

Numéro 14 - octobre 2007
Face à la maladie et au malheur

**Des mythes collectifs et des récits personnels :
guérison rituelle, travail thérapeutique et
émergence du sujet dans les cultures du Nouvel
Âge**

Sônia Weidner Maluf

Résumé

Durant ces dernières années, un nouveau phénomène culturel a pu être observé dans les principales villes brésiliennes : l'émergence d'un champ d'intersection entre de nouvelles formes de spiritualité (et de religiosité) et des pratiques thérapeutiques alternatives. Différentes dénominations ont été utilisées pour définir ces expériences. Des publications anthropologiques et sociologiques ont classé ces phénomènes dans la rubrique du Nouvel Âge. Cet article a pour but de discuter ces pratiques à partir de leur dimension thérapeutique, en analysant les procédures mises en œuvre pour obtenir la guérison ou le soulagement des symptômes. La notion de travail, les médiateurs symboliques, les mythes collectifs et les récits personnels sont discutés ici par rapport au sens que revêt ce genre d'expérience. Nous montrons que chaque processus de traitement finit par substituer à l'objet de la cure, l'individu et son histoire personnelle. L'une des significations centrales de ces expériences est de réordonner une situation chaotique et de (ré)investir l'individu de pouvoir.

Abstract

Over the last few years, urban Brazil has seen the merging of new forms of spirituality with alternative therapeutic practices. Different labels have been used to define these experiences. Many anthropological and sociological publications, however, have already classified the phenomenon under the general rubric of New Age cultures. This text aims to reconsider this type of work — and the accompanying spiritual practices — from the therapeutic point of view, as well as examining the procedures used to alleviate and cure illnesses or symptoms. Issues such as the notion of work, ritual space and behaviours, ritual time and therapeutic time, the therapeutic relationship, narrative performances, symbolic mediators, the relation between collective myths and personal narratives are discussed and related to the central meanings of this type of work. The text concludes that each process of treatment involves substituting the object of the cure with the individual as a whole. One of the key meanings to emerge in the present work is the empowerment of the individual and the emergence of the subject.

URL: <http://www.ethnographiques.org/2007/Maluf>
ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Sônia Weidner Maluf, 2007. « Des mythes collectifs et des récits personnels : guérison rituelle, travail thérapeutique et émergence du sujet dans les cultures du Nouvel Âge ». *ethnographiques.org*, Numéro 14 - octobre 2007

Face à la maladie et au malheur [en ligne].

(<http://www.ethnographiques.org/2007/Maluf> - consulté le 21.11.2019)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Des mythes collectifs et des récits personnels : guérison rituelle, travail thérapeutique et émergence du sujet dans les cultures du Nouvel Âge

Sônia Weidner Maluf

Sommaire

- Introduction
- La notion de travail
- Mécanismes thérapeutiques
 - Une performance narrative
 - Médiateurs symboliques
 - Des « mythes collectifs » au récit personnel
- Le sens du travail
 - L'objet du travail
 - L'interprétation — rendre visible l'invisible
- Notes
- Bibliographie

Introduction

Durant ces dernières années, un nouveau phénomène culturel a pu être observé dans les principales villes brésiliennes [1] : l'émergence d'un champ d'intersection entre des nouvelles formes de spiritualité (et de religiosité), des pratiques thérapeutiques alternatives et le vécu d'expériences éclectiques par les classes moyennes. L'extension actuelle de ces pratiques et d'un langage propre nous permet de les définir comme une véritable culture thérapeutique néo-spirituelle ou néo-religieuse.

Ce même phénomène semble se présenter, avec des caractéristiques différentes, dans d'autres grandes villes du monde occidental et divers auteurs se sont consacrés à leur description et à leur compréhension [2]. Il s'agirait là d'un phénomène du monde contemporain de cette fin de millénaire. La liste des thérapies et des expériences spirituelles et religieuses qui font partie d'un circuit alternatif est considérable. Elle comprend l'adaptation de certaines techniques venues des différentes médecines, gymnastiques et disciplines corporelles orientales (le massage ayurvédique ; le shiatsu et le do-in ; le yoga ; le tai-chi chuan) ; les médecines douces occidentales (l'homéopathie [3] ; la phytothérapie ; la naturopathie) ; la création de nouvelles techniques thérapeutiques et psychothérapeutiques alternatives ou la reprise de techniques déjà existantes (les fleurs de Bach et les autres essences florales ; les différentes techniques régressives ; les psychothérapies junguennes ; les thérapies dérivées de la bioénergétique et des thérapies reichiennes, les thérapies primales, comme le processus Fischer-Hoffman et, plus récemment, l'anti-Fischer) ; les différentes formes de méditation (zen ; dynamique ; kundalini) ; la réadaptation et la recréation des différents arts divinatoires comme instruments d'autoconnaissance (l'astrologie ; le Yi-King ; le tarot ; les runes ; la numérologie et d'autres oracles) ; la croissance ou la réorganisation de groupes et la réalisation de rituels inspirés par les différentes traditions ésotériques (la Théosophie [4] ; les ordres mystico-ésotériques, comme l'Ordre du *Golden Dawn* [5], les *covens* [6]) ; la croissance de certains mouvements religieux et spirituels, surtout, dans le cas brésilien, le *néo-sannyas* (des adeptes du maître indien Rajneesh [7], dont l'*ashram* se trouve en Poona, en Inde), le Santo Daime et les autres groupes organisés autour de l'ingestion de l'*ayahuasca* (breuvage aux propriétés psycho-actives utilisé par certains groupes indigènes de l'Amazonie).

Chaque individu, patient ou thérapeute, utilise le répertoire de thérapies de façon singulière, quelquefois en associant des techniques et des conceptions apparemment contradictoires. Ces expériences se distribuent dans un éventail qui va des situations plus purement thérapeutiques à celles ayant un caractère plus fortement spirituel ou religieux. Dans un pôle, nous retrouvons celles qui adoptent des procédures typiques des thérapies conventionnelles, dans l'autre pôle, les pratiques plus proches d'une expérience rituelle et religieuse, les deux dimensions étant cependant étroitement liées. De la même façon, les diverses techniques employées sont associées selon les arrangements les plus variés, même quand les mécanismes thérapeutiques, les formes de soin et la façon de concevoir l'objet du travail thérapeutique lui-même sont différents. Néanmoins, les expériences décrites et la diversité même de techniques et de conceptions qui composent le réseau alternatif nous renvoient à des questions concernant le travail thérapeutique et spirituel. Nous envisageons, dans cet article, de systématiser ces questions et ces

différentes expériences dans une compréhension commune du travail thérapeutique : d'une part les mécanismes thérapeutiques et d'autre part le sens commun donné à ce travail.

