se distinguer excessivement et de par ce fait obtenir un certain ascendant sur le reste des participants. Cette forme de séparation, de différenciation, peut être vécue par les autres membres comme une forme de désidentification envers la communauté et un rejet du principe de réciprocité qui pourrait entraîner son déséquilibre. Acquérir un statut ou pouvoir particulier revient à susciter le phénomène de l'envie, particulièrement dangereux pour la cohésion du groupe social. L'envie en réveillant la projection de l'agressivité, suscite la discorde qui divise la communauté et donc menace son intégrité en la fragilisant. La violence qui trouve son mode d'évacuation dans la projection vers l'extérieur se retournerait contre le groupe lui-même au risque de le détruire en initiant le cycle destructeur de la vengeance (vendetta).

² Edgar Morin. Introduction à la pensée complexe. Edition du Seuil - 1990

En conséquences, les fonctions spécifiques du chaman, être particulier et potentiellement dangereux, doivent être régulées strictement par la communauté. Il sera tenu de rendre compte de ce qu'il fait et en cas de faute ou abus de pouvoir sera sanctionné voire purement et simplement éliminé. Divers mécanismes de contrôle sont ainsi mis en place selon les groupes ethniques pour prévenir les écarts d'un expert autant admiré que craint. Par exemple, il doit gagner sa vie par lui-même comme tous les autres membres de la tribu et ne peut se consacrer à temps plein à son activité chamanique ; il doit demander la permission du cacique avant toute intervention chamanique ; il doit s'assujettir à des règles alimentaires et sexuelles éprouvantes, etc. Toute infortune peut lui être attribuée puisque son rôle consiste à assurer l'harmonie et la protection du groupe. D'autant que le chamane est censé gérer les relations de la communauté avec le monde invisible dont il est considéré un expert.

Les explorations du chamane dans le monde invisible, au cours de son existence, visent donc moins un processus d'individuation personnelle qu'à l'acquisition de davantage de pouvoirs, armes et alliés lui permettant d'être le plus efficace possible pour le bien de la société tribale à laquelle il appartient.

Aujourd'hui même dans les communautés indiennes amazoniennes, les chamanes ont du mal à trouver des élèves ou disciples, les jeunes indiens répugnant à cette fonction au motif que ce travail est dangereux, qu'il réclame un apprentissage long et très exigeant, promet une vie émaillée de diètes et abstinences difficiles, sans rentabilité économiquement, soumis aux attaques des autres chamanes et de mauvais esprits, exposé à la suspicion permanente de la communauté d'être un sorcier et la cause de tout problème surgissant en son sein. Les sirènes de la modernité n'ont fait qu'aggraver cette situation, les jeunes rêvant davantage des lumières des villes que du sacerdoce et des ascèses du chamane.

Horizon culturel tribal

Le chamanisme appartient au contexte tribal (clan, famille élargie) où le référent majeur est constitué par la communauté elle-même. C'est dire que l'individu demeure soumis dans ses besoins et devoirs à ceux prioritaires du groupe social où il s'inscrit. Si, pour la survie ou le bien-être communautaire, il est nécessaire de sacrifier l'individu, cela est admis par la communauté³ et même généralement par l'individu sacrifié pour qui se livrer pour le bien commun constitue un devoir et devient éventuellement même un honneur.

Dans ce contexte, tout ce qui se situe hors de la communauté est potentiellement porteur de danger pour l'intégrité de celle-ci, que ce soit dans le monde visible comme dans l'invisible. L'unité groupale est donc appelée à développer un système d'alliance et de prévention envers le monde extérieur, que ce soit envers les entités du monde invisible comme avec d'autres groupes tribaux voisins.

³ Dans le contexte du monde juif construit sur un mode tribal, ce mode pensée constituera l'argument du grand prêtre juif Caïphe pour demander la condamnation de Jésus: "Il vaut mieux qu'un seul homme meurt pour le peuple, et que la nation ne périsse pas" (Jn 11, 45-47).

La structure tribale est soutenue par le mythe fondateur de la Justice⁴. L'intégrité et l'harmonie se maintiennent au moyen de mécanismes permanents de rétablissement de l'équilibre lors des échanges avec le monde extérieur. Tout déséquilibre peut se manifester sous les mille formes de l'infortune individuelle ou collective : maladies, accidents, famine, manque de gibier... On rétribuera ainsi l'esprit des cochons sauvages ou des chevreuils avant de partir à la chasse, de manière à compenser rituellement ce qui sera soustrait à la communauté animale en question. Une opération d'enlèvement des jeunes filles d'une tribu par une autre demande une opération similaire et réciproque dans le sens inverse pour rétablir l'équilibre et la justesse des choses. Offrir un cadeau de grande valeur à un indien dont il n'est pas en mesure de se dédouaner par une rétribution en retour de même valeur, constitue un acte d'humiliation, voire une déclaration de guerre. La réciprocité des échanges constitue donc un socle pour le fonctionnement de ces sociétés et le maintien de l'harmonie.

De même pour le chamane d'une tribu, ses actions visant à maîtriser les attaques du chaman de la tribu adverse, constituent une défense légitime aux yeux de sa communauté. Sa pratique offensive dans le monde invisible se trouve précisément justifiée, elle répond à la nécessité de justice-réciprocité qui fonde toute relation à « l'autre ». Les guerres chamaniques font donc rage au même titre que les conflits intertribaux. Il s'agit par conséquent d'un chamanisme essentiellement guerrier où l'objectif essentiel est d'obtenir le plus grand nombre d'armes possibles pour devenir plus puissant que l'adversaire et se prémunir de ses agressions. La réciprocité peut donc prendre le nom de vengeance et la violence en mesure son efficacité dans une dynamique cyclique, sans début ni fin.

Dans un tel système, la projection de l'ombre individuelle ou collective vers « l'autre », pour autant qu'il appartienne à une autre unité tribale, une autre famille, est parfaitement légitime. Le Mal vient du dehors de la communauté et c'est vers l'extérieur que se tournera spontanément l'indien pour trouver la cause de ses maux et intervenir pour les résoudre. Dans cette disposition d'esprit, l'individu se trouve donc peu porté à se tourner vers lui-même et son intériorité pour y découvrir la source de ses souffrances.

Cela induit que, pour le chamane, les pratiques de soins envers ses proches s'accompagnent étroitement d'actes offensifs envers l'étranger ou supposé adversaire. Médecine et sorcellerie se côtoient et souvent se confondent⁵. Le maître-guérisseur peut établir à la fois des alliances avec les bons esprits pour soigner et avec les mauvais esprits pour se défendre.

Dans le contexte contemporain de désintégration du monde tribal, du métissage culturel de la modernité et de la globalisation, la sorcellerie a pris un essor considérable puisque « l'autre » peut devenir tout le monde et que la régulation tribale s'estompe. L'intervention vengeresse

⁴ On peut faire de nouveau le lien avec les tribus juives de l'Ancien Testament et leur culte au Dieu de Justice, voire Dieu Justicier ou Dieu Vengeur.

⁵ A propos des Candoshi, Alexandre Surrallés explique ainsi que "pensant avec leur coeur", "les Candoshi peuvent penser-aimer la stratégie d'une action belliqueuse parce que quand ils programment leurs offensives contre leurs ennemis ils le font en terme de vengeance et "aimer" signifie venger continuellement la personne que l'on aime" (ma traduction), "Destino, muerte y regeneración entre los Candoshi", in Selva Vida : De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración", Coordinadores Stefano Varses, Frédérique Apffel-Marglin, Roger Rumrill, Ed. IWGIA, 2013, p.129.

dans le monde invisible sert souvent de substitut au sujet, privé de la parole libératrice pour exprimer sa souffrance⁶, particulièrement dans les conflits des relations amoureuses.

Horizon culturel occidental

Si l'horizon culturel du monde tribal se fonde sur le mythe de la Justice, celui du monde occidental se bâtit sur le mythe de l'Amour. L'agneau succède au bélier dont il descend et hérite. Hors l'Amour institue une société universelle⁷ où tout « autre » devient mon frère. La Justice est transcendée par l'Amour. La société tribale, clanique ou familiale, est englobée dans la vaste famille humaine. La violence ne peut plus être légitimement projetée vers l'autre, quel que soit cet autre. Le sujet, privé de cette projection de son ombre vers l'extérieur, est amené alors à la découvrir dans son intériorité. Les sources extérieures de souffrance renvoient le sujet à lui-même et à sa façon de gérer en son sein cette agression externe. Ce retournement conduit l'individu occidental à identifier en son être propre la dimension inconsciente, occulte, qui l'anime secrètement et parfois le manipule à son insu.

Ainsi l'individu en Occident a intégré désormais que son pire ennemi est lui-même ou plus précisément une partie de lui-même dont il est inconscient. Cette dynamique fait émerger la notion d'individu qui deviendra tellement centrale que la reconnaissance de sa dignité prendra le pas sur le devoir envers la préservation de la communauté. Les constitutions politiques des pays occidentaux placent la dignité et l'épanouissement de l'individu comme but ultime de la société. Un pays est capable de mobiliser des ressources considérables pour sauver un seul individu⁸. Cette mutation infuse dans la société universelle occidentale une hiérarchie des valeurs située quasi à l'opposé de celle des peuples tribaux (ou en tous cas en apparence contradiction) où inversement, la vie du groupe prévaut sur celle des individus qui le composent. L'ombre s'est en quelque sorte individualisée, privatisée.

Ce processus, en toute logique, s'accompagnera d'une décroissance progressive des pratiques de sorcellerie chez les peuples occidentalisés. Devenues totalement illégitimes, elles seront combattues par les Eglises chrétiennes, et parfois violemment. Le pardon est promu, en échange, comme signe de renoncement à la vengeance et rupture du cycle de la violence. Il s'impose précisément pour répondre aux fautes inexcusables⁹ et l'exercice de la Justice est renvoyé à la responsabilité divine. C'est seulement en cet endroit que le pardon donné cesse d'être humainement injuste et est transcendé par l'Amour divin qui finalement rétablit la

⁶ Nous avons signalé par ailleurs cet impératif de la libération de et par la parole pour faire face à la dépression collective de notre « Sad Planet » et que diverses études confirment (Pepper y Cunningham, 2004) en démontrant que dans les cultures non-occidentales les thérapies de verbalisation montrent d'excellents résultats. Voir « *Hacia una medicina transcultural: Reflexiones y propuestas a partir de la experiencia en Takiwasi* », con Jesús M. González Mariscal, *Journal of Transpersonal Research*, 2013, Vol. 5 (2), 49-76, p. 62.

⁷ « catholique » au sens étymologique, celui de plénitude spatiale et temporelle, d'universalité cosmique et qui inclut comme « autres » tous les éléments de la création et pas seulement les autres êtres humains.

⁸ Se rappeler, par exemple, la crise iranienne des otages américains en 1979 ou plus récemment et plus éloquemment l'extraordinaire mobilisation d'Israël pour le salut du seul soldat Gilad Shalit en 2006.

⁹ Pour les fautes excusables, l'excuse suffit...

pleine justice. Le jugement de Salomon anticipe déjà dans l'Ancien Testament l'avènement de cette Sagesse qui semble initialement nier la Justice au nom de l'Amour pour ensuite la restaurer pleinement et ainsi révéler la transcendance de l'Amour sur la Justice¹⁰. Cet épisode illustre, en contexte tribal juif, dans les racines mêmes de l'Occident, le transit annoncé du mythe de la Justice vers le mythe de l'Amour, de la société tribale vers la société universelle.

Deux inconscients pour deux horizons culturels

Les horizons culturels différents du monde tribal et du monde occidental révèlent des « ombres » également différentes, ils renvoient par voie de conséquence à un invisible ou inconscient localisé de manière divergente. L'invisible ou inconscient tribal se situe dans la nature, le cosmos, à l'extérieur de l'individu tandis que l'occidental localise la dimension invisible et inconsciente comme un espace intérieur à lui-même.

Le chamanisme amazonien fait grand usage de préparations végétales susceptibles d'aider le sujet à pénétrer dans cet invisible naturel, connaître les êtres qui y habitent et explorer ses mécanismes de fonctionnement. La prise de ces breuvages s'accompagne de règles rigoureuses en particulier sur le plan alimentaire et sexuel. Ces techniques sophistiquées visent à élargir le spectre de perception de l'être humain pour dépasser ses limites habituelles et ainsi pouvoir visualiser ce qui échappe à la vision ordinaire. De ce fait l'expérimentateur percevra des couleurs jamais vues et entendra des sons jamais entendus. Cet élargissement perceptuel s'exerce non seulement sur les 5 sens classiques mais aussi sur les sens proprioceptifs (schéma corporel par exemple) ainsi que sur les fonctions psychiques (mémoire, capacité de concentration) et les capacités dites paranormales (claire-voyance, claire-audition, psychokinésie, télépathie¹¹...). L'activation de ces différentes fonctions s'accompagne de la manifestation de phénomènes paranormaux tandis que l'initié expérimente des perceptions extra-sensorielles et développe une vie onirique très active. Ces divers événements, qui perdurent au-delà des espaces proprement initiatiques, peuvent au début prendre une forme relativement chaotique avant que l'initié ne les maîtrise et y instaure une certaine cohérence. Une fonction essentielle du chaman consiste ici à contrôler cette production psychique en ritualisant l'induction des états modifiés de conscience et en intervenant directement sur le « corps énergétique » de son disciple ou patient. Nous y reviendrons.

Il nous faut avant signaler que la visualisation du monde invisible extérieur révèle un univers habité et vivant. Et il est intéressant d'observer que cette constatation par l'expérience surgit autant chez les indiens que chez les occidentaux, de la même façon qu'un microscope

¹⁰ Salomon reconnaît la vraie mère entre les deux femmes revendiquant un même enfant « car ses entrailles étaient émues » (1 Rois 3,16-28). Il est intéressant de noter que le mot hébreu désignant les entrailles « Rah'amim » (רחמים) désigne d'abord le sein maternel, puis la tendresse qui en est issue, tendresse miséricordieuse. Il s'agit d'un « pluriel de plénitude » du mot Rehem, ventre maternel (matrice, utérus). Ce mot désigne aussi les entrailles de Yaweh, les entrailles du Seigneur, source-même de la miséricorde.

