



HAL
open science

Possessions Nord-Sud. Les intériorités peuplées

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. Possessions Nord-Sud. Les intériorités peuplées. *Esprit Critique: Revue Internationale de Sociologie et de Sciences sociales*, 2017, Possessions, 25 (1), pp.77 - 90. halshs-01537976

HAL Id: halshs-01537976

<https://shs.hal.science/halshs-01537976>

Submitted on 13 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Texte paru dans *Esprit critique. Revue internationale de sociologie et de sciences sociales*, n° thématique « Possessions », sous la direction de Jean-Marie Brohm et Georges Bertin avec la collaboration de Pascale Catala, Editions du Cosmogone, Vol. 25 (1) : 77-90.

Possessions Nord-Sud. Les intériorités peuplées

Christophe Pons

IDEMEC – CNRS – Aix-Marseille Université (AMU)

Christophe.pons@cnrs.fr

Entre le Nord et le Sud, la question de la possession a connu un sort inégal au sein des sciences sociales. Délaissée au Nord, surinvestie au Sud, cet écart d'attention n'est pas du seul fait d'une moindre matière nordiste mais rend compte, aussi, d'une construction historique au sein de laquelle la possession – et avec elle la sorcellerie – a joué un rôle de frontière entre divers horizons de pensée. Au Nord, sa mise à l'écart d'une histoire sociale et des mentalités est ancienne, héritière d'un long processus de dressage des personnalités et des corps, orchestré par le christianisme en tant qu'autorité légitime. Dans le final de *La possession de Loudun*, Michel de Certeau pointait la réserve de l'historien dont pourtant, disait-il, « lui-même se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé

de cette étrangeté interne à l'histoire en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un passé clos avec la fin des « aberrations » d'antan, comme si la « possession » était terminée avec celle de Loudun. Certes, il a reçu de la société, lui aussi, une tâche d'exorciste. On lui demande d'éliminer le danger de l'autre » (de Certeau 1970 : 327). Cependant, si le christianisme a condamné les possédés – dans les termes d'une démonologie qui est toujours d'actualité, notamment au Sud –, il ne les a pas écartés du champ des pensables. Ce fut le cas en revanche des sciences sociales qui n'ont jamais tout à fait cessé d'opérer cette mise à l'écart, alors même que l'autocritique épistémologique du grand partage paraissait désormais entendue ; il demeure une tenace continuité de l'impensable de la possession au Nord, depuis par exemple le malaise de Sir Edward Tylor en 1875 lorsqu'il se confrontait aux « *artificial possessions* » des cercles spirites de sa société londonienne¹, jusqu'aux dictionnaires contemporains d'ethnologie². Entre les deux perdure quelque chose de l'affirmation pionnière d'Oesterreich³, qu'on retrouve par exemple inversée, comme le suggère Rutherford (1999 : 100), dans le « courant » *sorcellerie et modernité* (Henry et Kadya Tall, 2008). Au final, que l'anthropologie cherche à comprendre pourquoi résiste au Sud une possession dans la modernité, ou bien qu'elle s'efforce de vérifier s'il y en a toujours au Nord, les deux démarches témoignent d'une même perplexité face à l'objet ; or, comme le souligne Luc de Heusch, le plus essentiel est finalement cette perplexité plutôt que l'objet. Pourquoi la possession renvoie-t-elle à « une singularité de la société occidentale contemporaine » ? (2006 :218). Qu'y a-t-il là d'impensable qui fasse obstacle à la pensée au Nord, au point de déclasser l'objet dans un hors-cadre ?

Ontologie naturaliste et théories des intériorités peuplées

Si la possession est une prise de l'intentionnalité du sujet par un agent extérieur, sa possibilité à être pensée dépend d'une théorie des intériorités assiégées par des substances / agents allogènes. Mais pour que cette théorie ait lieu, encore faut-il que les conceptions locales de l'intériorité de la personne

¹ L'obligeant à recourir à l'argument de la supercherie pour ne pas convoquer celui de la dégénérescence de sa société victorienne ou, pire, la caducité de sa théorie évolutionniste de l'animisme. Sur les carnets de Tylor, Voir Stocking 1971.

² L'édition de 1991 réaffirme : « À la différence de la plupart des phénomènes qui relèvent de l'anthropologie, les cultes de possession ont disparu pour l'essentiel dans les sociétés occidentales contemporaines (...) » (1991 :594).

³ « *By these states of trance the modern world joins hands with that of primitive religion* » (Oesterreich 1935: 366).