La double implication du thérapeutique et du religieux intervient de manière récurrente dans les différentes situations observées, dans des proportions et des poids différents. Comme la dimension religieuse est présente dans les différentes thérapies, un sens thérapeutique est également donné aux rituels. Ainsi, des descriptions comme « le Daime, c'est la guérison » sont très courantes. Cette double implication ne repose pas seulement dans la combinaison de techniques et de procédures diverses, mais surtout dans le sens donné à cette expérience. Comme le démontre une analyse du champ sémantique des récits des itinéraires personnels, « travail » est une catégorie largement employée pour décrire et synthétiser l'ensemble des activités réalisées dans l'un et l'autre sens.

La notion de travail

« Travail de croissance », « travail du Daime », « travailler un standard émotionnel », « personne travaillée »,... Largement utilisé, le mot « travail » se réfère indistinctement au thérapeutique et au religieux. La notion décrit les différents moments de la situation thérapeutique et de l'expérience spirituelle. Elle peut revêtir diverses significations et son emploi est largement répandu parmi les réseaux thérapeutiques alternatifs. Cette polysémie de sens (qui est aussi une caractéristique d'autres notions du vocabulaire courant dans ce circuit, comme celles d'énergie, de nettoyage, etc.) n'épuise pas son contenu ni ne la vide de toute signification [8]. Cette notion indique les deux sens de l'expérience, les deux champs de signification différents mais complémentaires. Dans le premier, la notion de « travail » décrit les divers moments de la situation thérapeutique et religieuse (la consultation, le rituel, les procédures pratiques). Le travail est la thérapie elle-même, est l'expression qui définit les procédures thérapeutiques et le sens de ces procédures. Il serait aussi, dans ce cas, la forme indigène pour désigner le rituel. Dans le deuxième champ, le terme « travail » synthétise la condition d'existence de la personne en thérapie (le travail sur soi : travail comme souffrance et travail comme production — et création — de soi). D'une certaine façon, cette notion définit aussi la condition des individus en thérapie et celle de l'individu qui a déjà vécu plusieurs expériences thérapeutiques : il s'agit d'une personne « travaillée » (*trabalhada*), c'est-à-dire une personne en plein processus de transformation et de connaissance de soi.

Dans le premier sens, « travail » représente la notion utilisée pour décrire la situation thérapeutique elle-même, qu'il s'agisse d'une consultation individuelle ou d'une situation collective (un cours, un atelier, etc.). Elle décrit aussi le processus et les procédures thérapeutiques : la combinaison de différents genres des consultations individuelles et d'activités collectives ; la prise systématique d'essences florales ; la pratique de la méditation ; la réalisation de certaines tâches visant des résultats particuliers ; etc. En partant de ce premier champ de significations, on peut établir un parallèle avec l'univers religieux. Dans le cas des nouvelles religiosités, dans le Santo Daime, par exemple, tout rituel est nommé « travail » [9]. Dans les cultes afro-brésiliens, la notion revêt deux significations. D'une part, celle de travail rituel, c'est-à-dire de travail en tant que situation rituelle : la séance, le moment de contact

avec les *orixás* et les autres entités spirituelles. D'autre part, quelques cultes d'origine afro-brésilienne utilisent le terme dans un sens proche de celui d'ensorcellement ou de charme (*feitiço*). « Faire un travail » (*fazer um trabalho*) signifie pratiquer la sorcellerie contre quelqu'un ou pour arriver à un but défini [10].

Le travail comme rituel et le travail comme procédure pratique visant un objectif précis intègrent l'expérience thérapeutique néo-religieuse. Le moment collectif est représenté par les consultations, les cours, les ateliers, les méditations collectives (tous imprégnés d'un fort sens rituel [11]). Les procédures pratiques sont les prescriptions recommandées par le thérapeute ou par le maître ; elles prennent les formes les plus diverses : des conseils pratiques à caractère prophylactiques (l'orientation donnée par l'astrologue à sa cliente de « travailler plus la terre » [12], en marchant pieds nus et en se consacrant aux tâches pratiques quotidiennes) ; aux procédures nettement magiques (comme brûler de l'encens pour « nettoyer » l'énergie d'un lieu précis). Ces procédures pratiques s'intègrent dans le travail plus large et de longue durée auquel la personne s'est consacrée.

La notion de travail est également d'usage courant dans un autre champ que le religieux : dans le cadre d'une culture psychanalytique. Cette expression, alors qu'elle emprunte les significations données par le discours psychanalytique savant, se réfère aussi à l'expérience de l'individu qui se serait mis dans un état d'auto-analyse ; une expérience qui se manifeste également par l'utilisation d'un langage emprunté à la psychanalyse savante [13]. Ce sens donné au travail éclaire le deuxième champ des significations de cette notion : celui lié à une définition de la condition ou de l'état thérapeutique vécu par la personne. Il n'est pas exclusif par rapport au précédent mais, au contraire, le complète et l'englobe. « Travail » représente donc ici la condition vécue par l'individu en thérapie. Cet état thérapeutique de l'existence possède deux connotations complémentaires. D'un côté, la notion revêt une connotation de sacrifice et de souffrance, car c'est à travers ces expériences que l'individu « peut apprendre et peut se transformer ». La souffrance est perçue en tant qu'instrument d'apprentissage et de transformation personnelle. D'un autre côté, « travail » signifie la production et la création de soi : l'investissement d'énergie, de temps, d'argent, d'affect dans la production de soi, le Moi étant le résultat d'une construction consciente et une oeuvre de la volonté [14].

De façon générale, « travail » décrit l'effort thérapeutique et spirituel, individuel ou collectif pour surmonter le malaise et ses causes. Il s'agit surtout d'un processus de transformation, de changement, où le « vieux moi » fera place à un nouvel être épanoui. On peut encore comparer avec la signification psychanalytique savante donnée à la notion, en tant que processus de transformation des sentiments et des affects [15]. L'idée de transformation est très présente dans les pratiques thérapeutiques et spirituelles : la transformation des sentiments, comme la rage en compassion et en compréhension dans la thérapie de *Fischer-Hoffman*, ou en reconnaissance dans le Santo Daime ; la transformation des standards acquis en « reconnaissance de soi » ; la transformation des sentiments et des énergies négatives en des affirmations positives ; la transformation de soi ; la transformation de sentiments et d'affects vécus en « symboles et significations » (Obeyesekere, 1985 : 147). Toutes ces métamorphoses sont le résultat d'un « travail ».