¹¹ De fait, l'harminé, le principal principe actif de la plante *Banisteriopsis caapi*, plus connue sous le nom d'ayahuasca, sera d'abord nommé *télépathine* par ses premiers découvreurs en raison de ses effets jusqu'à ce qu'on se rende compte qu'il s'agissait du même principe actif auparavant découvert dans une plante méditerranéenne, le *Peganum harmala*.

révélerait à tout-un-chacun la réalité du monde invisible microscopique. Autrement dit, il s'agit de réalités premièrement objectives dont la lecture ou l'expression ultérieures se coloreront évidemment des capacités cognitives, du bagage culturel du sujet et donc de sa subjectivité. Dans cette perspective « l'animisme », au sens de monde habité et vivant, ne se réduit pas à une simple croyance mais devient une constatation d'un état de fait à la portée de qui veut bien se donner la peine de cette exploration. Tous les éléments de la création disposent d'une « mère » (*madre*) qui représente l'âme qui les anime. Cette matrice est dotée de forme, d'énergie et d'intelligence et de ce fait peut entrer en communication avec l'être humain par cette communion à ces dimensions partagées avec la nature humaine. Cette matrice ou « esprit » est plus ou moins différenciée selon son degré d'évolution au sein de la création et des particularités spécifiques de chaque élément. Ainsi les plantes médicinales possèdent un esprit plus différencié que celui des plantes ordinaires et, au sein de leur espèce, les plantes initiatiques, psychoactives, se distinguent par leur majeure différenciation. Au sommet de ce panthéon végétal amazonien se trouvent la coca, le tabac, l'ayahuasca en compagnie de daturas... L'esprit des éléments de la nature est collectif mais peut aussi posséder des degrés de différenciation spécifique : ainsi la *pachamama* ou esprit de la terre peut se particulariser avec une montagne spécifique, haute ou aux formes ou situation exceptionnelles, qui permettra d'y reconnaître un esprit (*apu*) remarquable. Les sujets végétaux sont donc relativement indifférenciés au sein de leur famille et chaque plant de tabac n'est pas considéré comme un individu doté d'un esprit propre sinon pourvu de l'esprit collectif du tabac. Ces esprits manifestent une « personnalité » différenciée qui suscite des représentations similaires, même au travers de cultures différentes.¹²

Cet universalisme des figures du monde invisible ont conduit les occidentaux rationalistes à les interpréter comme des représentations d'un inconscient collectif et une manière de projection de l'univers intérieur propre à l'être humain. Et de ce fait à leur ôter toute existence objective. Cette logique n'est pas plus consistante que celle qui considérerait l'inexistence des arbres, du soleil ou de la mer du fait que ces éléments de la nature servent de fréquent support à l'élaboration symbolique, dans les rêves, les créations artistiques ou les processus psychothérapeutiques. Qu'un objet, physique ou psychique, serve de support symbolique n'autorise pas à décréter son inexistence. Ne serait-ce pas plutôt l'a priori rationaliste qui, en s'appauvrissant par son réductionnisme obstiné, se priverait d'une vision accessible à qui s'en donne la peine¹³.

C'est cette même logique qui a conduit à qualifier les préparations ou substances visionnaires « d'hallucinogènes ». L'axiome posé au départ de l'inexistence du monde invisible, un préjugé non démontré, entraîne immédiatement la disqualification de toute perception qui ne puisse

¹² Par exemple l'existence d'un être à la jambe plus courte que l'autre, espiègle et joueur envers l'être humain, se retrouve avec le chullachaki amazonien (littéralement "pied inégal" en quechua) et correspond au "dahu" des campagnes françaises. Les sirènes amazoniennes émettent des chants aussi séducteurs que celles d'Afrique ou celles de l'Odyssée qui troublèrent Ulysse.

¹³ Ainsi dans son livre "Psychotropiques" (La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne, Albin Michel, 2013), le professeur d'anthropologie Jean-Loup Amselle, critiquant l'usage de l'ayahuasca, se raille de la "foi chamannique" tout en s'enorgueillissant de ne jamais avoir participé à une session durant ses 4 mois d'enquête journalistique de terrain (répartis sur 4 ans) et en déclarant haut et fort sa "foi athée"! Ce sont les mêmes qui ricanent de la résistance de certaines autorités ecclésiastiques à regarder dans la lunette de Galilée pour vérifier la thèse copernicienne de l'héliocentrisme.

reposer sur un objet sensible. Donc le sujet en état modifié de conscience ne verrait rien de réel, c'est-à-dire de matériel, et par conséquent hallucinerait. Ce réductionnisme matérialiste démontre une triple déficience. D'abord parce que les objets psychiques sont aussi réels que les objets sensibles et susceptibles d'agir sur le monde sensible : les symptomatologies psychosomatiques le prouvent à l'environnement. Une angoisse peut provoquer une perforation de la muqueuse stomacale, déclencher une crise d'asthme, faire monter la tension artérielle, produire un eczéma, etc. D'autre part parce que cette logique procède d'un déni de l'existence du monde-autre ou des non-humains, sans jamais le démontrer et en écartant systématiquement tout fait qui tendrait à signaler le contraire¹⁴. Enfin, notre organisme secrète lui-même des substances psychoactives similaires voire identiques¹⁵ à celles identifiées dans les plantes sacrées ou initiatiques des diverses traditions chamaniques. Cette communauté structurelle de notre organisme avec d'autres espèces devrait être suffisante pour mettre en doute la supposée toxicité intrinsèque des boissons végétales des peuples premiers¹⁶.

L'objectivisation de la validité des observations des indiens prend corps au moyen de la clinique qui démontre la congruence de leur modèle avec le réel. C'est-à-dire que leur thérapeutique est efficiente et de plus déborde le cadre culturel qui est le leur¹⁷. Car certains auteurs veulent bien concéder au mieux que les pratiques thérapeutiques chamaniques puissent éventuellement fonctionner au sein de leur culture, ce qui renverrait à des phénomènes de suggestion, d'identification communautaire qui expliqueraient leurs surprenants résultats. Cette manière détournée de nier l'universalité de la connaissance empirique des chamanes est cependant contredite par les faits cliniques. Et cette efficacité clinique trouve sa meilleure expression pour répondre à des pathologies où les traitements

¹⁴ Le corps énergétique a été considéré comme inexistant (et l'est encore pour la médecine conventionnelle) alors qu'il peut être maintenant visualisé et mesuré par la technique de Kirlian ou la bioélectrophotographie du Dr. Konstantin Korotkov. La quantité extraordinaire de données sur les phénomènes paranormaux n'est tout simplement pas prise en compte par la majorité de la communauté scientifique qui, ne sachant qu'en faire, les écarte arbitrairement.

¹⁵ C'est le cas de la DMT (di-méthyl-tryptamine) que l'on trouve aussi bien dans le breuvage d'ayahuasca que dans le sang et le liquide céphalo-rachidien des mammifères, secrétée par la glande pinéale dénommée "troisième oeil" par les traditions orientales.

¹⁶ Ce non-sens toxicologique de "toxicité intrinsèque" n'empêche pas par exemple qu'au Congrès de Toxicologie de Martigny en 2002, dans son intervention sur les plantes hallucinogènes en Amazonie, le toxicologue Laurent Rivier parle de "*plantes réputées "dépuratives" dont certaines sont reconnues comme hautement toxiques*", voir : <http://sfta.org/presentation/main/crendu/CRcongres/martigny/CRMHG.htm#Les> plantes hallucinogènes

¹⁷ Ce que nous essayons de démontrer au Centre Takiwasi en traitant des toxicomanes de toutes origines avec les ressources des médecines traditionnelles amazoniennes et face à une pathologie qui met en échec la pratique médicale occidentale. Voir Rosa Giove, "La liana de los muertos al rescate de la vida, 7 años de experiencia del Centro Takiwasi", Ed. Takiwasi-Devida, Lima, 2002. Et J. Mabit, « Ayahuasca in the treatment of addictions » in "Hallucinogens and Health: New Evidence for Psychedelic Substances as Treatment" Apud Micheal J. Winkelman & Thomas B. Roberts, Greenwood Publishing Group, 2007. t.2, pp.85-107.

conventionnels allopathiques montrent des résultats médiocres et de haut coût financier et humain, et qui probablement constituent un angle aveugle du modèle conceptuel occidental¹⁸.

Si la réalité des faits psychiques est généralement reconnue par la communauté psychothérapeutique, cette reconnaissance n’embrasse pas cependant les non-humains. On reste sagement sur le seuil de la représentation symbolique qui exonère de vérifier leur existence et leur intervention éventuelle dans le champ humain¹⁹. Le sujet demeure donc dans un débat interne où, au mieux, ces représentations pourraient avoir une dimension subjective collective mais point d’objectivité. Les non-humains ne bénéficieraient pas d’existence propre mais seulement d’un gradient d’autonomie en fonction du degré d’inconscience de l’être humain à leur égard. A davantage d’inconscience, donc d’indifférenciation, ces puissances psychiques individuelles ou collectives posséderaient davantage d’espace mais finalement demeureraient étroitement liées à la production humaine. Pour les indiens, ces puissances constituent des entités, des créatures au même titre que les humains bien que localisées dans une dimension spirituelle donc sans corporéité. Cependant, ces entités seront perçues par l’être humain sous des modalités anthropomorphes ou zoomorphes. A certains niveaux-mêmes, ces êtres forment des sociétés organisées comme les esprits de l’eau qui vivent dans des sortes de villes subaquatiques²⁰. Parfois une grande proximité s’établit entre ces esprits et les êtres humains comme c’est le cas des dauphins roses des rivières amazoniennes qui tentent d’enlever des êtres humains, les attirer dans leur univers aquatique et éventuellement établir des relations charnelles avec eux²¹. Ou encore l’histoire très précise qui m’a été contée de cet homme qui s’est perdu dans la jungle et a été accompagné par un chevreuil qui l’a guidé vers la plage d’une lagune où, à découvert, il a pu être repéré par les sauveteurs. Certains enfants disparaissent dans la forêt, enlevés par des esprits de la jungle et en reviennent des

¹⁸ En particulier les maladies dégénératives, auto-immunes, et des troubles de santé mentale comme la toxicomanie. Voir à ce propos : “Medicinas tradicionales, interculturalidad y salud mental – Memorias del Congreso Internacional, Tarapoto, 2009”, Apud J. Mabit, Ed. Takiwasi, 2012, 567 p.

¹⁹ A noter que l’anthropologie fait appel à un subterfuge du même style en différenciant une approche “emic” (point de vue des indiens) et une “etic” (description neutre des faits par l’observateur anthropologue) qui permet de contourner la question de l’existence réelle, autonome à l’humain, des non-humains. Dans l’approche “emic” on donne l’interprétation des natifs (les esprits existent objectivement) mais en s’interdisant d’émettre une appréciation ou évaluation de la véracité de cette affirmation entendue comme “symbolique”. Dans l’approche “etic”, l’anthropologue décrit les faits sensibles observables sans capacité ni désir de vérifier la dimension non directement visible des phénomènes. Cette méthodologie introduit un angle aveugle ou zone de non-exploration ni vérification, commode pour la pensée rationaliste qui justifie ainsi son refus de mise en cause de son cadre conceptuel et s’autorise ensuite des interprétations sans confrontation au réel.

²⁰ La découverte de ce type de relations entre les humains et les non-humains tend à mouvoir les frontières culture-nature proposées par Levi-Strauss et suscitent de nouvelles propositions philosophiques au sein de la nouvelle anthropologie comme celle de Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005) et surtout celle du *perspectivisme* de l’anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro qui va jusqu’à proposer, en adoptant le point de vue des chamanes, une conception du monde où les hommes voient les animaux comme des humains et où les animaux voient les hommes comme des animaux (*Métaphysiques cannibales*, PUF, “MétaphysiqueS”, 206 p.). Cette relation a été réfléchi par David Dupuis dans le cadre du traitement des toxicomanes à Takiwasi (*Une ethnographie de la clinique Takiwasi: Soigner la toxicomanie avec l’aide des non-humains*, Mémoire de Master de Recherche en Sciences Sociales, Mention Ethnologie et Anthropologie Sociale, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - EHESS, Paris, 2009).

²¹ Il existe une grande similitude physiologique entre les sexes de ces mammifères aquatiques et ceux des êtres humains.

semaines ou des mois après en manifestant des pouvoirs particuliers²². Ces rencontres entre humains et non-humains sont généralement considérées dangereuses et l'établissement de liens sexuels comme transgressif. Dans les plus hauts niveaux du chamanisme, qui a quasiment disparu actuellement, se situait le *sumiruna*²³, un chaman capable d'entrer dans l'eau des rivières pour rejoindre les êtres aquatiques et vivre avec eux, et en ressortir des jours après complètement sec²⁴. Les nombreuses anecdotes rapportées au quotidien sur ces sujets signalent que cette cosmovision n'est pas simplement d'ordre symbolique ou virtuel mais opère très concrètement dans le monde sensible avec une capacité certaine d'affecter les humains, avec des événements matériels et sensibles, hors des modifications induites des états de conscience.

Ainsi peuvent se renvoyer dos à dos le réductionnisme occidental pour lequel les non-humains ne seraient que des projections de notre univers intérieur et le réductionnisme chamanique pour lequel les problèmes émotionnels et psychiques ne sont dûs qu'à des interférences des mauvais esprits.

Dans ce monde invisible coexistent aussi de bons et mauvais esprits selon qu'ils assistent l'être humain dans ses nécessités ou au contraire interfèrent péjorativement dans leur existence. Ils assument une fonction angélique ou diabolique. Ils peuvent se manifester naturellement en rêve ou en investissant de préférence un animal qui leur sert de vecteur et se montrent ainsi visiblement à leurs destinataires. Le guérisseur s'allie avec les bons esprits et le sorcier avec les malfaisants. Le plus souvent, le praticien de médecine amazonienne, jouera sur les deux tableaux en essayant de se concilier des esprits des deux côtés, ce qui s'applique à cette logique du mythe de la justice cité précédemment.

Enfin, le monde invisible est peuplé également de l'esprit des défunts. Certains proches ou ancêtres, ou esprit de guérisseurs ou bonnes personnes peuvent manifester de la bienveillance et apporter du secours. D'autres sont dangereux et malfaisants et demandent qu'on s'en protège. La fréquentation du monde des morts est généralement considérée dangereuse et un certain nombre de rituels après le décès de proches vise à ne plus leur permettre d'intervenir dans le monde des vivants.

Ces différents espaces du monde invisible sont ordonnés de façon hiérarchique et très stricte, cette hiérarchie s'imposant aussi entre les esprits eux-mêmes.

Les esprits, bons ou mauvais, sont des créatures et non des divinités. Le divin sous la forme plus générale du Créateur est considéré comme inconnaissable et inatteignable, seule sa manifestation sensible ou à travers les non-humains est accessible. Le culte et les rituels s'adresseront donc à ces intermédiations naturelles et surnaturelles.²⁵

²² Ma femme, médecin, a eu en consultation le cas d'un enfant de la ville de Tarapoto à qui cette mésaventure est arrivée.

²³ Littéralement "l'homme qui se submerge".