Outre son sens décrivant l'expérience rituelle ou thérapeutique, la notion de travail agit également comme opérateur symbolique dans une dimension cosmologique plus élargie en articulant des valeurs et des façons d'être partagés.

Mécanismes thérapeutiques

La compréhension des mécanismes qui opèrent lors d'un travail thérapeutique ne peut être envisagée qu'à travers l'expérience et les parcours personnels. L'analyse isolée de la technique employée, dissociée de son contexte et de l'expérience vécue par le thérapeute et son patient, ne suffit pas à elle seule à expliquer comment le même individu peut associer dans un même itinéraire thérapeutique et spirituel des pratiques distinctes et quelquefois opposées par leur système de valeurs. Néanmoins, dans les récits de ces expériences et dans les situations thérapeutiques observées, il est possible de déceler quelques éléments communs de procédure thérapeutique, certains dispositifs qui opèrent dans un même sens, même s'ils sont différents dans la forme.

L'approche la plus conventionnelle commencerait par décrire l'objet du travail thérapeutique-spirituel. Nous développerons cette question à la fin de cet article, car ce n'est ni le malaise ni la maladie qui représentent le centre des récits, mais l'expérience thérapeutique elle-même. La discussion sur l'objet de la thérapie touche principalement la notion du sens donné à ces expériences ; en effet, la thérapie consiste non seulement dans les moyens utilisés pour guérir la maladie ou le mal, mais également dans le fait de leur donner un sens et une forme culturelle [16].

Une performance narrative

Dans une séance thérapeutique du circuit parallèle opèrent plusieurs niveaux narratifs [17], dont la configuration est différente d'une situation à l'autre. Certaines techniques privilégient le dialogue et l'échange verbal entre le patient et le thérapeute. D'autres sont basées sur des formes différentes d'expression, telles que l'expression corporelle dans la biodanse ou le vécu de sensations physiques et visuelles dans les thérapies régressives. Dans ce cas, le langage (et sa dimension narrative) prend d'autres formes que simplement verbales. Trois dimensions des énoncés narratifs sont toujours présentes : le récit du patient, qui prend différentes formes en plus du discours verbal (le corps, la gestualité) ; le discours du thérapeute qui essaie de mettre en oeuvre des interprétations amenant son patient à une réflexion sur soi et à la (re)construction d'un récit de soi [18]. Il existe encore un troisième élément, extérieur, qui fonctionne comme une sorte de médiateur symbolique dans le travail de guérison spirituelle.

Le dialogue entre patient et thérapeute emprunte des dynamiques différentes selon le genre de thérapie. Ces pratiques ont toute fois en commun l'importance donnée à l'expression du patient ou à celui qui participe au travail. La performance du thérapeute consiste, d'une certaine façon, à engager son patient dans une conversation. Après plusieurs séances d'une même thérapie, ou le passage par différentes

expériences, le patient a déjà acquis un certain degré de connaissance de soi et une capacité d'auto-analyse. Son discours est alors plus articulé et ordonné et il a déjà incorporé tout un répertoire spécialisé pour parler de ses maux et de lui-même [19].

Certaines pratiques utilisées comme thérapies, comme le tarot et l'astrologie, reposent sur un instrument discursif non verbal, mais peuvent être définies en tant que formes d'élaboration verbale de l'expérience du sujet et de ses vécus. Les techniques et les pratiques rituelles qui privilégient des formes expressives corporelles, consacrent aussi un moment à l'expression et l'élaboration verbale de ce qui a été vu et vécu. Dans les thérapies des vies passées par exemple, il y a d'un côté le récit du thérapeute qui donne des instructions et décrit minutieusement le chemin que doit parcourir le patient jusqu'à une de ses vies antérieures. De l'autre, le patient va raconter ce qu'il est en train de voir et de vivre. Dans le cas d'une consultation individuelle, où le thérapeute accompagne le patient le temps de la séance, ce récit suit simultanément la régression. Dans le cas d'un travail collectif, ce récit sera fait à la fin par tous les participants. Dans le cadre d'une séance de biodanse (technique basée sur l'expression corporelle et gestuelle et sur la théâtralisation de situations et de vécus émotionnels), on peut retrouver un autre exemple d'expression verbale : le moment où les participants doivent parler les uns aux autres, exprimer à travers des mots leurs sentiments, leurs affects ou leurs pensées. Pour d'autres thérapies qui utilisent par exemple le tarot, l'astrologie, les essences florales, le discours verbal est un moment central du travail thérapeutique et devient lui-même un des mécanismes thérapeutiques.

Les formes symboliques non verbales sont aussi des plus variées et occupent dans le travail thérapeutique une place aussi importante que celle du discours verbal. Meredith B. McGuire a classifié ces formes non verbales en deux types : les « objets concrets représentatifs » et les « images mentales d'objets symboliques » (1988 : 220 et 223). Elles comportent tout ce qui peut être pris et interprété comme un signe : le corps ; les images proposées par l'instrument divinatoire utilisé (les hexagrammes du Yi King, les cartes du Tarot, la carte du ciel) ; les sons ; les mots rituels et les *mantras* ; les images perçues pendant une régression ou une ingestion du Santo Daime ; les objets concrets (des cristaux, des encens, des petites reproductions de gnomes et de sorcières, des amulettes, etc.) ; enfin des événements qui, par leurs circonstances, peuvent être interprétés comme des signes (des faits qui se répètent, une rencontre inattendue, des « coïncidences » — vus comme des événements synchroniques). Chacun de ces éléments porte une dimension narrative donnée non par son existence elle-même mais par la façon dont ils sont vécus et interprétés dans le contexte particulier du trajet des individus concernés.

Au début d'une séance thérapeutique ou rituelle, une situation de « performance » [20] à plusieurs plans narratifs s'établit, un événement discursif se met en place. Les divers récits, celui du patient, du thérapeute et celui construit autour de l'instrument médiateur utilisé se superposent et s'intercalent ; leur ensemble forme une histoire qui se déroule tout au long de la séance. Si nous prenons le discours narratif dans sa signification la plus large, comprenant aussi les formes d'expression non verbale, nous nous trouvons confrontés à différentes formes de récit qui s'entrecroisent dans le cadre d'une situation

thérapeutique-spirituelle, mais qui se construisent autour d'un noyau narratif (ou dramatique) dessiné au cours du travail.

Médiateurs symboliques

Les médiateurs symboliques [21] qui opèrent dans les thérapies néo-religieuses peuvent revêtir différentes formes. Premièrement, cela peut être les images, les instruments, les objets utilisés dans les procédures thérapeutiques comme les cartes du tarot, la carte astrale, le Yi-King, les Runes, les breuvages. Les techniques utilisées (la respiration, la gestuelle, les techniques corporelles) peuvent également jouer ce rôle. Enfin, ils peuvent prendre la forme de contenus intérieurs qui apparaissent eux-mêmes sous la forme d'images, de symboles, de scènes (les visualisations dans une thérapie de vies passées ou dans une séance du Santo Daime, les scènes revécues dans un *rebirthing*).

Ces médiateurs symboliques possèdent un sens spéculaire et agissent en deux sens. Premièrement, ils fonctionnent comme un canal de communication entre l'individu et ses vécus intérieurs, inconscients, passés, etc. Les médiateurs seraient des clés, permettant à l'individu d'accéder à son univers intérieur et à l'origine de ses souffrances. Par exemple, les images proposées par la carte astrologique, ou par les cartes du tarot, représentent, selon les protagonistes, des « archétypes intérieurs » (individuels ou collectifs) [22]. Une carte du tarot porte une image dont la signification peut éveiller certains matériaux internes et certains aspects du vécu inconscient de l'individu. Les cartes renferment une valeur symbolique et métaphorique qui peut avoir un sens propre à l'expérience intérieure de l'individu. Le processus est l'inverse des usages traditionnels du tarot, où les cartes se réfèrent à des faits et à des personnes extérieures. Ainsi, dans le circuit des thérapeutes alternatifs, la carte de la Mort ou Arcane XIII représente la transformation, le changement, tandis que dans les lectures traditionnelles elle évoque la mort physique d'une personne.

D'autre part, ces médiateurs opèrent aussi dans l'établissement d'une relation entre le patient et le thérapeute. Les images servent alors à mettre en place une relation lors de la consultation, comme dans les pratiques chamaniques qui utilisent des éléments réels en tant qu'intermédiaires du processus transférentiel (l'épine ou le ver ensanglanté que le chaman « extirpe » du corps du patient). Les symboles et les images que portent l'instrument utilisé n'ont pas de valeur en soi, mais ils existent en tant que contexte donnant un nouveau sens au récit du consultant. Ils prendront à leur tour un nouveau sens grâce à l'interprétation du thérapeute. Ce processus opère à partir d'une négociation du sens nécessaire car les symboles n'ont pas de signification préétablie. Ils ne constituent pas une grille ou une clé de lecture ayant un sens défini *a priori*, mais ils présentent un caractère de multivocalité. Les symboles et les images représentent une possibilité de mise en relation [23] entre le patient et le thérapeute et entre le patient et lui-même (son double).

On pourrait se demander alors si la « relation thérapeutique » dans les thérapies néo-religieuses ne se définit pas par l'utilisation de ce genre de médiateurs [24]. Ceux-ci ne manquent pas aux thérapies conventionnelles, les instruments et les techniques utilisées étant des exemples de médiation symbolique. Mais ils ont, dans ce cas, l'aura de la

scientificité. Le caractère « non scientifique » des instruments utilisés par les thérapeutes parallèles est un des motifs qui provoque les critiques des milieux médicaux et psychothérapeutiques officiels.

Des « mythes collectifs » au récit personnel

Dans un texte fondamental sur le travail de cure chamanique, Lévi-Strauss a comparé l'activité du chaman et celle du psychanalyste (Lévi-Strauss, 1974). Il a conclu que tous deux officiaient à travers la « cure de la parole ». Grâce au langage, le chaman et le psychanalyste cherchent à « lever les résistances » ; il s'agit dans un cas des résistances « organiques », dans l'autre des résistances psychiques. La différence tient dans la direction donnée au processus discursif. Dans le premier cas, c'est le chaman qui construit un récit (un mythe collectif) pour réordonner une situation de chaos ou de désordre — pour désobstruer en l'occurrence les forces qui empêchent l'enfant de sortir. Dans une situation de psychanalyse, un récit ayant pour but de réordonner une situation chaotique s'élabore également, mais cette fois c'est la voix du patient qui importe [25]. Sur la façon dont opèrent ces différentes dimensions discursives, il est intéressant de reprendre la comparaison de Lévi-Strauss entre la cure chamanique et la cure psychanalytique :

« ...toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais dans un cas, c'est un mythe individuel [c'est moi qui remarque] que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social [idem] que le malade reçoit de l'extérieur... » (Lévi-Strauss, 1974 : 220).

Dans les thérapies parallèles, je pense qu'il y a fusion de ces deux dynamiques. Chaque technique offre des éléments qui opèrent comme des mythes collectifs construisant un « mythe » individuel — le récit personnel élaboré tout au long du travail ou après celui-ci. Ici l'aspect narratif du mythe importe plus que sa structure et son cadre formel. Le « mythe collectif » (suggéré par les images et les symboles des instruments et des techniques utilisées) comme sa nouvelle signification (dans ce que Lévi-Strauss a dénommé un « mythe individuel ») prennent la forme d'un récit qui se transforme tout au long de son déroulement. En plus du décodage grammatical, l'analyse de ces récits tient compte de leurs « contenus sémantiques » et de leur contexte culturel [26].

Tous les éléments (la carte astrologique [27], les cartes du tarot, les *hinários* chantés dans une séance du Santo Daime, les hexagrammes du Yi-King ou les significations liées à chaque essence florale) fonctionnent comme des mythes collectifs dans la mesure où, au-delà d'une structure ordonnée, ils condensent des archétypes et des symboles qui renvoient à des significations et à des associations. Pendant le travail, c'est l'histoire personnelle et la façon dont chaque individu se l'approprie qui restent à l'origine des nouveaux sens des images. Quelquefois des images appartenant à des mythes d'origines différentes servent à construire un même récit personnel.

Le travail d'interprétation consiste à réunir, dans une même configuration, les éléments dispersés du récit du sujet. Les images

synthétisent cette configuration. L'agencement ou la succession des cartes astrologiques, ou du tarots, est lu comme un texte [28]. Ce texte, construit à partir de ces images et des scènes revécues par le patient, est interprété comme une synthèse heuristique du récit du consultant. C'est à travers cette synthèse que le thérapeute construira une interprétation aboutissant à un nouveau récit. La rhétorique du thérapeute alternatif rappelle des caractéristiques propres à la rhétorique médicale. Pour Jackie Pigeaud (1992), l'écriture et le style médical mentionnés par Hippocrate peuvent être définis par l'autonomie de la description (la méthode) par rapport à la doctrine. La première étant conçue à partir de la métaphore et de l'analogie [29]. Le travail d'interprétation dans les thérapies parallèles est lui aussi essentiellement descriptif et basé sur l'utilisation de métaphores, d'analogies et d'associations. Il réside, en effet, dans la transcription d'un langage à l'autre, d'une image à l'autre ou d'une métaphore et d'une analogie à l'autre.