²⁴ Ces faits m'ont été décrits par de vieux guérisseurs qui connaissaient nominalement des cas précis mais eux-mêmes n'avaient pas accédé à ce niveau. J'ai entendu la même histoire au Gabon en 2001.

²⁵ Cette discrétion ou absence d'invocation ou d'adresse directe à la divinité a fait croire que de nombreux peuples premiers réduiraient leur panthéon à ces médiateurs et les diviniserait, ce qui est considéré comme de l'animisme ou, dans une vision religieuse restrictive, de l'idolâtrie. Mais si l'ethnie

La synthèse des inconscients occidental et tribal

Il nous semble que ces deux dimensions du monde invisible, donc inconscient, ne s'opposent pas mais au contraire se complètent sans se confondre :

1. L'inconscient personnel, celui des profondeurs intérieures, d'où surgissent des informations liées à notre histoire personnelle ou transgénérationnelle, subjectif.
2. Le « monde-autre » extérieur au sujet, transcendant, celui des esprits, des formes du monde, qui nous informe sur ce qui vient d'en-haut, autonome par rapport au sujet, objectif.

Ces deux perspectives de l'invisible se rejoignent au cœur (et dans le corps) de l'homme qui appartient simultanément à ces deux dimensions et peuvent être reliées à la conscience par les outils de la voie symbolique, essentiellement à partir de la fonction symbolique portée par le corps humain²⁶. Le rituel, au moyen du langage symbolique, permet de relier ces deux dimensions sans les confondre mais au contraire en les différenciant. La folie consisterait en cette confusion où les archétypes du monde-autre transcendant seraient appropriés par l'ego du sujet, les assumant comme surgissant de ses profondeurs propres, ou encore quand ces archétypes transcendants exerceraient une forme de possession active de cet ego. (« Il faut dominer l'ayahuasca » disent les chamanes). Selon le principe de l'analogie, ces manifestations du monde d'en-bas, subjectif, répondent en écho à celles du monde d'en-haut, objectives. L'analogie institue un principe de similitude mais non d'identité²⁷. Dire c'est « comme si » ne veut pas dire « c'est la même chose », se ressembler n'est pas être pareil. Deux jumeaux peuvent se ressembler à un très haut degré de similitude mais demeurent deux êtres différents et singuliers. Autrement dit, l'analogie découvre une relation de sens mais ne gomme pas la position hiérarchique du « haut » en rapport au « bas » et de ce fait la primauté du monde d'en-haut qui est « princeps » en relation au monde sensible de la manifestation. Cette notion de principe supérieur du monde invisible envers le monde créé se retrouve également dans la notion de « formes » de l'anthropologie ternaire (Fromaget, 1999)²⁸, des Idées platoniciennes que dans la notion de Verbe chrétien (« *In principio erat Verbum* », Jean, 1 : 1-3) et dans les diverses mythologies qui situent l'origine des cultures dans le temps mythique des héros fondateurs.

Awajun, par exemple, pratique cet "animisme", elle reconnaît un être supérieur, créateur, nommé Arutam. Ce "monothéisme primitif" se retrouve de façon universelle, même s'il a dérivé fréquemment ensuite en polythéisme.

²⁶ Selon Michel Mouret, "Le corps humain remplit une fonction psychique d'intégration de l'ordre du monde. L'abdomen correspond à l'intégration symbolique des puissances vitales, la poitrine à celle des puissances rationnelles, la face à celle des capacités spirituelles et la calotte crânienne à celle des archétypes contenus dans les formes mêmes du monde" in "Le Temple du Corps", Actualités Psychiatriques n°4, 1990, p.37

²⁷ Le livre de la Sagesse signale déjà ce principe d'analogie qui, à partir des réalités manifestées permettent de découvrir les réalités invisibles: "Car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, découvrir leur Auteur." (Sagesse, 13: 1-9)

²⁸ Fromaget M. (1999) Corps, âme, esprit: introduction à l'anthropologie ternaire, Edifie L.L.N, 265 p.

Tant que les informations du monde d'en-haut sont prises pour des représentations, dans l'espace institué entre le réel (la Vérité objective) qui procède « d'en-haut » et l'appréhension subjective du sujet depuis « le bas » se glisse un gradient de déviation et interprétation qui contraint à une approche progressive de la Vérité et éventuellement de falsification de celle-ci. C'est ce même espace qui fait toute la différence en l'immutabilité de Dieu et l'évolution de l'*Imago Dei* dans le regard humain. Les authentiques expériences mystiques vont réduisant cet espace, ce hiatus, cette déviation subjective, et les représentations se rapprochent de « présentations », évidences qui s'imposent et ne se prêtent ni à discussion ni à interprétation, comme existences objectives. Ainsi est-ce. Et Dieu devient alors le « Je suis » révélé à Moïse (Exode 3,14).²⁹

On peut sans doute y voir la nécessité dans les traditions initiatiques de l'usage d'un métalangage qui « dit sans dire » comme le proposent les paraboles de Jésus ou les « ikaros » ou chants sacrés inspirés des chamanes amazoniens. Il devient à ce moment plus difficile de saisir la formulation double et analogique pour la réduire à une interprétation plate et unique. Par exemple aucun chrétien ne se risque à prendre au pied de la lettre la proposition de Jésus : « Si ton oeil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi (Mt 5 : 27-32). Encore que là aussi, la simplification réductionniste trouve malgré tout à s'exercer chez l'homme qui désespère de trouver des réponses tangibles, toutes faites, des guides de conduite qui l'exonèrent de l'exercice de sa liberté. Cette compréhension au pied de la lettre peut induire les fanatismes sectaires qui confondent ainsi l'image et la chose signifiée, ou encore la carte et le territoire comme le dit Korzybski dans sa Sémantique Générale³⁰.

Supports et risques de l'initiation chamanique

Le chaman représente donc un expert capable de se rendre dans le monde invisible et en revenir sain et sauf. Son expertise s'appuie sur trois piliers : la fonction rituelle, l'intervention sur le corps, une cosmovision de référence.

A- La fonction rituelle

Les incursions du chaman dans le monde invisible sont marquées par la mise en place d'un cadre rituel, interface entre ce monde-ci et le monde-autre, et qui permet d'orienter le « voyage » et, une fois de « l'autre-côté », retrouver le chemin du retour à ce monde-ci³¹. La fonction rituelle est marquée par l'intentionnalité du chaman qui détermine à l'avance les objectifs à atteindre, assure l'autorisation de l'incursion, appelle les protecteurs nécessaires. Le rituel matérialise un seuil, une porte, qui permet à la fois l'aller comme le retour. Sur un versant thérapeutique, le rituel constitue un dispositif symbolique de contention et d'intégration de l'expérience de modification de la conscience.

²⁹ Voir aussi Apocalypse 1:8 "Je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur Dieu, celui qui est, qui était, et qui vient, le Tout-Puissant."

³⁰ Alfred Korzybski. Séminaire de Sémantique générale 1937, Interzone Editions, 2009.

³¹ Voir J. Mabit, "Ir y volver: el ritual como puerta entre los mundos, ejemplos en el shamanismo amazónico", Amazonía Peruana, tomo XIII, n°26, 1999, pp.143-165.

Le rituel établit une cohérence entre ce monde-ci et le monde-autre par la fonction symbolique, c'est-à-dire en actualisant et activant l'ordre de l'univers dans le cadre précis de son intervention. Il se doit donc d'obéir à des lois intangibles et rigoureuses qui assimilent la pratique rituelle à une « technologie du sacré » et le rendent opératoire³². Ces lois lui sont précisément enseignées par les instances du monde-autre et ne résultent donc pas d'une création personnelle ou d'une inspiration esthétique ou ludique. La transgression de ces lois peut avoir des conséquences dangereuses pour la santé physique, psychique ou spirituelle du chamane et de ses patients.

B- L'intervention sur le corps

Le corps humain assume ici une fonction symbolique de représentation du macrocosme³³, étant entendu que ce corps possède également les trois dimensions physiques, psycho-affectives et spirituelles. Par le principe d'analogie, le corps du sujet renvoie à des réalités du monde invisible et en agissant sur ce corps, le chamane intervient simultanément sur les différentes dimensions du moi. La pratique du chamane inclut donc des interventions sur le corps physique (massage par exemple), le corps psycho-affectif ou énergétique (exhalaisons de fumée de tabac énergétisée par des chants spécifiques et exercées sur les centres énergétiques de son patient³⁴) et le corps spirituel (invocations ou prières chantées ou ikaros). Les perturbations psychiques d'un patient peuvent donc parfois être assimilées à des troubles énergétiques et ne demandent alors aucune verbalisation psychothérapeutique mais une intervention de type énergétique qui suffit à réguler les symptômes. Elles peuvent aussi être dues à une perturbation spirituelle par contact, infestation, intrusion voire possession par un esprit malin qui demande alors des techniques de libération ou exorcisme. Ces trois sources de perturbations peuvent s'associer par exemple lorsqu'un sorcier fait boire à son insu à une victime une préparation contenant des plantes toxiques, activée par un rituel magique.

Dans ce contexte, le rôle de la purgation du corps devient essentiel. Les plantes purgatives sont alors activées rituellement au niveau de leurs trois corps et le nettoyage aura lieu simultanément, pour le patient, sur le corps physique, psychique et spirituel. Il purifie son organisme des toxines, en même temps vomit ses « mauvaises pensées » et ses « mauvais sentiments », tout en expulsant de façon concomitante éventuellement un mauvais esprit qui l'a investi. Sur le plan clinique, la rapidité et efficacité de ces pratiques bien conduites, a de quoi surprendre un praticien occidental.

C- La cosmovision de référence

Un jeune indien sera baigné dès son enfance dans la description d'un monde-autre actif, organisé, opératoire. Les légendes, les anecdotes, les contes mythiques permettent de situer

³² Voir Frédérique Appfel-Marglin, "Subversive spiritualities: How Ritual Enact the World", Oxford University Press, 2011, 255p.

³³ Cf. Michel Mouret, op. Cit.

³⁴ Qui correspondent aux fameux chakras du corps énergétique selon les traditions orientales.

toute manifestation et d'en donner sens. Cet univers devient rapidement tangible à travers les rêves, les perceptions extra-sensorielles, les phénomènes paranormaux, les synchronicités qui, contrairement à l'éducation occidentale ne sont pas censurés. Le jeune initié possédera donc un cadre conceptuel lui permettant de situer rapidement son vécu au sein d'une cartographie de l'invisible partagée par la collectivité. Les incursions dans le monde-autre lors des états modifiés de conscience trouvent au retour une série de repères, d'amers fixes, qui ne contredisent pas la réalité ordinaire et l'état de conscience diurne et vigile. La césure entre la conscience ordinaire et extraordinaire ne représente pas un hiatus infranchissable et insensé. Cette cohérence est apaisante et contribue à rétablir l'harmonie. Lorsque l'ordre interne du sujet est en résonance avec l'ordre transcendant de l'univers, cela signe la guérison ou la santé.

Par opposition, pour un occidental contemporain, la disparition d'une cosmovision cohérente et tangible est promue par le relativisme à la mode et les « maîtres du soupçon » qui se sont employés depuis la Renaissance à vider l'univers de son sens et de toute sacralité³⁵. L'absence de repères validés socialement par la collectivité et que l'individu puisse s'approprier de façon adéquate par des rites de passage, le laisse esseulé et livré à ses propres élaborations. Celles-ci, dans cette dynamique autoréférentielle typique du New Age, risquent fortement de s'alimenter de tous ses fantasmes personnels, pulsions et projections inconscientes. Par ailleurs, le corps est réduit à son animalité et dépossédé de ses dimensions psychiques et spirituelles tandis que le mental, isolé, enkysté, est suralimenté, débordé d'informations ou plutôt de données chaotiques impossible à intégrer sans cadre référentiel initial. Enfin, la dimension spirituelle considérée inexistante est laissée en friche ou confondue avec le jeu des introspections et de mentalisations sans fin. Les incursions dans le monde-autre, en particulier avec les drogues, s'exercent sans précaution rituelle et dans une grande ignorance des puissances qui s'y trouvent, dans un contexte ludique ou « esthétique » habité par le déni de la transcendance. Les rituels deviennent des créations individuelles subjectives, aux inspirations douteuses³⁶, sans la rigueur de mise. Jamais le terme « apprenti-sorcier » n'a pu s'appliquer à autant d'adeptes en même temps.

Le processus d'individuation dans une cure psychothérapeutique se confronte donc fréquemment à cette *schize* du psychisme, au degré de dissociation plus ou moins important³⁷, encapsulé dans des mentalisations sans fin, déconnecté du corps et privé d'esprit. Or ces troubles psychiques, selon cette clinique ancestrale³⁸, peuvent résulter, au moins partiellement, d'une intoxication physique et énergétique, ou encore d'une infestation

³⁵ « Mais le XVII^e siècle, fut aussi le commencement de quelque chose de nouveau. Descartes, déjà! On entrain dans une autre ère, comme si l'esprit du monde s'était déplacé ailleurs et que les anciennes ontologies du monde s'étaient effondrées. À partir de là, il n'y eut bientôt plus de Raison, de Logos, de Vérité commençant par des lettres majuscules. Le philosophe italien Giani Vattimo appelle cet effondrement "l'ontologie faible". C'est-à-dire que la modernité a évacué la magie du monde. L'homme moderne, en dépit de sa richesse et de sa grande culture, s'est mis à souffrir d'une lacune spirituelle. La modernité s'occupe de problèmes économiques ou politiques, mais laisse en friche tous nos besoins d'essentiel. », Daryus Shayegan « La Lumière vient de l'Occident », (éd. de l'Aube), 2001.

³⁶ Qui sont les "inspirateurs" dans la prolifération des rituels de spiritisme, d'occultisme ou carrément de satanisme?

³⁷ La notion de dissociation figure dans les classifications diagnostiques de border-line, bipolarité, psychose, schizophrénie.

³⁸ Vérifiée par notre pratique depuis presque 3 décennies.

spirituelle par une ou des entités du monde-autre ou encore d'un chevauchement du sujet entre ces différentes dimensions de ce « monde-ci » et du « monde-autre ». Le peu de prise en considération du corps dans la cure psychanalytique classique, sa mise à l'écart, voire l'interdiction formelle de l'aborder, réduit considérablement l'efficacité thérapeutique et l'empêche d'aboutir pleinement. Elle retarde singulièrement le processus de guérison.