Le sens du travail

Meredith B. McGuire (1988) signale trois traits spécifiques à la cure dans les groupes de guérison rituelle parmi les classes moyennes suburbaines des Etats-Unis : elle est endogène, c'est-à-dire qu'elle implique la participation de l'individu à sa propre cure ; le rôle du thérapeute est seulement occasionnellement spécialisé et le symbolisme utilisé est idiosyncratique et individualiste. Tous ces facteurs induisent ce qui est, pour elle, le sens de ce genre de thérapie : réordonner une situation de chaos et (re)investir l'individu de pouvoir (McGuire, 1988 : 237). A ces facteurs, nous ajouterons d'autres éléments qui montrent le sens de ces pratiques. D'abord, le caractère initialement fragmenté de l'objet de ces thérapies et, tout au long du travail spirituel, le déplacement des problèmes initiaux vers une compréhension globale de l'individu, de son histoire personnelle et de son « être dans le monde ». Deuxièmement, l'interprétation construite par le thérapeute et par le patient lui-même, n'envisage pas de diagnostiquer le mal à l'intérieur d'une nosologie préalablement établie, mais de tracer un profil de l'individu, trouver le fond spirituel de son malaise [30]. Troisièmement, le travail, en plus d'un réinvestissement de pouvoir pour le sujet, signifie une redéfinition du sens de la vie et de l'« être dans le monde » — le processus de purification (aspect religieux de ces pratiques) est d'ailleurs une des perspectives qui définissent le travail thérapeutique-spirituel. En ce sens, l'expérience thérapeutique-spirituelle est, dans un premier temps, une expérience déstructurante pour l'individu, car elle implique l'abandon des anciennes références et modèles de comportement, une rupture de l'Ego, processus réalisé en général dans le contexte d'une extrême souffrance. Finalement, tout travail réalisé met en oeuvre l'opposition conflictuelle entre un ordre cosmique qui renvoie à une organisation divine des événements et la volonté de l'individu et son pouvoir de choisir son destin.

L'objet de travail

Réfléchir sur le sens du travail thérapeutique-spirituel nous renvoie à l'étude de l'objet de ce travail, le mal que l'on envisage de guérir ou d'éliminer. Le mal et la maladie seraient le début logique de toute réflexion menée dans les différents champs anthropologiques concernés : celui d'une anthropologie de la maladie et celui d'une anthropologie médicale par exemple. Retrouver « le sens du mal », de la maladie et de

l'expérience morbide en général, serait le but de démarches différentes et quelquefois opposées.

Même si un mal est identifié comme le point de départ d'un cheminement spirituel, c'est sur l'expérience thérapeutique-spirituelle elle-même que reposent les récits. L'expérience morbide et celle de la souffrance feront partie des itinéraires thérapeutique-spirituels. Ces deux dimensions, celle de l'objet du travail thérapeutique et celle du parcours personnel, sont étroitement liées. Tout récit sur les parcours thérapeutiques commence par un malaise, une crise, une souffrance décrits soit comme une sensation diffuse, ineffable, soit comme provoqués par un événement précis et ponctuel. Les notions utilisées pour décrire ce malaise sont très variées, mais celles qui font allusion directement à la maladie sont rares [31]. Dans les récits sur les premières expériences, ces conceptions du malaise sont enrichies par la description du processus de cure : « jeter » (*por pra fora*), rééquilibrer, se centrer, vaincre les obstacles, désintoxiquer ou faire circuler (l'énergie).

L'ensemble des plaintes exprimées lors du début d'un travail thérapeutique peut s'inscrire dans le cadre de ce que Arthur Kleinman a nommé le « *cultural bound complaints* » (1988 : 24) : le système culturel fournit un réseau de mythes et un *script* préétabli de comportements rituels qui transforme une affliction individuelle dans une forme symbolique sanctionné par le groupe. Au fur et à mesure que l'individu approfondit le travail thérapeutique, le langage utilisé pour décrire son malaise se spécialise et il emploie un vocabulaire propre à ce réseau.

Dans ce langage de la plainte, les termes sont variés et les causes sont engendrées par différents facteurs : une alimentation déséquilibrée (conséquence d'un « manque de conscience de ce qu'on mange ») ; une dissociation des différents aspects de l'être, avec une suractivité du plan mental au détriment des émotions et de l'intuition ; des mauvaises habitudes (le tabac, l'alcool, la vie sédentaire) ; la vie urbaine (impure, polluée, névrotique, peu favorable à la méditation, stimulant la compétition et les conflits), la ville étant vue comme source de *pathos*, comme source du mal ; et, surtout, des standards négatifs incorporés dès l'enfance, d'abord dans le milieu familiale, puis à l'école, au travail, en société ; etc.

Mais la nature de ce malaise change dans le récit. D'abord, dans les termes utilisés par le patient et sa description de la crise initiale, se référant à des facteurs extérieurs : un mariage raté, une vie professionnelle insatisfaisante, une perte importante. Pendant que le travail thérapeutique-spirituel se déroule, c'est le « sujet psychologique » [32] qui apparaît peu à peu : « une personne privée, avec ses particularités biographiques, son stock de traumas et de conflits intrapsychiques » [33]. On observe, dans la compréhension du malaise, le déplacement d'un « mal extérieur » à un « mal intérieur » : l'individu ne se sent pas bien avec lui-même. L'ensemble des plaintes, des crises et des problèmes à l'origine de la thérapie finissent par céder leur place au sujet. Il devient le centre de la thérapie.

Les étiologies des thérapies parallèles ressemblent à celles de la médecine psychosomatique, où est recherché un rapport entre les émotions et la maladie [34]. Les maladies (physiques) sont vues comme le résultat de certains standards émotionnels et malaises psychiques.

Dans la littérature de *self-help*, diffusée ces dernières années, on retrouve cette explication psychologique des maladies [35]. Le rôle de la volonté de l'individu est impératif autant pour tomber malade que pour guérir [36]. S'il est vrai, comme l'a proposé Arthur Kleinman (1986), qu'il faut comprendre le mal et la maladie dans son aspect polysémique et multivocal, toutes les notions utilisées pour décrire le malaise, par contre, semblent désigner un trouble qui est, apparemment, le même. Au fond, c'est la personne, son expérience intérieure et son rapport au monde qui est en jeu. Si, d'un côté, la souffrance montre la fragilité de l'individu, elle peut aussi être perçue comme un bien quand elle se transforme en apprentissage [37].

L'interprétation — rendre visible l'invisible

Le travail d'interprétation réside, comme dans d'autres genres de thérapie, dans la recherche du sens caché, occulte et inconnu, le « passage de l'inexprimé à l'expression » [38] ; c'est également un travail de déchiffrement. La particularité de l'interprétation dans les thérapies parallèles réside dans le type de *texte* et de signe interprété, dans le type de contenu échangé et le sens recherché, dans le langage ou système communicatif employé et dans le rôle du patient et du thérapeute dans l'interprétation.

Il n'existe pas de préoccupation de diagnostic défini à partir d'une nosologie préalablement donnée. C'est le fond spirituel du malaise, de la souffrance ou quelquefois de la maladie elle-même qui est recherché. Dans les lectures des signes (une lecture corporelle, par exemple), le thérapeute ne recherche pas les signes d'une maladie, mais les signes des troubles et des déséquilibres de son patient. Comme le regard dans la clinique (Foucault, 1963), la lecture corporelle rappelle un regard anatomique sur le corps. Ici, cependant, on ne cherche pas une topographie physiologique mais une sorte de géographie caractérielle [39]. Le thérapeute ne veut pas trouver la maladie, mais la personne.

La personnalité individuelle est synthétisée à partir d'images-types dépendant de l'instrument utilisé par le thérapeute et par son « regard clinique » : le corps nu, les planètes, les signes et les conjonctions planétaires, les essences florales, etc. Ce diagnostic de fond — la définition du profil de l'individu — devient, à la fois, l'un des instruments et l'un des objectifs du travail thérapeutique. Un instrument qui aide à identifier l'origine des problèmes et à établir des prescriptions, selon une vision *holiste* de la personne, du corps et de la maladie. Ce profil tracé pendant le travail thérapeutique est aussi un de ses buts dans la mesure où il apporte des éléments pour la connaissance de soi.

Les images employées sont peu à peu incorporées par les patients et utilisées dans leurs autoreprésentations. Dans un dialogue entre deux personnes qui ont un rapport avec les thérapies parallèles, la recherche d'une connaissance mutuelle et la curiosité finissent par se canaliser vers des questions et des commentaires autour de ces images-types : le signe astrologique et d'autres aspects astrologiques révélateurs de la personne, les essences florales utilisées. La référence à des images et des symboles pour définir un profil de la personne fait de ces images des figures mythiques, leur assignant, comme l'a dit Jean Starobinski (1970), une « fonction signifiante seconde », comme dans le mythe d'Oedipe (Starobinski, 1970 : 162). En conclusion, on peut donc dire qu'à partir des

différents mythes collectifs évoqués ou représentés, on construit des récits personnels qui font émerger le sujet dans sa singularité. L'une des significations centrales de ces expériences est de réordonner une situation de chaotique et de (ré)investir l'individu de pouvoir. Chaque processus de traitement finit par substituer à l'objet de la cure l'individu et son histoire personnelle. (Re)construction d'un récit de soi, reconstruction narrative de soi.

Notes

[1] Cet article est une version tirée du chapitre 4 de ma thèse de doctorat (Maluf, 1996).

[2] Parmi les études sur le nouvel âge, voir Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (1990), Françoise Champion (1990), Jacques Maître (1987), Daniel Boy et Guy Michelat (1993), le numéro 81 de la revue Archives des Sciences sociales des Religions. Pour les Etats-Unis, voir l'intéressante synthèse de Meredith B. McGuire (1988), l'étude de Eiléen Barker (1982), Tom Robbins, Dick Anthony et James Richards (1978). Au Brésil et dans l'Amérique Latine, voir María Julia Carozzi (1999), José Guilherme C. Magnani (1999), parmi d'autres.

[3] Même si elle n'est pas en soi une thérapie alternative, l'homéopathie est utilisée dans le circuit néo-spirituel.

[4] Ou « Société Théosophique », groupe occultiste apparu en 1875, à New York, dont l'une des figures les plus connues est Helena Petrovna Blavatsky, ou Madame Blavatsky.

[5] Ordre occultiste anglais, dont l'apogée s'est située dans la décennie de 1890.

[6] Mot anglais pour désigner réunion ou groupe de mages ou sorciers. Le *coven* doit fonctionner avec l'accord mutuel de ses membres.

[7] Guru indien, initiateur du mouvement *néo-sannyas*, dont les disciples sont très nombreux dans les pays occidentaux et le Brésil.

[8] Dans ce sens, nos observations se rapprochent de celles de Luis Eduardo Soares (1994), quand il identifie « travail » et « énergie » comme deux notions récurrentes dans l'univers des nouvelles religiosités. Cependant, elles s'éloignent de sa conclusion en raison d'une certaine « inflation sémantique » dans leur usage, car il les adapte à n'importe quelle situation, qui conduit à un épuisement de leur sens. Une analyse minutieuse peut tenter de décrire les significations différentes et variées, et non moins précises cependant, de l'usage de la notion de « travail » et d'autres notions dans cet univers.

[9] Les rituels du Daimé réalisés dans son Eglise à Porto Alegre sont nommés « travail » (*trabalho*), comme le montre un imprimé de divulgation du calendrier officiel des activités et des rituels.

[10] Maggie Velho (1975), dans le glossaire de son étude sur un terreiro d'umbanda à Rio de Janeiro, fait une description de chacune des utilisations des notions de « travail » et de « travailler » qu'elle a rencontrées au cours de sa recherche. Il serait intéressant de transcrire quelques-unes de ces significations : « *Trabalhar — qualquer atuação dos médiuns em possessão no terreiro ou fora dele* (N'importe quelle action des médiums en possession, à l'intérieur ou à l'extérieur du temple). *Trabalhar em todas as linhas — saber realizar qualquer tipo de ritual de Umbanda* (savoir faire tout type de rituel d'Umbanda). *Trabalhar para o mal — utilizar a possessão para praticar o mal de forma consciente*.