Sur le versant spirituel, la non-identification d'un parasitage par une entité toxique ou maléfique, empêche le sujet de s'en libérer³⁹. Par ailleurs, si ce « mal » est assumé comme constituante de son ombre et donc lui appartiendrait en propre, cela équivaut à une espèce d'auto-condamnation du sujet par lui-même, cette ombre étant inassimilable, à moins de justifier le schéma d'une transgression autorisée au nom du relativisme qui permet alors au sujet d'exercer sans culpabilité cette malignité exogène comme étant sienne et irrémédiable. Ce qui suppose en d'autres termes la suppression de toute loi morale et l'indistinction du bien et du mal. La clinique semble démontrer que le refoulement de la conscience morale, innée et intrinsèque à la nature humaine, n'aboutit qu'à un redoublement d'agressivité et de violence qui se manifestent souvent par le développement de comportements dangereux pour autrui ou pour soi-même. Cette autodestruction peut prendre les formes de la toxicomanie, de l'anorexie-boulimie, des pulsions suicidaires mais peut aussi se somatiser en maladies auto-immunes.

Dans notre expérience clinique, les infestations⁴⁰ sont extrêmement fréquentes mais généralement non identifiées, y compris par de nombreux religieux qui répugnent à aborder ce thème qui les incommode fortement. La notion d'infestation souffre de ce double handicap de n'être prise en compte ni par les thérapeutes de la médecine occidentale, ni par les ecclésiastiques. Ces derniers, quand ils ne nient pas tout simplement l'existence du Mal⁴¹, minimisent fortement son influence ou ne la reconnaissent que dans le cas exceptionnel des états de possession ou encore la réduisent à des manifestations psychiques pathologiques. Ils tendent donc à envoyer leurs consultants au psychiatre pour écarter une pathologie psychiatrique, ce qui n'arrive quasiment jamais vu l'ignorance globale des psychiatres en matière d'infestation et qui s'assimile à du déni. La grille nosographique toute préparée du DSM IV permet de classer tout « symptôme spirituel »⁴² et en fournir une étiquette diagnostique de pathologie mentale⁴³ bien que cette question commence à susciter des débats

³⁹ « La conscience de la continuité entre le monde subtil des esprits et leur incarnation chez les êtres vivants constitue la base du savoir des chamanes.(...) C'est à cause de son incompréhension de la réalité du monde subtil que le matérialisme moderne est devenu sa victime », Alain Daniélou, "Las divinidades alucinógenas", Revista Takiwasi, n° 1, 1992, pp.25-31

<http://takiwasi.wordpress.com/2008/03/08/13-alain-danielou-las-divinidades-alucinogenas1/>

⁴⁰ Pour simplifier nous n'emploierons que ce terme, la pratique ecclésiastique en la matière bien qu'il existe divers degrés de différenciation et gravité des formes de parasitage d'entités maléfiques comme l'obsession, la vexation, la possession.

⁴¹ En contradiction tout de même avec les Evangiles et les enseignements du Magistère.

⁴² Je me permets ici de rapporter cette boutade illustrative: "Si vous parlez à Dieu vous êtes peut-être un saint homme, mais s'il vous répond vous êtes sûrement un fou (déliquant)".

⁴³ Sans compter que les infestations spirituelles affectent la santé mentale et, inversement, des troubles psycho-affectifs constituent une porte d'entrée aux infestations. Donc il est tout à fait théorique et illusoire de séparer ces troubles en catégories qui s'excluraient mutuellement. On peut se demander dans quelle mesure cette schizophrénie de la médecine projetée sur les patients infestés ne contribue pas à la multiplication des diagnostics de schizophrénie. A noter cependant que le DSM-IV reconnaît l'existence

à partir d'observations ethnopsychiatriques⁴⁴. Les uns conseillent la contention par la prière et les autres par les neuroleptiques. La camisole chimique en effet « contient » mais ne libère point et de ce fait tend à devenir une prescription chronique avec tous ses effets secondaires.

Les sources d'infestation

Si les infestations sont multiples c'est que les sources en sont également multiples et l'individu moderne extrêmement exposé. Son absence de défense spirituelle joue un rôle essentiel : on ne se protège pas d'un danger qu'on ignore. L'ignorance ou la négation de l'existence des entités maléfiques par l'occidental en fait une proie facile.

Dans le cadre de cet exposé, il n'est pas possible d'être exhaustif sur la question mais de signaler quelques pistes essentielles tirées de la clinique, celle de l'expérience empirique des praticiens amazoniens et la nôtre au cours de 30 dernières années. En effet, ces pratiques rituelles d'origine chamanique révèlent que toute infestation s'inscrit d'une façon ou d'une autre dans le corps de l'individu entendu comme une unité physico-psycho-spirituelle et dont la manifestation commune est d'ordre énergétique. Les pratiques chamaniques, en ouvrant et activant le corps énergétique, permettent de faire émerger de manière sensible ce que contient ce corps énergétique jusque dans ses profondeurs les plus secrètes. La perception à travers les 5 sens habituels mais aussi les diverses fonctions psychiques s'en trouve exacerbées, autant du côté du patient que du chamane. En d'autres termes, les contenus énergétiques émergent, sont transitoirement amplifiés et deviennent de ce fait identifiables. D'autre part, les intrusions et liens de causalité ou résonance entre les diverses sphères de l'individu se font jour et prennent sens⁴⁵. Dans tous les cas, une forme d'intrusion énergétique a été opérée depuis un acte ou une situation qui a violé l'intégrité « des corps » de l'individu. Ce viol ne suppose pas toujours une violence manifeste mais peut opérer depuis la séduction ou la tromperie. L'individu a pu également ouvrir la porte aux intrusions par ignorance⁴⁶, par curiosité, et aussi très souvent à partir de réactions inadaptées face à des contentieux affectifs

de "troubles dissociatifs non spécifiés" comme le Dissociative Trance Disorder (DTD) qui se définit par "une substitution de l'identité personnelle du sujet par une nouvelle identité, celle-ci étant attribuée à l'influence d'un esprit, d'une entité divine, d'un ancêtre défunt, souvent associée à des épisodes d'amnésie. Il est connu en Asie sous des dénominations variables: Amok en Indonésie (le terme désigne un état de transe caractérisé par des poussées d'agressivité), Latah en Malaisie, Pibloktog chez les Inuits, ou plus simplement sous le vocable anglais possession en Inde." Justine Canonne, "Le délire de possession en débat", Le Journal de toutes les psychologies, 30/01/2013.

⁴⁴ Marjolein van Duijl et al., « Are symptoms of spirit possessed patients covered by the DSM-IV or DSM-5 criteria for possession trance disorder? A mixed-method explorative study in Uganda », *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, décembre 2012.

⁴⁵ Par exemple un symptôme physique révèle son origine psychique, une pathologie mentale découvre une cause spirituelle, une maladie physique trouve sa causalité psychique et/ou spirituelle, etc. Ainsi une jeune fille traitée depuis des années pour des rectorragies découvre que ses saignements chroniques sont liés aux activités de sa grand-mère avorteuse. Ou encore cet homme obsédé par des idées de mort établit la relation avec des jeux de spiritisme de son adolescence qu'il avait oubliés et pensait innocents.

⁴⁶ L'idée que l'innocence du sujet le protégerait automatiquement est une erreur très répandue actuellement et diffusée amplement par les tendances New Age. Il suffirait d'avoir de bonnes intentions et d'être "brave". On sait déjà que l'enfer est pavé de bonnes intentions et qu'un enfant qui avale un poison ou dégoupille une grenade trouvée par hasard n'est pas à l'abri des conséquences de son acte.

ou existentiels profonds. Pour le dire d'une autre façon, on découvre fréquemment à l'origine des pulsions et fantasmes transgressifs des blessures d'amour. Ces plaies ont déjà provoqué une atteinte à l'intégrité de l'individu et facilitent l'effraction des mauvais esprits. La souffrance qui en résulte, si elle n'est pas apaisée par le baume de l'amour ou réparée par la médecine du pardon, voire par la purgation expiatoire, peut facilement trouver issue dans la séduction de l'esprit de vengeance. L'individu blessé blesse à son tour.

Si nous nous autorisons un très bref « catalogue » des sources d'infestation, nous pourrions les classer en infestations avec consentement de l'individu et celles sans consentement de la victime parmi lesquelles les infestations par héritage transgénérationnel méritent un paragraphe à part.

A. Infestations avec consentement explicite ou implicite de l'individu

Les infestations les plus fréquentes résultent de la collaboration active, bien que souvent inconsciente, de l'individu avec les entités spirituelles.

L'induction non protégée (pas ou mal ritualisée) de modification des états de conscience par l'usage de drogues, perméabilise le corps énergétique du patient. De plus l'exposition fréquente à un contexte « contaminé » lors de ces expériences⁴⁷ facilite la contagion entre participants. Les esprits peuvent en effet transiter d'un corps à un autre ou envenimer par contact des corps énergétiques dilatés et perméabilisés par l'ingestion de drogue.

Un processus similaire opère lors des relations sexuelles où le corps énergétique des partenaires connaît une vibration intense et une intimité fusionnelle. La « qualité » du corps énergétique des individus déterminera les possibles échanges contagieux. Les traditions religieuses et rituelles instaurent un acte de sacralisation des unions afin d'éviter ces « adultérations » réciproques des corps énergétiques et le chevauchement inadéquat des différents corps, physique, psycho-affectif et spirituel (énergétique). Le corps spirituel doit, dans un contexte idéal, ordonner la rencontre sexuelle.

Dans l'ordre des actions volontaires pouvant faciliter les infestations jouent un rôle particulier les transgressions rituelles c'est-à-dire tous les actes se situant consciemment au sein d'une pratique tentant de forcer la prise de contact ou la pénétration du monde spirituel. L'intention de l'individu active fortement la pratique rituelle et si celle-ci n'est pas claire ou saine moralement ou conduite de manière inadéquate, ces expériences peuvent se révéler extrêmement dangereuses. Les diverses traditions ont élaboré des liturgies précises en ce sens et requièrent une longue préparation qui habilite à ces pratiques et purifie les intentions des praticiens⁴⁸.

Sur ce sujet il convient de signaler les risques des adhésions « initiatiques », ou qualifiées de telles, à travers diverses formes de rites. Le candidat est invité à s'initier ou adhérer au groupe au moyen de pratiques symboliques ritualisées. Or le rite initiatique crée un lien de

⁴⁷ Par exemple lors de "rave" ou techno-fêtes où drogues, sexualité chaotique, sons distorsionnés, symboles démoniaques se conjuguent pour rendre l'individu vulnérable.

⁴⁸ Identifier qui serait idéalement cet être humain non-infesté, c'est-à-dire parfaitement libre de tout déterminisme étranger à sa nature humaine, pose inévitablement la question de la définition de cette nature humaine.

dépendance spirituelle non seulement avec le groupe dans sa forme institutionnelle, mais avec les entités spirituelles qui président à l'origine de celui-ci. Le lien initiatique « branche » en quelque sorte l'impétrant avec la puissance spirituelle maîtresse de cet égrégore, à travers la chaîne des initiations successives. En voulant s'exonérer du long et lent travail d'individuation, la pensée occidentale contemporaine révèle ici la dimension infantile et magique sur laquelle elle s'appuie et qui connaît un retour en force considérable dans une société qui s'est désacralisée et vend de l'illusion. On peut se poser la question de savoir si la quête chamanique de certains occidentaux ne repose pas sur cette nouvelle affinité entre d'une part l'infantilisme sociétal postmoderne et le mythe rousseauiste du "bon sauvage" et d'autre part la supposée pensée magique des chamanes. Le chamane considéré comme fou par l'intelligentsia des années cinquante est devenu le sage et maître à penser quelques décennies plus tard⁴⁹.

B. Infestation sans consentement explicite de l'individu

De nombreuses sources d'infestation opèrent sans le consentement ou participation active de l'individu ce qui ne les rend pas forcément moins toxiques.

Les infestations peuvent transiter en effet de manière passive à travers le contact direct avec des lieux, objets ou même animaux eux-mêmes infestés. Ces réceptacles de mauvais esprits peuvent l'être devenus quand ils ont été mis en présence d'entités maléfiques ou investis par l'esprit de défunts. C'est le cas aussi de participants d'une scène où a eu lieu une forme de transgression spirituelle (pratiques magiques par exemple, abus sexuels, etc.) ou lorsqu'une situation de violence a entraîné la mort subite de personnes (assassinat par exemple) dont l'esprit erre alors et tend à s'attacher à ces lieux⁵⁰. Dans d'autres cas, ces réceptacles ont été « chargés » intentionnellement au moyen de rituels et avec le but de nuire à ceux qui entreront en contact avec eux : le maléfice constitue une pratique très classique de la sorcellerie sous toutes les latitudes.

L'abus sexuel produit une effraction non seulement physique (parfois non violente) mais aussi énergétique et spirituelle. L'abuseur sous l'emprise d'une entité (esprit impur) transmet cette entité à sa victime. Ce qui explique la fréquence des abus sexuels dans l'enfance des abuseurs et qui ne peut seulement être attribuée à des mécanismes psychiques d'identification confusionnelle avec des modes de relation affective⁵¹ lorsque le sujet y reconnaît une transgression et se refuse ou résiste à s'y identifier et les mettre en acte⁵². La démonstration a

⁴⁹ « Avec Kroeber, Linton et La Barre, j'affirme donc que le chamane est psychologiquement malade. » Devereux G. Normal et anormal (1956) in Essai d'ethnopsychiatrie générale (1970, pp.1-83), Paris, Gallimard, p.34.

⁵⁰ J'ai connu le cas d'un étudiant faisant fonction de gardien de nuit dans une université péruvienne à ses heures libres et qui s'est trouvé infesté par l'esprit d'une enfant défunte. Pendant la période du terrorisme au Pérou, une famille avec une petite fille avait été détenue et assassinée dans le local où il demeurait la nuit.

⁵¹ Explication classique qui considère que le sujet, ayant intégré que l'expression amoureuse est par exemple liée à la violence et n'ayant pas développé d'autres modes d'expression aimante, reproduit le seul mécanisme par lui connu pour exprimer ses affects.

⁵² Ainsi un de mes patients adultes présentait des obsessions récurrentes depuis sa jeunesse d'abuser de sa soeur ce qui lui déplaisait profondément et qu'il refusait fortement. La psychothérapie conventionnelle demeurait inefficace. Le processus thérapeutique avec les pratiques amazoniennes

posteriori de la présence réelle de l'infestation et non seulement de la manifestation symptomatique de processus secondaires de trouble psychique, s'effectue lorsque le thérapeute ou le chamane peut libérer le patient en agissant directement sur son corps énergétique sans solliciter l'adhésion consciente du sujet à son intervention. Celle-ci peut éventuellement opérer à son insu, à distance, en l'absence du sujet, ou au moyen de rituels ou techniques physiques simples et non spectaculaires, ou encore dans une langue et au sein des codes culturels étrangers au patient où les influences de la suggestion sont minimales voire inexistantes.

C. Héritages transgénérationnels

La source d'identification la plus difficile pour le sujet est probablement celle des héritages transgénérationnels. En effet, l'individu à sa naissance est déjà porteur d'une infestation et, à ses propres yeux comme à ceux de son entourage, les manifestations perturbatrices de cette infestation semblent faire partie de sa nature propre. Ses comportements seront attribués à son caractère ou à sa personnalité. Du côté médical on recherchera des transmissions génétiques, des perturbations durant la gestation ou l'accouchement, tandis que les psychothérapeutes exploreront des héritages de troubles psycho-affectifs dans les ascendants ou le contexte psychique de la venue de cet enfant. Or, si ces conditions physiques et psychiques existent, elles n'excluent point l'infestation qui à la fois profite de ces déficiences qui facilitent l'intrusion et d'autre part peut en être la source, même sur le plan physique. Dans d'autres cas, plus évidents, l'anamnèse ne permet pas d'identifier dans le vécu du sujet depuis l'acte fécondateur, de trauma ou situation à la mesure d'expliquer des comportements ou des vécus hors normes du sujet⁵³.

Similitudes entre individuation junguienne et initiation du chamanisme amazonien

Cette brève description des cadres épistémologiques et cosmologies de l'univers du chamanisme de la Haute Amazonie péruvienne, en contrepoint de la pensée occidentale, nous permet d'observer certaines similitudes entre le processus d'individuation junguien et le processus d'initiation chamanique.

Car en effet, dans les deux cas, il s'agit avant tout d'un *processus* qui suppose une démarche par étapes, lente et longue, et émaillée de « petites morts » successives⁵⁴ et qui permette progressivement de passer de l'ombre à la lumière. Une valeur essentielle est donnée à l'auto-expérimentation et les résultats du travail seront à la mesure de l'investissement personnel de l'individu. Dans ce contexte, on ne peut faire l'économie d'un engagement réel et conséquent et les solutions « magiques », instantanées, sans effort, appartiennent au domaine de l'illusion. L'individu doit donc se positionner comme protagoniste actif de son évolution ou

permet de mettre à jour un contexte familial incestueux qui a pu être résolu par un abord de libération spirituelle. En l'occurrence, un "esprit d'inceste" infestait la famille depuis plusieurs générations.

⁵³ J'ai développé ce thème dans la conférence « Héritages transgénérationnels, de la servitude à la filiation », IdéePsy, Paris 2008, voir <https://soundcloud.com/takiwasi/heritages-transgenerationnels>

⁵⁴ Voir J. Mabit « Approches de la mort ou apprentissage de la Vie », Cahiers de l'IANDS, No 3, juillet 2000. Et <http://www.takiwasi.com/esp/pub38.php>

apprentissage où le maître intervient pour canaliser les « énergies » mobilisées et permettre leur adéquate intégration. Ce maître, en jouant le rôle de guide, est supposé être lui-même initié et « marcher devant », ne pouvant conduire son élève sur des territoires qu'il n'aurait pas lui-même explorés auparavant. Dans cette relation maître-élève, le transfert réciproque est considéré non seulement depuis un point de vue purement psychique mais également dans sa dimension énergétique, le maître étant appelé à métaboliser en lui-même certains processus de son disciple ou patient déclenchés par la cure. Il est même invité à contenir la démesure des intentions de son élève en établissant un dispositif de contention et intégration qui constitue le cadre de la cure psychanalytique ou celui du rituel chamanique. Le maître, tout à la fois, canalise, guide, contrôle et enseigne, non depuis une posture académique mais au sein d'une relation dynamique qui s'attache à accompagner son élève dans les méandres de son cheminement singulier.

Chaque processus est unique et demande au maître d'aller à la découverte de lui-même simultanément avec les avancées de son élève. En effet, l'élève entrera en contact avec des dimensions transcendantales selon des modalités qui lui appartiennent en propre et qui dépassent le maître lui-même. Ce dernier ne peut donc intervenir comme professeur de dogmatique *ex-cathedra* sinon depuis un positionnement d'accompagnateur possédant lui-même sa propre relation au monde-autre. Autrement dit, le maître doit faciliter l'accès de son élève à la dimension « mystique », entendue comme une conscience ou connaissance immédiate de la présence de la transcendance, ni intellectuelle, ni spéculative mais expérientielle⁵⁵. L'abord de cette dimension transpersonnelle s'accompagne dans les deux contextes, junguien et chamaniques, d'un dépassement des limites de l'espace-temps conventionnel et les manifestations du monde invisible opéreront à travers rêves, visions, phénomènes paranormaux et expériences extra-sensorielles, événements synchrones porteurs de sens pour l'individu. L'activation énergétique du processus initiatique ouvre ces portes sur d'autres dimensions et le rôle du maître est d'en maintenir la cohérence et éviter les interférences, les confusions de niveau d'intégration, l'inflation de l'ego, qui pourraient susciter chaos et dissociation. En effet, les phénomènes de la conscience renvoient non plus à des règles physiques de niveau moléculaire ni même atomique mais plutôt sub-atomique ou quantique⁵⁶. Le maître ne peut se contenter d'un réductionnisme matérialiste ni même d'une certaine forme de psychologisme réducteur mais doit posséder les instruments d'une intervention au sein du monde-autre par les voies d'une symbolique active et opératoire. De fait, les énergies mobilisées sont dotées de ce caractère numineux, *tremendum et fascinans*, susceptible d'annihiler la liberté de l'individu en le fascinant et donc en l'aliénant, ou encore en le terrorisant. Le danger des puissances mises en jeu sont reconnues par ces deux guides que sont l'analyste des profondeurs et le chamane. L'inhabitation de l'individu par les puissances du monde invisible, sans garde-fou, prend le risque de devenir une emprise ou

⁵⁵ « A la suite de Thomas d'Aquin, la mystique est qualifiée de *cognito affectiva seu experimentalis* (connaissance de Dieu affective et expérimentale). Cette connaissance du divin n'est ni intellectuelle ni spéculative, mais expérientielle. La mystique est une expérience immédiate de la transcendance divine.» in Paul le mystique, Daniel Marguerat, Revue théologique de Louvain, 43, 2012, p.478.

⁵⁶ A ce propos voir la théorie du "Agential Realism" de la physicienne Karen Barad présentée par Frédérique Appfel-Marglin, op.cit, chap. 4, "Re-entangling the Material and the Discursive, Quantum Physics and Agential Realism", pp.55-63.

possession. C'est là où le chamane pourrait devenir sorcier et où le psychanalyste jouerait identiquement à « l'apprenti-sorcier ».

Ce monde invisible ou inconscient est peuplé de non-humains disposant d'autonomie par rapport à l'individu, archétypes junguiens ou « mères » des plantes ou esprits de la nature. Ils interviennent au cours du processus thérapeutique, comme alliés ou adversaires, protecteurs ou gardiens du seuil. Dans tous les cas ils participent d'une possibilité de structuration de l'individu appelé à confronter ces puissances et les intégrer au niveau adéquat. Les puissances du monde invisibles jouent le rôle fondamental d'enseignants⁵⁷ et s'offrent potentiellement à nourrir la construction de l'individu. Cet invisible se distingue donc clairement d'un inconscient qui ne serait qu'un espace de refoulement et d'ombre au sens classique freudien.

La dimension transpersonnelle, dans les deux cas, renvoie également au rétablissement inévitable d'un lien avec les héritages des ancêtres. Ce capital hérité, avec ses bonnes et mauvaises choses, se doit d'être géré correctement, afin d'être reconnu, accepté et éventuellement dépuré. L'identité de l'individu ne peut se constituer hors de sa filiation, d'une histoire familiale, culturelle et spirituelle. La gestion de cette filiation suppose idéalement hommage et reconnaissance à l'esprit des ancêtres (gratitude) pour la vie transmise et en même temps la libération des liens négatifs associés à des patrons de conduite (*pattern*) ou configurations psychiques liées à des événements traumatisants de la vie des ascendants ou des peuples auxquels ils ont appartenu⁵⁸. Les ancêtres et les défunts en général peuvent exercer une forme d'emprise sur les vivants, interférer dans leur existence, voire parasiter profondément le vécu quotidien. Le processus d'individuation autant que l'initiation chamanique se devra de prendre en compte cette dimension essentielle et y apporter des réponses permettant la pacification de ces relations.

Les deux approches, junguienne et chamanique, se proposent d'établir un dialogue avec le monde invisible, à l'aide d'un meta-langage qui use de la fonction symbolique et qui serait fondamentalement transculturel. Cet attribut leur fournit une prétention à l'universalité. La métaphore et l'analogie deviennent des instruments essentiels pour la gestion du processus thérapeutique ou initiatique.

Enfin, bien que ces deux démarches intègrent la notion de transcendance, de spirituel, de monde-autre, et reconnaissent une cohérence à un au-delà du monde manifesté, elles possèdent en commun de ne pas constituer des religions mais de se positionner comme des voies de connaissance inscrites dans une perspective avant tout thérapeutique. Il s'agit donc de médecines au sens large qui ne prétendent point à l'établissement d'institution religieuse. Le détournement ou appropriation contemporaine autant de la psychanalyse des

⁵⁷ Rappelons que les plantes psychoactives sont nommées "plantes-maîtresses" par les chamanes pour cette fonction d'enseignement et que l'ayahuasca est dotée du titre de "maîtresse des maîtresses".

⁵⁸ Il nous semble intéressant ici de faire le lien avec "le concept de "structure de péché", audacieusement proposé par Jean-Paul II" et qui conduit à "conjuguer les apports, d'une part de l'histoire (spirituelle) et de la sociologie, d'autre part de l'éthique sociale", "l'action démoniaque ne pouvant ignorer qu'elle s'exerce aussi au plan collectif et sur le long terme", Pascal Ide, "Combattre le démon, Histoire, théologie et pratique", Ed. De l'Emmanuel, 2011, p. 117.

profondeurs⁵⁹ que du chamanisme dans des églises ou groupes sectaires⁶⁰, semble donc contredire le positionnement originel de ces deux approches⁶¹.

Ainsi, de nombreux points de convergence apparaissent entre le processus d'individuation au sens junguien et l'initiation chamanique. Et on pourrait être tenté de les y associer étroitement comme deux versions, occidentale et amazonienne, d'une démarche similaire. Cependant, à y regarder de plus près, surgissent aussi des différences fondamentales qui interdisent une assimilation trop rapide.

Différences fondamentales entre l'individuation junguienne et l'initiation chamanique

Les horizons culturels, occidental et tribal, nous laissent déjà entrevoir quelques perspectives divergentes qui imprègnent également les modèles junguiens et chamaniques naissant au sein de ces deux cosmovisions différentes.

A. Individu et communauté

L'initiation chamanique ne peut se séparer de sa finalité de rétablissement de l'ordre et de l'équilibre à l'intérieur du groupe humain auquel appartiennent le chamane et son élève. Le principe de la justice et de la réciprocité embrasse toute la communauté et également la création, au moins dans ses manifestations les plus proches. En ce sens, on ne peut à proprement parler « d'individuation » puisque l'individu n'existe pas pleinement hors de sa collectivité et que le but à atteindre n'est pas de se différencier du groupe mais s'y intégrer de façon encore plus intime en assumant sa fonction propre en son sein. Il paraîtrait même hors la loi prétendre « s'individualiser » en mettant de côté la famille élargie et cette prétention ne manquerait pas de susciter de vives réactions face à cette possible mise en péril de l'intégrité du groupe et de sa cohérence. Tandis qu'il est tout à fait possible, dans la perspective individualiste occidentale, voire souhaitable, d'aller vers une forme de différenciation personnelle. Chaque individu occidental se sent libre de procéder à ce cheminement indépendamment des attentes de sa famille restreinte ou élargie, de son corps de métier ou de sa collectivité spirituelle ou sociale d'appartenance. Le statut d'analyste junguien confère un certain prestige social et, même si cette école de pensée demeure marginale face au courant académique encore dominant, y appartenir ne met pas en danger l'intégrité de ces praticiens.

⁵⁹ Dictionnaire comparatif C. G. Jung et la franc-maçonnerie, Responsable Jean-Luc Maxence, Dervy, Paris (mars 2012); Jung est l'avenir de la franc-maçonnerie, Jean-Luc Maxence, Dervy, Paris (février 2004)

⁶⁰ En particulier au Brésil avec les Eglises du Santo Daime, União do Vegetal, Barquihna, etc. qui ont essaimé largement dans l'hémisphère nord y inclus Japon et Australie...

⁶¹ Richard Noll reproche à Jung de se prendre pour le "Christ Aryen" ("Le Christ aryen, Les secrets d'une vie, Traduit de l'anglais par Philippe Delamare, PLON, 1999): "C'est dans la communauté des esprits que la plupart rencontrent Jung, et certains voient dans le mythe personnel qu'échafaude "Ma vie" un évangile contemporain jetant les bases d'une nouvelle religion", tandis que Denis Biju-Duval écrit que "Jung ne craint pas dès les années 50 de se faire le prophète de l'ère du Verseau...on s'explique par là comment Jung peut se trouver aujourd'hui si facilement utilisé par la mouvance du Nouvel Âge" ("Le psychique et le spirituel, Ed. De l'Emmanuel, 2001, p.158).

B. Les flèches du temps

Mais plus profondément, ces processus que nous comparons se placent dans des projections temporelles totalement opposées. La flèche du temps en contexte tribal va du présent vers le passé, l'indien considérant que le savoir désirable est celui des origines, des ancêtres fondateurs. Il aspire à se reconnecter à la lignée des ancêtres en tentant de remonter le plus loin vers la source de la connaissance première située dans un passé lointain. Le temps qui s'écoule l'éloigne de plus en plus de cette sagesse primordiale, de même que chaque génération, d'où ce respect des anciens placés chronologiquement plus proches de la source et de l'importance fondamentale du maintien des traditions de telle manière à tenter de conserver dans sa plus grande pureté la science des débuts de l'humanité. Dans un regard occidental, l'indien avance en quelque sorte à reculons. En effet, l'occidental est tendu vers l'avenir, la flèche du temps allant du présent vers le futur, le nouveau suscitant intérêt et fascination. Ses attentes visent une réalisation s'accomplissant dans un temps à venir qui suppose une évolution, un progrès, à mesure que le passé perd de sa prégnance. Se réaliser appelle donc dans un cas à retrouver le passé et dans l'autre à s'en défaire, ou encore à freiner la dégradation du futur dans un cas ou dans l'autre à appeler de ses vœux sa venue comme intégratrice.