Praticar atos de feitiçaria. Geralmente usado em sentido acusatório (utiliser la possession pour pratiquer consciemment le mal. Pratiquer des actes de sorcellerie. En général utilisé dans un sens accusatoire). *Trabalho feito - Feitiço* (ensorcellement). *Trabalhos — Qualquer ato praticado pelos médiuns em estado de possessão. Pode ser usado para definir as sessões propriamente ditas* (Tous les actes pratiqués par les médiums en état de possession. Peut être utilisé pour définir les séances elles-mêmes) » (Velho, 1975 : 169). Beatriz Góis Dantas (1988), par rapport au *candomblé nagô*, définit *trabalho* comme « *a atividade ritual. O termo é mais usualmente empregado para definir as atividades privadas* » (l'activité rituelle. Le terme est davantage employé pour définir les activités privées), (Dantas, 1988, glossaire page 62). Par « activités privées », elle se réfère certainement aux procédures rituelles visant un but personnel spécifique.

[11] A titre d'exemple, nous pourrions citer l'ensemble de procédures qui accompagnent une séance de tarot : musique de fond, encens, pieds nus, courte méditation avant de tirer les cartes.

[12] Elle évoque l'un des quatre éléments astrologiques : l'eau, la terre, l'air et le feu.

[13] Voir, par exemple, les notions de « travail de deuil » et de « travail du rêve » (Freud, 1989 et 1968).

[14] La connotation positive donnée à cette notion est propre à la conception moderne du travail. Si elle est antérieure à Marx, c'est dans ses écrits que cette conception de travail en tant que possibilité virtuelle d'autocréation va apparaître plus clairement. Obeyesekere (1985) va reprendre la notion marxiste de travail pour faire un parallèle avec le travail dans la théorie psychanalytique.

[15] Obeyesekere (1985) a repris cette notion pour analyser ce qu'il nomme le « travail de la culture » : « *The work of culture is the process whereby painful motives and affects such as those occurring in depression are transformed into publicly accepted sets of meanings and symbols* » (1985 : 47) : « Le travail de la culture est le processus par lequel des mobiles et des affects douloureux, comme ceux qui surviennent lors d'une dépression, sont transformés dans un ensemble de significations et de symboles acceptés publiquement ».

[16] Voir à ce propos McGuire (1988 : 235).

[17] Narratif est utilisé ici dans le sens le plus élargi, non pas comme un genre du discours verbal, mais surtout comme enchaînement de sens appréhendé au niveau conscient ou inconscient.

[18] Cette logique d'une (re)construction narrative définit aussi le travail psychanalytique. L'étude de Miriam Chnaiderman (1989) est intéressante à ce propos. Elle essaie d'utiliser les fonctions de Propp (1984) dans le travail psychanalytique, à partir de l'idée qu'une logique de la fable régit le processus analytique.

[19] Comme certains patients qui, après avoir fréquenté leur médecin pendant une période ou après avoir consulté différents spécialistes,

commencent à décrire leurs symptômes dans le « langage médical » utilisé par leurs thérapeutes.

[20] J'utilise ici « performance » dans le sens que l'anthropologie a emprunté à la sémiotique (Turner, 1986). Cette appropriation n'est pas en désaccord avec la définition que donnent Greimas et Courtés : « Considérée comme production d'énoncés "dans les conditions réelles de la communication", c'est-à-dire comme l'ensemble des réalisations occurrenceielles, la performance ne se laisse pas formuler en modèles linguistiques : bien au contraire, elle exige l'introduction de facteurs et de paramètres de nature extralinguistique, d'ordre psychologique et sociologique » (1979 : 271).

[21] Tobie Nathan (1988) discute ces médiateurs symboliques à travers l'analyse des matériaux de son travail clinique en ethnopsychiatrie.

[22] Dans le sens où l'entend Carl Gustav Jung, d'ailleurs beaucoup cité et utilisé par les thérapeutes alternatifs.

[23] Voir à ce propos Marc Augé : « ...tout langage est symbolique, non point simplement parce qu'il nomme des choses, mais parce qu'il établit une relation entre les mots. Symbolique aussi parce qu'il unit tous ceux qui l'utilisent » (1988 : 34-35).

[24] Sans oublier le fait que toute relation thérapeutique implique la présence d'un type de médiation. Dans le terme « Médecine — relation malade-médecin » de l'*Encyclopédie Universalis*, l'acte médical est défini comme impliquant toujours de « porter la main sur le corps d'un autre », geste qui a d'ailleurs une valeur symbolique représentant un certain type de relation. Dans la psychanalyse, ce genre de médiateur peut être perçu dans la propre relation transférentielle établie entre le patient et son psychanalyste.

[25] Les deux opèrent à travers un pouvoir de médiation qui permet le rétablissement de l'ordre. Selon McGuire (1988 : 235), cet investissement de pouvoir est à la racine du processus de cure.

[26] A propos de ces différents aspects d'une approche narrative des mythes, voir Jean-Pierre Vernant (1974).

[27] Bernard Sellato dit, à propos de l'astrologie : « ...l'astrologie décrypte une carte du ciel particulière, la traduit en récit et en dégage une mythologie dans laquelle l'homme qui naquit à cet instant peut se reconnaître » (1991 : 115), à propos du livre de Didier Betourne et Zoé Fachan (1990).

[28] Jodorowsky, qui donne ces conférences sur le Tarot à Paris, appelle les cartes découvertes sur la table des *phrases*.

[29] « Le style d'Hippocrate est bref et concis, écrit Galien, parce qu'il décrit la chose manifeste par elle-même, dans son évidence, débarrassée de tout arrangement... » (Pigeaud, 1992 : 317). Pour Jackie Pigeaud, on peut déceler la naissance d'un certain type d'écriture médicale occidentale.

[30] C'est dans ce sens qu'un grand nombre de thérapeutes définit son

travail comme holiste, c'est-à-dire la prise en compte du tout : toute la personne, le corps et l'esprit et pas seulement l'organe ou la fonction malade, comme le fait, selon eux, la médecine occidentale. Ce terme est très souvent utilisé. La conception holiste voit dans la maladie d'un organe ou dans un problème dans un secteur spécifique de la vie du patient un rapport avec la personne en tant que tout, du point de vue physique autant que spirituel ou psychique. D'après cette vision, si un organe est malade, c'est l'organisme comme un tout qui doit être traité, c'est l'énergie comme un ensemble qui doit être travaillée.

[31] Les personnes parlent de crise, de malaise, d'absence de références, de déséquilibre, d'intoxication, de désordre, de dépression (cette dernière ayant, selon Susan Sontag (1984), surmonté la notion romantique de mélancolie).

[32] En référence à une expression de Jeanne Favret-Saada (1990).