Mais jusque-là on peut imaginer que ces oppositions apparentes puissent se dépasser dans une perspective d'un temps spiralé incluant ces retours circulaires vers le passé sur un plan et une ligne de progression dans un plan perpendiculaire. Ainsi le patient en cure opère des retours vers le passé pour intégrer des « nœuds » de son histoire et de ce fait pouvoir mieux évoluer à l'avenir. Les phases régressives s'inscriraient au final dans une démarche d'évolution future. On peut également considérer qu'à davantage d'individuation, l'analysé pèse moins de ses fantasmes et projections sur le groupe et en trouvant sa véritable vocation sert au plus juste le bien collectif.

C. La parole et le corps

Cependant, il nous semble plus difficile de mettre en adéquation les instruments qui permettent dans les deux cas de soutenir le processus thérapeutique. En effet, la cure psychanalytique s'appuie avant tout sur la parole, laissant le corps relativement de côté, tandis que précisément l'initiation chamanique passe d'abord et avant tout par le corps de l'individu et celui du chamane, et avec une économie maximum de paroles. Dès le début de notre propre apprentissage avec les chamanes amazoniens, cela nous a paru constituer une pierre angulaire de l'initiation⁶². Le Verbe de l'Agneau chrétien, fils du Bélier juif de Justice, institue la parole comme fondatrice et princeps (« dès le commencement »...) et infuse cette pensée et pratique jungiennes surgies en « terre chrétienne ». Pour le chamane c'est d'abord le corps qui sait, qui est porteur des mémoires biographiques, puis ancestrales, puis humaines et enfin celles de tout le cosmos. La parole peut être contaminée par le mental, les illusions, les fantasmes, tandis que le corps ne sait pas mentir. L'inconscient habite tout notre corps dans ses moindres

⁶² « El cuerpo como instrumento de la iniciación shamanica », J. Mabit, Anales del II Congreso Internacional de Medicinas Tradicionales, Lima, Perú, Julio 1988. Voir <http://www.takiwasi.com/esp/pub18.php>

recoins et pas seulement dans le cerveau comme le croit généralement l'occidental. Il devient notre laboratoire d'expérimentation et le lieu de vérification des informations captées lors des états modifiés de conscience, naturels (rêves) ou induits. Le peu d'importance accordé au corps dans la cure analytique autorise, selon cette conception autochtone, les errances psychiques et même spirituelles. Le corps doit être purgé de ses différentes charges ou interférences qui ne permettent pas le surgissement à la conscience des mémoires porteuses de vérité. Si la cure psychanalytique, voire les approches psycho-corporelles, permettent certainement des prises de conscience, elles ne peuvent atteindre les mémoires somatiques profondes qui constituent de véritables engrammations révélatrices de la Vie que nous portons. Or le corps des plantes, judicieusement activé énergétiquement par le rituel et les techniques chamaniques, peut par contre atteindre directement notre propre corps, dans ses dimensions les plus profondes, par la communauté structurelle physiologique que nous partageons avec tous les êtres créés.

Le corps devient donc également un lieu d'investissement possible d'autres corps par effraction. Les pratiques de sorcellerie reposent en partie sur cette capacité du corps à être contaminé dans ses différentes dimensions physique (sorcellerie par contact), énergétique (sorcellerie à distance par envoi de dards magiques ou « virote »), spirituelle (sorts par magie, spiritisme, pratiques occultes, etc.). Les effets de ces pratiques ne sont donc pas liés à la croyance ou pas dans ces phénomènes mais par des lois énergétiques universelles auxquelles tous les êtres humains (et tous les êtres créés) sont soumis. Leur ignorance ne préserve aucunement l'individu et à l'inverse le rend plus susceptible d'en être affecté.

La prégnance de la dimension corporelle est particulièrement visible lors de la manifestation de la personnalité psychique de l'individu, lors de sessions d'ayahuasca, de façon zoomorphe. Lors de ces états modifiés de conscience, l'individu se ressent lui-même habité par une forme animale précise, il se sent cet animal tout en gardant sa conscience humaine. Il en adopte les mouvements, les postures, les réflexes, les instincts, même si cet animal n'appartient pas à son univers habituel. Il s'agit généralement d'une expérience exaltante que de se sentir fort comme un ours, fin comme un félin ou doté de la vue de l'aigle. L'énergie zoomorphe se manifestant pour un individu est constitutionnelle de sa personnalité psychique profonde et donc invariable. Au demeurant, elle surprend souvent l'individu sans correspondre à ses fantasmes éventuels ou sa sympathie pour certaines espèces. Ce vécu est impossible à produire par simple imitation et dénote des relations insoupçonnées entre l'espèce humaine et les animaux. On se trouve là bien loin d'une symbolique abstraite ou de créations mentales.

D. Intégration et cosmovision

Nous l'avons déjà évoqué. L'intégration du processus initiatique sera facilitée chez l'indien par la possibilité qu'il a de situer immédiatement ses vécus extraordinaires dans une cosmovision qui lui fournit repères et cartographie du monde invisible. Pour l'occidental en rupture relative avec ses racines symboliques judéo-chrétiennes, les expériences de contact avec l'inconscient demandent la présence d'un traducteur, rôle que peut jouer l'analyste si lui-même ne les a pas perdues. Pour l'occidental, ici la parole reprend ses droits. Le flou des repères spirituels de l'occidental moyen rend de fait plus difficile cette intégration. Si pour l'indien sa vision du monde lui offre une cohérence globale de son vécu ordinaire et de ses expériences non

ordinaires de la conscience, l'individu en Occident, vivant la réalité ordinaire dissociée de celle du monde-autre, sera prompt à interpréter un vécu non ordinaire de façon irrationnelle, soit comme un signe de folie (déli), soit comme une élection divine qui peut conduire à une inflation dangereuse de l'ego. Jung reconnaît d'ailleurs le danger d'identification du Moi avec des contenus archétypiques, même si éventuellement cette inflation psychique peut être transitoire au cours du processus d'assimilation de dimensions surgissant de l'inconscient. Si le Moi s'identifie au Soi, il perd ses limites et ne reconnaît pas l'autonomie des forces inconscientes.

Cependant, pour les Indiens, cette cartographie identifie des esprits autonomes et préjudiciables à l'âme humaine et dont évidemment l'intégration est inacceptable, à moins de devenir sorcier ou possédé. Si sur le plan psychique, la raison de ces infestations (voire possession) doit trouver explication et donc permettre ensuite une meilleure prévention, elle ne peut certes pas aboutir à la tolérance à leur égard mais requiert des mesures exorcistes. Le chamane tentera de découvrir les sources, extérieures à l'individu (sort, lieu infesté..) et les portes d'entrée, intérieures à l'individu (comportement inadéquat, transgressions, etc.) qui ont permis l'effraction. Si les dernières font écho aux approches psychothérapeutiques occidentales, les premières appellent des traitements rituels visant l'expulsion pure et simple de l'intrus. On peut craindre que la non reconnaissance de l'existence des esprits malins par les occidentaux et leur confusion avec les puissances psychiques inconscientes ne génère une dangereuse confusion enfermant l'individu en lui-même, dans une prison mentale de laquelle il ne peut s'échapper à l'extrême qu'en se dissociant (folie) ou en s'identifiant à l'intrus (possession). Hors de ces extrêmes, le danger demeure similaire bien que plus maniable, moins patent, et par exemple, à mon sens, le narcissisme spirituel du New Age fait partie de ces infestations séductrices partagées par un grand nombre et généralement non-identifiées en tant que telles, donc sournoisement toxiques pour l'âme humaine. Cette question de discernement sur la substantialité et le caractère tangible des esprits pourrait ouvrir la voie à un troisième terme, celui de la grâce, pour que l'individu sorte de l'alternative insensée entre devenir fou ou sorcier.

E. Les puissances autonomes

Sans doute la différence fondamentale entre chamanisme amazonien et démarche junguienne réside dans la définition et discernement des forces invisibles dynamiques de l'inconscient-invisible dotées d'autonomie par rapport à l'individu.

Il est clair que pour les indiens, le monde de la nature est peuplé d'entités, être créés, généralement invisibles en état ordinaire de conscience, substantiels, qui disposent d'intelligence, de volonté, de capacité de communication, sont totalement autonomes en relation aux humains, substantiels bien que sans corporéité. Cet univers du monde-autre est donc extrêmement vivant, actif et susceptible de communiquer ou interférer avec les humains. Il existe des niveaux hiérarchiques de différenciation entre ces êtres : certains, inférieurs aux humains, peuvent devenir des alliés ou des adversaires selon le traitement qui leur est offert (c'est le cas des « mères » des plantes par exemple), et d'autres, supérieurs à l'humain, sont soit bienveillants (anges, bons esprits) soit maléfiques (démons, mauvais esprits).

L'appréhension habituelle des archétypes par les junguiens leur reconnaît également un degré d'autonomie envers les humains, sans que le statut d'esprit ne leur soit clairement accordé. Or la notion-même d'archétype chez Jung semble provenir de la traduction par Lévy-Bruhl de ce qu'il appelle les « représentations collectives » ou contenus symboliques des cosmovisions « primitives ». Le théologien protestant Rudolf Otto, dès 1917, reconnaît à ces « représentations » un caractère numineux (*mysterium, tremendum et fascinans*).

D'une façon générale, les archétypes demeurent contenus dans une définition psychique, qui, au bout du compte, ne leur concède pas pleine autonomie ni existence propre. Ainsi Jung affirme (1927a, p.31) que les archétypes « *s'héritent avec la structure cérébrale* » tout en maintenant qu'ils sont *pré-psychiques et assimilables à des « entités psychoïdes »*. Ils ne seraient donc mobilisables que par des approches psychothérapeutiques, profondes ou pas, qui évacuent la dimension sacrée dans toute la plénitude du terme. Dans ce contexte les pratiques rituelles chamaniques, de guérison ou de sorcellerie, soit sont inopérantes, soit exigent que « l'on y croie ». Nous revenons à l'argument de la suggestion, certes plus sophistiqué que dans l'hystérie de Bleuler, mais finalement tout autant dépourvu d'épaisseur spirituelle. L'imprégnation positiviste rationaliste occidentale semble d'une telle puissance que la réalité même du monde des esprits sent immédiatement le souffre. Le tabou ne semble pas pouvoir être franchi par la dominante du courant junguien. Sans prétendre connaître l'ensemble de l'œuvre prolifique de Jung, il semble cependant que sa démarche se soit inscrite dans une préoccupation de reconnaissance par la communauté scientifique, l'empêchant de franchir le seuil où une affirmation pleine de la réalité de l'existence des non-humains comme entités puisse se faire sans être reléguée à l'injure suprême de « mystique »⁶³.

Et pourtant une note de Marilyn Nagy⁶⁴ signale que dans sa lettre du 10 Juillet 1946 à Fritz Kunkel à propos du livre de Stewart Edward White « *The Unobstructed Universe* », Jung précise « *Dans chaque cas individuel je me dois d'être sceptique, mais sur le long cours je dois admettre que l'hypothèse des esprits donne de meilleurs résultats dans la pratique que n'importe quelle autre* », ce que Marilyn Nagy rapproche de l'affirmation de Kant « *Je n'ose pas nier complètement la vérité des différentes histoires de fantômes ; au contraire, j'ai*

⁶³ « *C'est là une "limitation gnoseologique nécessaire à la science (Jung, L'âme et le vie, Paris, Buchet-Catel, 1963, p. 359), car si elle a un accès indubitable à l'image psychique de Dieu dans l'homme, elle ne peut rien dire de Dieu en lui-même, de Dieu comme "hypostase" hors du psychisme* ». Denis Biju-Duval, op. cit., p. 156.

⁶⁴ Notre traduction d'un extrait de Marilyn Nagy, « *Philosophical Issues in the Psychology of CG Jung* », Notes to Part I, Chapter I, note 18, p. 86, State University New York Press :
With one exception: "Some Thoughts on Psychology," para. 103. But here Jung goes on to say that new facts on extrasensory perception and spiritualism have made Kant's doubts outdated. Even much later in his life Jung tended toward a positive view of spirits. See his letter of July 10, 1946, to Fritz Kunkel regarding Stewart Edward White's book, *The Unobstructed Universe*: "In each individual case I must of necessity be sceptical, but in the long run I have to admit that the spirit hypothesis yields better results in practice than any other" (Letters, 2). See also Jung's Introduction to the German translation, CW 18, para. 746-56, and the Foreword to Fanny Moser's "Spuk: Irrglaube oder Wahrglaube," CW 18, para. 758. Compare Kant's own statement: "I did not dare to deny completely the truth of the various ghost tales; on the contrary, I have always maintained a certain reserve and a sense of wonder towards them, doubting each story individually, but attributing some truthfulness to all of them put together." Spirit Seer, p. 70 (Edition Cassirer, p. 367).

toujours maintenu une certaine réserve et un questionnement à leur endroit, doutant de chaque histoire individuelle mais attribuant une certaine véracité à leur ensemble ».

D'autres affirmations de Jung reproduisent cette sensation d'hésitation chez lui à se déterminer et prononcer de façon décisive, comme lorsqu'il affirme que « *l'apparition des archétypes possède un caractère clairement numineux qui, si on ne veut pas l'appeler « magique », doit être appelé spirituel* » (Jung 1947a, p.185). Il différencie les archétypes de la représentation archétypique, prêtant à ces premiers un caractère inconnaissable sinon par leurs effets indirects (1942, p.261). Ce qui revient à nier la dimension mystique telle que nous l'avons précédemment définie et qui suppose la possibilité, par grâce, d'une connaissance directe et immédiate de la transcendance. Si les esprits se situent de façon transcendante en relation à l'humain, il est concevable qu'ils soient accessibles par connaissance directe, expérientielle, à partir de l'esprit humain et non de son psychisme qui n'atteindrait au mieux que ses représentations. Les archétypes junguiens correspondent à la notion d'esprits des peuples premiers quand il leur reconnaît la capacité d'induire des phénomènes psychophysiques de coïncidence a-causal (synchronicités) et déclencher des propriétés parapsychologiques chez l'individu. L'archétype peut avoir une dimension personnelle comme le Soi recteur de notre destin ou porteur d'une « atmosphère du Moi » ; il peut représenter également un patron de transformation animique lors des grandes phases de l'existence (naissance, puberté, vieillesse, mort...), se rapprochant ici de la notion de « complexes » ou matrices périnatales de Stanislas Grof lorsqu'il s'agit de la naissance⁶⁵ ; ou il peut représenter la structure profonde de la dimension relationnelle s'établissant entre deux êtres humains (maître-disciple, bourreau-victime, amants...). Dans cette dernière définition ressurgit la notion de « participation mystique » chère à Levy-Bruhl et qui nous renvoie de nouveau à dimension spirituelle toujours présente de façon sous-jacente mais finalement peu explicitée ni clairement reconnue. Cependant pour Jung les archétypes sont inconnaissables directement sinon par leurs effets et donc « ne sont pas de l'ordre de l'expérimentation expérimentale directe : ils relèvent du postulat »⁶⁶.

Ce que nous appréhendons comme un va-et-vient hésitant de Jung entre une notion d'archétype plutôt psychique, à caractère scientifique, et une autre plutôt spirituelle, d'ordre métaphysique, s'illustre particulièrement dans la question de la constellation des archétypes. La possession, visible lors de cas cliniques que Jung n'a pas manqué de constater dans les services de psychiatrie, est traduite comme l'envahissement écrasant d'une puissance animique dont l'origine est attribuée à l'irruption à la surface de la conscience d'une puissance archétypique psychique enfouie dans les profondeurs. Elle appartient en quelque sorte à l'individu et vient « d'en-bas ». Autant pour les grandes religions que pour les traditions chamaniques, cet envahissement vient « d'en-haut » et manifeste l'emprise d'un esprit sur celui de l'humain. Il ne s'agit plus d'un simple parasitisme ou d'une infestation mais d'une emprise annexant la volonté du sujet. Celui-ci n'a pas le choix et l'effraction s'impose sans son consentement. Les pratiques d'exorcisme s'imposent alors mais Jung, selon sa conception, ne les propose pas : comment en effet expulser une « force » qui appartiendrait

⁶⁵ Royaumes de l'inconscient humain : la psychologie des profondeurs dévoilée par l'expérience LSD, Monaco, Éditions du Rocher, 1983, 280 p.

⁶⁶ Denis Biju-Duval, op. cit. P.159.

en propre à l'individu, même s'il s'agit de son inconscient profond ? Jung, par ailleurs, reprend la notion de possession sous un autre angle, cette fois plus évidemment psychique, en considérant que chaque être humain est « plus ou moins » possédé par un ou plusieurs archétypes, de l'ordre du « génie » (daemon) qui peut appeler à certaines vocations et auquel le sujet peut faire allégeance s'il le souhaite. Il s'agit, dit-il, de choisir en quelque sorte la « déité » à laquelle se soumettre ou encore à quelle « représentation dominante » il décide de s'affilier. Cette fois-ci la volonté du sujet est sollicitée, et écouter un appel ou répondre à une vocation, vise le bien suprême de l'individu, sa libération, et ne peut être assimilé à une forme d'emprise aliénante. Cette inspiration suppose des « inspireurs » qui élèvent et « tirent » vers le haut, permettent au sujet de se dépasser, de manière tout à fait distincte et même opposée à l'abaissement et l'écrasement des invasions possessives qui « tirent vers le bas ». Cette élévation représente un aboutissement possible et souhaitable (voire nécessaire) du processus d'individuation tandis que les infestations jusqu'au grand cadre de possession dégradent l'individu en le poussant vers la régression. La flèche vers le haut tend vers un infini différencié tandis que celle vers le bas renvoie à un indifférencié toujours plus vaste.

Dans sa conférence de 1935, Jung évoque le « monde des corps subtils »⁶⁷ où vivent des êtres possédant éventuellement une forme de corporéité mais également des êtres immatériels, la frontière semblant difficile à préciser.

Dans le Livre Rouge de récente publication, Jung, faisant état de ses entretiens avec les esprits lors de ses exercices d'imagination active, rapporte lui-même ce passage surprenant où les esprits lui réclament sans grande illusion d'être reconnus comme des êtres à part entière⁶⁸:

Elie : "Libre à toi de nous qualifier de symboles, avec le même droit que tu peux aussi qualifier tes semblables de symboles, si tu en as envie. Mais nous sommes exactement aussi réels que tes semblables. Tu n'infirmeras rien et ne résous rien en nous qualifiant de symboles."

Moi : "Tu me plonges dans une confusion effroyable. Vous prétendez être réels?"

Elie : "Bien sûr que nous sommes ce que tu nommes réels. Nous sommes là, et tu dois nous accepter. Tu as le choix."

La confirmation à nos yeux, malgré ces avertissements, que ce seuil n'ait pu être franchi par Jung, me semble résider dans le fait qu'une telle reconnaissance aurait entraîné inévitablement la mise en place d'une forme rituelle lors de la cure psychanalytique. Ce qui ne fut pas le cas si tant est que l'on ne pose pas comme rituel le cadre instituant le contrat thérapeutique initial (durée des sessions, fréquence, paiement, divan ou pas...).

Cependant Jung reconnaît une prédisposition religieuse naturelle dans l'âme humaine, un "courant qui se doit d'être canalisé et dompté à travers le symbolisme du credo et du rituel" (Jung 1934c, p.20), afin d'éviter que cette puissance ne s'investisse sur des objets secondaires

⁶⁷ « Le Zarathoustra de Nietzsche. Notes du séminaire de 1934-1939. Huitième conférence, 13 mars 1935 », Cahiers Junguins de Psychanalyse, N° 76, 1993/2

⁶⁸ Le Livre Rouge. Liber novus. Edition établie, introduite et annotée par Sonu Shamdasani. Traduction française par Christine Maillard, Pierre Deshusses, Véronique Liard, Claude Maillard, Fabrice Malkani et Lidwine Portes. Paris : L'Iconoclaste/ La Compagnie du Livre Rouge 2012, p. 214.

(idoles) et ordinaires qui seraient alors subitement élevés à la catégorie de sacrés. Il évoque même à cet endroit la nécessité d'institutions religieuses en précisant avec justesse que celles-ci devraient permettre une véritable expérience du religieux et non l'obstruer (Jung, 1940). Il rejoint en cela l'idée que nous défendons plus haut que la mystique, comme vécu individuel, est juste et nécessaire dans tout processus d'individuation ou d'évolution personnelle et devrait donc se "démocratiser"⁶⁹. Jung va même jusqu'à reconnaître au dogme une qualité "pontificale" par sa capacité de médiation pour rendre intelligible l'expérience archétypique du symbole religieux situé au cœur de l'être humain. Cette allusion au magistère de l'Eglise catholique ne représente cependant pas une concession à la Révélation qu'elle prétend garder (le dépôt de la Foi) puisqu'il précise ensuite que le dogme, le credo et la liturgie incarnent de manière délicate et subtile l'expérience de nombreuses âmes humaines qui ont transité sur les sentiers de la quête religieuse et en ce sens se seraient purifiées individuellement pour exprimer une vérité objective de la psyché collective ou archétypique. Dieu demeure aux abonnés absents ou est réduit à cette "vérité objective de la psyché collective" et la révélation provient de l'effort humain, individuel et collectif, pour découvrir des profondeurs psychiques occultées. Le décret de la mort de Dieu prononcés par les "maîtres du soupçon" reste en vigueur et point remis en question sinon pour ses conséquences psychiques dues à sa compensation par l'émergence d'une science mégalomane ou de politiques totalitaires prétendant installer le paradis sur terre. Jung reste sur le terrain du psychisme et concède éventuellement aux Eglises un rôle à jouer pour le psychisme de masse, mais ne semble point concevoir sa nécessité pour l'élite des initiés à laquelle, à l'évidence, il appartiendrait.

Nous entendons que le rituel est une mise en forme symbolique qui ne peut être inventé mais doit s'adapter aux règles de la symbolique universelle et qui est transmis par le monde spirituel de façon spécifique au travers des processus et traditions initiatiques. Et c'est seulement à cette condition rituelle que l'approche du monde spirituel peut prendre toute sa cohérence, devenir opératoire et protéger des puissances numineuses qui l'habitent comme des tendances régressives et incestueuses vers l'indifférencié. En son absence, les portes du monde spirituel ne s'ouvrent pas pleinement et la grâce ne peut abonder.

Ainsi, les archétypes junguiens se présentent davantage comme des esprits profanés, désacralisés, aplatis par un réductionnisme psychique appauvrissant.

Discernement sur la substantialité du Mal

Ces réflexions nous conduisent, sur un vaste sujet, à proposer quelques brèves considérations sur la question de la réalité du Mal dans la pensée junguienne⁷⁰.

⁶⁹ Marguerat, professeur à l'Université de Lausanne, évoque une « démocratisation de la mystique » dans le sens où « ces formules d'inhabitation ne sont pas réservées chez Paul à une élite de charismatiques performants ; elles caractérisent la condition de tout croyant. » (op.cit. pp. 490-491)

⁷⁰ Pour la rédaction de ce paragraphe je suis grandement redevable aux réflexions menées avec mon ami le psychologue Camilo Bautista Barrionuevo Durán et son travail de Mémoire : "El Demonio y la Sombra – Sobre el problema del Mal desde la psicología analítica de Carl Gustav Jung", Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Psicología, 2012.

En effet, la réalité des esprits, bons et mauvais, comme êtres substantiels autonomes, se prolonge dans la reconnaissance ou non de l'existence substantielle de Dieu et du Diable ou Satan. Nous retrouvons chez Jung à ce niveau les mêmes frontières floues signalées auparavant entre la dimension psychique et la dimension spirituelle. La réalité du Bien et du Mal ne sont certes pas niées par Jung, au contraire, mais confondues à des niveaux d'argumentation distincts et hiérarchiquement séparés comme le signale Giegerich (2010): celui des appréciations ou jugements logiques, celui de la réalité empirique et celui de la substantialité métaphysique. Comme principes de notre jugement éthique, le bien et le mal se présentent comme complémentaires et opposés, de même que "clarté" et "obscurité" ou "haut" et "bas" (Jung 1951, p.273). Il interprète alors le principe chrétien de la *privatio boni* comme une manière de nier ces contrapositions bien-mal et considère que la cosmovision chrétienne se déclare moniste mais en réalité cache un dualisme de fait (1951, p. 278). Il attribue cette définition à une manière de défense de l'Église catholique (Saint Basile) pour faire face au dualisme gnostique et au manichéisme. Il manifeste une forte aversion envers le concept *privatio boni* qu'il critique parce qu'il serait une manière indirecte d'ôter tout réalité au mal alors qu'il est d'observation empirique et dont l'influence sur l'âme humaine est évidente. "*Seule l'inconscience ignore le bien et le mal*", ajoute-t-il (1951, p.65). La *privatio boni* renvoie au concept chrétien du *summum bonum* où Dieu est défini comme le Bien Suprême ce qui semblerait, selon Jung, faire de l'être humain l'unique coupable du péché, de la chute et du mal. Mais vers la fin de sa vie, Jung se rend compte que ces catégories des principes du jugement éthique, "*poussés jusqu'à leur ultime racine ontique traitent d'aspects divins, de noms de Dieu*" (1959, p. 425) et il reconnaîtra que sa "*critique à la doctrine de la privatio boni n'est valide que jusqu'où s'étend l'expérience psychologique*" (1951, p.65). Qui plus est, il affirmera finalement que "*si l'on veut voir comme réel le principe du mal, il faudrait aussi l'appeler Diable*" (1959, p. 432). Si en effet, les principes de *privatio boni* et *summum bonum* deviennent absurdes quand on les réduit à la dimension psychique, ils prennent consistance à l'étage spirituel. Le mystère d'iniquité qui consiste en que le Satan soit une créature qui rejette sa propre nature comme une manière "d'auto-contradiction ontologique" (Giegerich 2010, p. 20), ne peut se concevoir que depuis la libre adhésion de coeur à l'Amour, non comme objet, mais comme essence même du divin. De ce fait le démon (ou les démons) perd sa condition de "personne"⁷¹ et ce choix insensé ne peut s'appuyer sur la logique et la raison⁷².

Jung adopte également une attitude empirique face à cette question du mal et s'empresse de préciser que "*cela ne signifie pas que je relativise le bien et le mal en soi, je peux voir exactement que ceci ou cela est mal*" (1959, p. 426).

⁷¹ Certains théologiens parleront de "non personne" et cette formule a pu prêter à confusion en laissant penser que "*le démon est quelque chose. Il n'est pas quelqu'un. Il n'est qu'une abstraction*" avec une sorte "d'extinction du je", or "*le Mal, contrairement à ce qu'on se représente, n'est pas quelque chose, mais rien. Ce n'est pas un être mauvais, selon la conception des manichéens: ce serait une contradiction dans les termes, car l'être est bon dans la mesure où il est être. Le Mal est manque d'être. Le Mal est donc insaisissable. On ne peut en parler qu'en image et en métaphore*", René Laurentin, "Le démon, mythe ou Fayard, 1995, pp.146-153.

⁷² «*Comment cela a-t-il été possible, comment est-ce arrivé? Cela demeure obscur. Le mal n'est pas logique. Seul Dieu et le bien sont logiques, sont lumière. Le mal demeure mystérieux.* » Benoît XVI, Audience Générale du 03-12-2008.

Enfin, quand il s'agit de la substantialité métaphysique, Jung fait surtout appel aux sources vétérotestamentaires pour traiter de Dieu ou plutôt de l'*imago dei* et en contre-position approche la figure du Christ trop souvent depuis la modernité. La figure animique de Satan évolue au fur-et-à-mesure de l'Ancien Testament et semblerait faire douter de sa substantialité si on n'admet pas que de même que l'on ne peut confondre la Divinité, immuable, avec la toujours mouvante *imago dei*, qui est la captation de Dieu selon l'état d'évolution spirituelle, on ne saurait non plus confondre Satan avec l'*imago diaboli*. Bien que le Satan soit d'une puissance incalculable, Jung reproche une présentation trop bénigne du Mal dans la modernité chrétienne qui l'assimilerait à "un diabolin joueur et malin". Cependant, si, comme certains le reprochent, le message chrétien se serait aplati pour pouvoir passer sous la porte de la modernité, il n'en reste pas moins que l'existence substantielle du Mal a été réaffirmée constamment par le magistère catholique⁷³ et que le combat mené par les exorcistes demeure d'une totale actualité⁷⁴. Ailleurs Jung, se référant toujours à la modernité, considère que "le symbole du Christ est incomplet comme totalité, dans le sens moderne, parce qu'il n'inclut pas le côté nocturne des choses, sinon qu'il l'exclut expressément comme contrepartie luciférienne" (1951, p.54). En effet, Jung est intrigué par sa difficulté à déceler l'ombre chez Jésus ce qui, étant le Christ et de nature divine selon la tradition chrétienne, devrait renforcer le concept de *summum bonum* si Jung ne l'avait déjà rejeté et réduit la substance réelle du Christ à un "symbole". Comme le signale justement Giererich, la *privatio boni* est une théorie qui suppose un saut évolutif de la pensée et de la compréhension, le bien et le mal n'étant pas opposés mais reliés le long d'un continuum intégré. Le malentendu junguien sur la question du mal semble donc dû au fait que Jung ait établi une implication directe entre l'irréalité du mal comme substance métaphysique de plein droit dans la *privatio boni* et le *summum bonum*, et l'élimination automatique du mal dans les domaines des jugements logiques et de la réalité empirique. Or cette implication n'est pas nécessaire. Jung, de nouveau, déborde de sa place de psychologue empirique en osant des affirmations métaphysiques qu'il prétendait éluder. La compréhension du réel impose de ne point en faire une abstraction.