[33] Idem (1990 : 21).

[34] A propos des maladies psychosomatiques, voir Jean Starobinski (1970 : 233-234) et Stefan Zweig (1982).

[35] Un des livres de self-help le plus divulgués au Brésil est celui de Louise Hay, *Você pode curar sua vida*, où elle fait tout une liaison entre les maladies et les standards émotionnels correspondants.

[36] Susan Sontag fait une dure critique à ces « théories psychologiques de la maladie » ; elles seraient « un moyen puissant de culpabiliser le patient » (1984 : 72-73).

[37] Voir Jean Starobinski (1970 : 236) par rapport à la maladie comme le « moindre mal ».

[38] Starobinski (1970 : 236).

[39] Le thérapeute essaie de lire et d'interpréter les signes montrant qui est le patient. A travers ces signes, il va tenter d'ébaucher un diagnostique et un profil de celui-ci. Le corps d'un patient, nu devant le thérapeute dans une séance de Fischer-Hoffman, servira de base à l'élaboration du diagnostique et de son profil par le thérapeute. L'astrologue va tracer le profil de son client, à travers la lecture d'un autre texte : les configurations astrologiques de sa carte astrale.

Bibliographie

AUGE Marc, 1988, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.

BARKER Eiléen (ed.), 1982, *The New Religious. Movements : An Approach to Understanding Society*, New York, Edwin Mellin Press.

BETOURNE Didier et FACHAN Zoé, 1990, *Traité d'astrologie contemporaine. Langage du Zodiaque fondamental*, Paris, PUF.

BOY Daniel et MICHELAT Guy, 1993, « Premiers résultats de l'enquête sur les croyances aux parasciences », in *La pensée scientifique et les*

parasciences, *Colloque de la Villette, 24-25 février 1993*, Paris, Albin Michel : 209-223.

CAROZZI María Julia (ed.), 1999, *A Nova Era no mercosul*, Petrópolis, Vozes.

CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, « Présentation », in Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion : 5-15.

CHAMPION Françoise, 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique », in Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion : 17-69.

CHNAIDERMAN Miriam, 1989, *O hiato e o convexo. Literatura e psicanálise*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

DANTAS Beatriz Góis, 1988, *Vovó Nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.

DE CERTEAU Michel, 1980, *L'invention du quotidien. Vol. I : Arts de faire*, Paris, UGE-10/18.

FAVRET-SAADA Jeanne et CONTRERAS Josée, 1990, « Ah ! La féline, la sale voisine... », *Terrain*, 14 : 20-31.

FIGUEIRA Sérvulo A., 1985, « Introdução : psicologismo, psicanálise e ciências sociais », in Sérvulo A. Figueira (ed.), *A cultura da psicanálise*. São Paulo, Ed. Brasiliense : 7-13.

FIGUEIRA Sérvulo A., 1988, « Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica », in Sérvulo A. Figueira (ed.), *Efeito Psi. A influência da psicanálise*, Rio de Janeiro, Campus : 131-149.

FOUCAULT Michel, 1963, *La naissance de la clinique*, Paris, PUF.

FREUD Sigmund, 1968, « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard : 145-171.

FREUD Sigmund, 1989, *L'interprétation des rêves*, Paris, France Loisirs, PUF.

GREIMAS Algirdas Julien et COURTES Joseph, 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette.

GROISMAN Alberto, 1991, *Eu venho da Floresta : ecletismo e praxis xamânica daimista no « Céu do Mapiá »*, dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, « Renouveaux émotionnels contemporains », in Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (eds.), *De l'émotion en religion*. Paris, Ed. du Centurion : 219-248.

KLEINMAN Arthur, 1988, *Illness narratives : suffering, healing and the*

human condition, New-York, Basic Books.

LEVI-STRAUSS Claude, 1974, « L'efficacité symbolique », in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon : 213-234.

MAGGIE VELHO Yvonne, 1975, *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar Ed.

MAGNANI José Guilherme C., 1999, *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel.

MAITRE Jacques, 1987, « Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé », *Social Compass*, vol. XXXIV/4 : 353-364.

MALUF Sônia Weidner, 1996, *Les enfants du Verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Thèse de Doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

MALUF Sônia Weidner, 2003a, « Inventário dos males : crise e sofrimento em itinerários terapêuticos e espirituais nas culturas da Nova Era », *Cadernos do NER*, PPGAS/UFRGS.

MALUF Sônia Weidner, 2003b, « Os filhos de Aquário no país dos terreiros : novas vivências espirituais no sul do Brasil », *Ciencias Sociales y Religión/ Ciencias Sociais e Religiao*, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR, 5 (no prelo).

McGUIRE Meredith B., 1988, *Ritual healing in suburban America*, New Brunswick, Rutgers Un. Press.

NATHAN Tobie, 1988, *Le sperme du diable*, Paris, PUF.

OBEYESEKERE Gananath, 1985, « Depression, buddhism and the work of culture in Sri Lanka » in Arthur Kleinman and Byron J. Good (eds.), *Culture and depression. Studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder*, Berkeley, Un. of California Press : 134-152.

PIGEAUD Jackie, 1992, « Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine », in Marcel Detienne, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille : 305-329.

PROPP Vladimir I., 1984, *Morfologia do conto maravilhoso*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

ROBINS Tom, Dick ANTHONY & RICHARDSON James, 1978, « Theory and research on today's "new religions" ». *Sociological Analysis*, 39(2) : 95-122.

SELLATO Bernard, 1991, « L'astrologie : une science humaine ? », *L'Homme*, 119, XXXI(3) : 113-118.

SOARES Luis Eduardo, 1994, « Religioso por natureza : cultura alternativa

e misticismo ecológico no Brasil », in Luis Eduardo Soares, *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*, Rio de Janeiro, ISER/Relume Dumará : 189-212.

SONTAG Susan, 1984, *A doença como metáfora*, Rio de Janeiro, Graal.

STAROBINSKI Jean, 1970, *L'oeil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard.

TURNER Victor, 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard.

TURNER Victor, 1986, *The anthropology of performance*, New York, PAJ Publications.

VERNANT Jean-Pierre, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Éditions La Découverte.

WANLESS James, 1989, « Sinergy — a Tarot myth to live by, moving into the 1990s », in Mary K. Greer and Rachel Pollack (eds.), *New Thoughts on Tarot*, North Hollywood, Newcastle Publishing Co. : 157-169.

ZWEIG Stefan, 1982, *La guérison par l'esprit*, Paris, Belfond-Le Livre de Poche.