La question de la contraposition entre symbolique et réel semble une question mal posée: "La question n'est donc pas symbole ou réalité, mais symbole et réalité, la réalité invisible ne pouvant s'exprimer qu'en termes symboliques"⁷⁵.

La question du discernement demeure donc centrale pour pouvoir identifier à quelle dimension du mal on se réfère et distinguer le niveau phénoménologique du mal et ses représentations au niveau psychique (voire physique) de son statut ontologique au niveau spirituel comme entité spirituelle sans que cela ne l'exonère de son statut de créature et non de divinité. Jung le reconnaît implicitement lorsqu'il considère le discernement humain comme limité, la certitude du jugement ne pouvant appartenir qu'à la divinité. La certitude

⁷³ « Selon la Sainte Écriture, et spécialement dans le Nouveau Testament, la domination et l'influence de Satan et des autres esprits malins, embrassent le monde entier. » Les mauvais anges, Jean Paul II, Audience générale 13 août 1986, Osservatore Romano édition française 33.

⁷⁴ Voir par exemple; "Confessions: Mémoires de l'exorciste officiel du Vatican" du P. Gabriele Amorth, Michel Lafon Ed., 2010. Ou encore "Le combat avancé de l'Eglise", Mgr Tournyol du Clos, Ed. De l'Archistratège,

⁷⁵ René Laurentin, op. cit, p.13

apodictique du jugement chez l'être humain constitue un attribut de la folie. Cela devrait d'autant plus appeler à la nécessité de la révélation comme source du discernement. La tradition chrétienne a su élaborer des critères de discernement des esprits qui profiteraient sans doute à cette différenciation nécessaire⁷⁶. Celle-ci peut s'avérer complémentaire des processus de discernement entre "crise dissociative" et "urgence spirituelle" que propose Stanislas Grof ou bien de la différenciation entre vécu pré-personnel (avant la constitution du Moi) et expérience trans-personnelle (événement mystique situé au-delà de la conscience ordinaire du Moi) comme le suggère Ken Wilber (1991).

Cependant, l'horizon de la modernité converge avec Jung dans le sens que le mythe judéo-chrétien, en ce qui concerne la réalité de Satan et des démons, correspondrait à un état évolutif de la pensée primitif, rudimentaire, dépassé et dont nous pourrions désormais parfaitement nous passer. L'état psychique collectif contemporain autoriserait à transcender cette pensée mythique devenue obsolète et répondant aux nécessités psychiques et culturelles d'une époque révolue⁷⁷. Le clinicien se risquant à affirmer cette réalité démoniaque passe au mieux comme un animiste, au pire comme un demeuré superstitieux et prisonnier d'une pensée magique et moyenâgeuse. Dans le même temps, quoiqu'il en soit de la véracité de la doctrine chrétienne, la théorie junguienne ne laisse pas de signaler les risques psychiques consécutifs à l'élimination de Satan dans l'univers animique occidental comme image archétypique capable de symboliser la dimension obscure de la psyché collective. En son absence, l'énergie psychique de cet archétype de l'aspect obscur du Soi pourrait investir l'individu qui pourrait sombrer dans une *hybris* négative. On peut se demander si l'émergence collective massive d'éléments sataniques dans la société occidentale ne répond pas à un retour du refoulé.

Face à ce déni simultané du divin et de la réalité ontologique du Mal et ses manifestations à travers démons et mauvais esprits, les états modifiés de la conscience décrits par les traditions orientales de contemplation spirituelle (Wilber, 2007) rejoignent celles proposées par la tradition chrétienne d'une part et par les pratiques chamaniques d'autre part. Dans certains de ces états élevés, la conscience cesse d'être limitée par le Moi et l'individu peut accéder à la captation ou inhabitation d'une unicité lumineuse, bienveillante, absolument bonne et juste. Ce vécu non-duel dépasse dans sa verticalité ce qui apparaît comme l'horizontalité de la *coincidentia oppositorum* où bien et mal se côtoient sans jamais se dépasser dans un troisième terme transcendant. Car en effet, comme nous l'avons déjà souligné, ces expériences mystiques ne procèdent pas d'une démarche spéculative mais opèrent, au-delà des techniques employées, à partir de l'incarnation de l'individu et comme grâce octroyée. Il s'agit donc en quelque sorte d'une descente de l'Esprit divin dans le monde manifesté et dans le corps même du pratiquant. Loin de l'envol toxicomane fuyant les réalités et les souffrances de ce bas-monde, ou d'une "mystique qui organiserait l'exode du sujet hors de

⁷⁶ Le P. René Chenesseau, exorciste expérimenté, dans son "Journal d'un exorciste", Ed. Bénédictines, (2007), stigmatise autant ceux qui voient des démons partout que ceux qui n'en voient nulle part, admettant qu'il s'agit là d'une véritable clinique.

⁷⁷ Et pourtant même un André Gide ne s'y trompe pas "Le diable ne se cache nulle part aussi bien que derrière ses explications rationnelles qui le relèguent au rang des hypothèses gratuites. Satan ou l'hypothèse gratuite: ce doit être son pseudonyme préféré", Journal des faux-monnayeurs, Gallimard, 1927, p. 142.

son corps” il s’agit-là d’une” mystique d’inhabitation divine dans le corps souffrant du témoin”⁷⁸. L’expérience du divin ne répond pas dans ce contexte à un postulat théorique, intellectuel, abstrait, tentant d’établir une prétendue vérité métaphysique, mais offre de la vivre. Si postulat il y a d’un Dieu exclusivement bon et sans la moindre tâche de malignité, il est donné à tout un chacun d’en expérimenter et vérifier la validité à partir d’une méthodologie et de conditions précises dont au moins celle de l’exigence de la sincérité de coeur. Dans ce lieu, en présence du divin, luttes et conflits s’apaisent, voire disparaissent. Mais il reste que cette immersion dans le “royaume des cieux”, si elle requiert l’accueil et mise à disposition de l’individu invité à s’oublier, et demande une certaine dose d’efforts, voire de souffrance, n’est pas “quelque chose” qui s’obtiendrait, un objet à atteindre, mais un don de la grâce de l’être divin. Cette grâce s’avère d’ordre sensible, tangible, passant par le corps de l’individu, comme une irruption gratuite et miséricordieuse.

Conclusion

Face au spiritualisme ambiant déguisé de matérialisme, les apports du chamanisme amazonien peuvent faciliter le retour nécessaire au corps et à la terre, en somme à l’incarnation. L’Occident est ainsi appelé à renoncer à sa propre pensée magique moderne pour, au moyen du pragmatisme et de la sagesse pratique de traditions ancestrales, accéder à un véritable réenchancement du monde qui ne soit ni factice ni dangereux comme le signalent chacun à sa manière Daryus Shayegan et Jean- Paul II⁷⁹. Leur désacralisation dans le contexte de fin d’époque ou d’ère de l’humanité⁸⁰ peut déboucher sur deux “hérésies” en miroir, l’angélisme

⁷⁸ « Contre une mystique qui organiserait l’exode du sujet hors de son corps, Paul expose une mystique d’inhabitation divine dans le corps souffrant du témoin » (Marguerat, op. cit. p. 486).

⁷⁹ « Là, je serai jungien : je dirai qu’il y a eu un phénomène d’“introjection”. C’est-à-dire que la modernité ayant évacué la magie de notre monde, notre inconscient est devenu volcanique et nous a obligés à faire de nouvelles projections qui, dans leurs irruptions, ont littéralement “réenchanté le monde. Mais attention : cet enchantement est très différent de l’ancien ! Comme nous vivons dans un monde ontologique éclaté, les images, les mythes, les symboles n’ont plus de lieu d’accueil comme autrefois, quand on savait très bien par exemple où ranger les anges. Aujourd’hui, les anges peuvent sans doute à nouveau exister, mais on ne sait plus où les voir, ni à quel niveau ni dans quelle catégorie. N’ayant plus d’espace attiré, ces nouvelles projections deviennent des fantômes - d’où le pullulement des différentes sectes et des nouvelles religions. Il y a un immense brassage de toutes les croyances et de toutes les idées. C’est à la fois intéressant et dangereux. » Daryush Shayegan, *La Lumière vient de l’Occident* (éd. de l’Aube), 2001.

“Dans sa participation à la rédemption,] l’homme retrouve la grandeur, la dignité et la valeur propre de son humanité. [Il] se trouve de nouveau «confirmé» et il est en quelque sorte créé de nouveau. Il est créé de nouveau! [...] L’homme qui veut se comprendre lui-même jusqu’au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiels, souvent superficiels et même seulement apparents; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même avec sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s’approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit «s’approprier» et assimiler toute la réalité de l’Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même. S’il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d’adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour soi-même.” Jean-Paul II, *Encyclique Redemptor Hominis*, 10,

⁸⁰ La tradition shivaïte qui défend la théorie des cycles qui règlent l’évolution du monde, décrit cette fin du cycle de l’humanité actuelle comme le crépuscule du Kali Yugā (âge de Kali ou âge du fer), l’âge des conflits, des guerres, des génocides, des malversations, des systèmes philosophiques et sociaux aberrants, du développement maléfique du savoir qui tombe dans des mains irresponsables. Les races, les castes se mélangent. Tout tend à se niveler et le nivellement, dans tous les domaines, est le prélude de la mort... D’après le Lingā Purānā: « Ce sont les plus bas instincts qui stimulent les hommes du Kali

(évacuation du corps) ou l'animalisme (profanation du corps idolâtré)⁸¹. Toutes deux laissent la place aux infestations spirituelles en niant la réalité des esprits et leur possible intervention dans la vie humaine: le chamanisme amazonien nous rappelle cette réalité et offre aussi bien une clinique de ces parasitages que des moyens de s'en purifier et de réintégrer le sacré au sein de la matière et du monde manifesté. L'individuation au sens junguien montre une carence à cet endroit du fait de ce déni de la réalité des esprits et leur réduction à des symboles de la psyché, fut-elle collective. L'expertise des chamanes dans l'induction contrôlée des états modifiés de la conscience, sous réserve de rigueur et justesse rituelle, peut également faciliter le processus d'individuation en ouvrant à des expériences mystiques et de captation de la transcendance. L'ouverture rituelle permet d'élargir la notion d'environnement au monde-autre, dans ses dimensions psychiques et spirituelles, en tissant de nouveau les liens de solidarité verticale avec nos ancêtres et horizontale avec nos contemporains.

Les deux mythes fondateurs précédents, celui du Bélier-Justice puis du Poisson (Agneau)-Amour cèdent la place à l'émergence tâtonnante du nouveau mythe fondateur de la Liberté (Verseau), destiné à dépasser, en les intégrant, les mythes antérieurs de façon cohérente. Le corps (incarnation) et la parole (verbe) y sont appelés à se féconder et s'explicitent mutuellement, en particulier au sein du rituel (liturgie) où le Verbe incarné annonce ce temps de l'Esprit source et souffle de liberté.

La véritable individuation qui se laisse inspirer en réintroduisant la dimension du Mystère de la grâce au cœur de l'être humain pour "s'ouvrir à ce qui le dépasse"⁸², aboutit à une humble et active solidarité avec les humains et les non-humains différenciés⁸³, et peut bénéficier grandement des apports du chamanisme pour nous prévenir de devenir ni fou ni sorcier en nous "livrant à la Liberté".

Yugä. Ils choisissent de préférence les idées fausses. Ils n'hésitent pas à persécuter les sages." Voir le recueil de cette tradition chez Alain Daniélou "Nature et Destin du Monde dans la Tradition Shivaïte", Editions du Rocher, Paris-Monaco 1985.

⁸¹ "Pour le dire de manière brève, et donc pour l'instant réductrice, il est ici question de la chair et de l'Esprit; Avec le pain, c'est la chair sans l'esprit; avec l'abandon aux anges, c'est l'esprit sans la chair; avec la proposition des royaumes terrestres, c'est une chair virtualisée par un esprit mondain, afin de produire cette contradiction alléchante: le grand spectacle de la prière, le grand divertissement de la foi...", Fabrice Hadjadj à propos des trois tentations de Jésus au désert, "La foi des démons ou l'athéisme dépassé", Salvator Ed., 2009, p.46.

⁸² Fabrice Hadjadj, dans son ouvrage remarquable "La foi des démons ou l'athéisme dépassé" (Salvator Ed., 2009, p. 86.) réitère ce déchirement nécessaire : « Qui fait de la maîtrise de soi le nec plus ultra de la morale chute dans « le plus grand des vices » : il méconnaît cet amour qui nous arrache à nous-mêmes et nous fait pleurer « malgré nous », et donc refuse la morale de la miséricorde. » p.216

« Ne pas avoir le dernier mot, se laisser déchirer par une transcendance, être arraché à ses certitudes étroites pour entrer dans une aveuglante lumière, c'est le sens du premier commandement (Un seul Dieu tu adoreras) » p.265

« La sortie de l'idolâtrie suppose une sortie de l'orgueil et, par conséquent, un brisement dont nous n'avons pas l'initiative : un coup de grâce, la foudre d'une Révélation » p.269

⁸³ Je veux dire "différenciateurs", étant entendu que les démons comme les anges, sont des non-humains mais à l'opposé de ces derniers les premiers conduisent à l'indifférenciation.

Bibliographie

Note: La lecture de C.G. Jung et quelques commentateurs s'est réalisée dans sa version espagnole d'où les références dans cette langue dont je m'excuse pour le lecteur francophone.

Giegerich, W. (2010). *¿La realidad del mal?, un análisis del argumento de Jung* [on-line]. p. 20, (<http://alebica.blogspot.com/2011/08/la-realidad-del-mal.html?m=1>).

Jung, C. (1927a). Alma y Tierra. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 29-48) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1934c). Sobre los arquetipos y lo inconsciente colectivo. En C.G. Jung *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 9-56). Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1940). *Psicología y Religión*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. (1942). Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad. En C.G. Jung, *Simbología del espíritu, Estudios sobre fenomenología psíquica* (pp. 229-310) Ciudad de México: Fondo de la cultura económica.

Jung, C. (1947a). Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico. En C.G. Jung *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 125-212). Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1959). El bien y el mal en la Psicología Analítica. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 423-436). Madrid: Trotta.

Jung, C. (1951). *Aion, contribuciones a los simbolismos del sí mismo*. Buenos Aires: Paidós.

Pepper, T. y Cunningham, J. (2004) Sadplanet: depression has become global disease. Breathing new life into talk theory. *Newsweek*, June 21, 40-45. (Cover story).

Wilber, K. (1991). *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona: Kairós.

Wilber, K. (2007). *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*. Barcelona: Kairós.