puissent l'accueillir. En l'occurrence, il ne peut y avoir de logique de la possession dans un système de pensée où les intériorités sont appréhendées sur un mode « imperméable », tel que celui de l'ontologie naturaliste (Descola 2005). Dans ce cadre épistémologique (*ratio*) qui a distingué le sujet de l'objet, on ne cède plus aucune place à la capacité d'intelligences extérieures de pénétrer les intériorités des sujets. Et lorsque cela arrive, l'explication tient en termes d'introjection, c'est-à-dire d'absorption par le sujet d'éléments extérieurs lui devenant obsédants ; mais le mouvement part donc bien du sujet et non l'inverse, c'est lui qui absorbe ce qui est extérieur⁴. Dans cette ontologie, la découverte de l'inconscient fut la clé qui fit sauter le verrou de la possession, affranchissant les sujets des atteintes extérieures en affirmant que tout part de leurs propres histoires psychiques (Ellenberger 1970), les encerclant aussi dans les cadres semi-rigides du *soi*. Cette ontologie naturaliste s'est imposée au Nord à partir de la fin du 19^{ème} siècle jusqu'à progressivement confisquer toute légitimité à divers autres savoirs qui prétendaient alors explorer les rouages de la prise de possession par des entités extérieures ; il s'agissait de positivismes occultistes, mais aussi de la psychiatrie conduite en Europe et aux États-Unis (Charet 1993 ; Oppenheim 1985). À tout cela la psychanalyse freudienne asséna un coup fatal, mais non sans oppositions et contre-tendances pérennes (Ellenberger 1970 ; Hacking 1998). Ces résistances témoignent de la singularité d'une pensée – scientifique – qui n'est jamais définitivement acquise mais avance avec exigence. Cependant, cette pensée – scientifique – n'est nullement le propre de l'Occident, et encore moins un système référent à l'intérieur duquel les hommes, au Nord, raisonnaient au quotidien. Dans leurs lectures ordinaires et spontanées de leurs vécus émotionnels, ils usent d'autres schémas interprétatifs et réaccordent, eux aussi, une place très nette à des théories de l'intériorité qui donnent des rôles à des entités allogènes. Mais le comparatisme des ethnographies permet d'introduire ici une distinction entre deux régimes d'interprétations majeures des intériorités peuplées, chacune étant plus manifestement présente soit au Sud (théorie des « intériorités à peupler ») soit au Nord (théorie des « intériorités pré-peuplées »).

⁴ En principe, donc, *exit* les agents ou substances allogènes pénétrant le sujet à son insu. Ceci étant, il serait intéressant d'interroger sous cet angle le statut social et juridique accordé, dans les sociétés du Nord, à l'idée de « manipulation mentale » / « lavage de cerveau », notamment dans le cadre religieux. De toute évidence il s'agit d'un assaut des intériorités par une intelligence extérieure, soit un type d'action qui relève de la logique de la possession, et qu'on attribue (particulièrement en France) à la secte.

Au Sud, la crainte de l'autre

D'un point de vue pragmatique, la question des intériorités assiégées est au Cap-Vert l'un des fils conducteurs au moyen duquel peuvent être saisis les divers itinéraires religieux-thérapeutiques auprès de fidèles pentecôtistes ou évangéliques, pour la plupart issus du catholicisme et toujours, occasionnellement, clients des salons spirites et des échoppes des guérisseurs coutumiers (*currandeiros*). Dans les cultes pentecôtistes analysés par Laurent, Furtado, et Plaideau (2008 ; 2009 ; 2011) les questions de santé, d'argent et de conjugalité sont les trois points d'ancrages du mal (diable) dans les vies des fidèles, et points d'appui d'une mécanique liturgique de la culpabilité. Le « mal » est un péché, une souillure dont l'individu est coupable de s'être laissé envahir. Il est responsable de cette faiblesse qui l'a conduit à se laisser pénétrer par une agression extérieure. Les Églises proposent alors une méthode pour le chasser : il s'agit d'un dressage obligeant à une fréquentation assidue de l'Église, enseigne la contrainte, éduque les fidèles à la rationalisation de leurs subsides, force à des donations financières importantes et place les sujets dans une situation d'attente. Ces Églises redoublent d'inventivité pour mettre en place dans leurs liturgies des similis de processions et rituels d'inspiration catholique, dont le principe est d'obliger le fidèle à une demande de grâce qu'il remerciera par une donation financière (*offerta*). Mais toutes ces inventions encadrent une mécanique stricte de l'expulsion-ingestion qui compose les deux séquences majeures des cultes. Une expulsion du mal entré dans les corps, toujours exprimée dans une forte émotion cathartique qui reprend les codes de la possession et de l'exorcisme, avec des gestes violents de rejet, de repoussement. Puis l'ingestion du bien par l'Esprit, souvent aussi cathartique mais cette fois selon un autre registre émotionnel – proche du soulagement et de l'apaisement –, également suivie ou appuyée de la communion eucharistique, de l'onction du Saint-Chrême et d'une offrande de Dieu aux fidèles (sachet d'huile d'olive ou d'eau bénite, rose, ruban, clés...). La première séquence effondre, la seconde redresse. Or ces compositions rituelles se retrouvent dans le spiritisme local (*Racionalismo cristão*) comme dans le « *currandeirismo* ».

Dans le spiritisme aussi l'individu est coupable d'être dans l'état de malheur qui est le sien ; on le dit « obsédé »⁵ par un esprit inférieur ou un fantôme

⁵ Les usages lexicaux du *Racionalismo cristão* témoignent des emprunts de la psychologie à la théologie, ce qui est le cas de l'*obsession* qui désigne, dans la théologie catholique, la forme somnambulique de la possession, c'est-à-dire celle de l'intrusion soudaine et sans conscience d'une entité allogène. La psychiatrie reprendra à son tour la terminologie mais dans le sens d'introjection, c'est-à-dire l'intériorisation fantasmatique et inconsciente, par le sujet d'un « objet », bon ou mauvais, total ou partiel, à l'intérieur du sujet.

(*finado*) qui est entré en lui selon ce même principe de l'attaque extérieure. Il est alors conduit, en session, à une « table d'irradiation » où se joue une sorte de scène inquisitoriale, publique, au cours de laquelle l'esprit inférieur qui l'obsède est sévèrement rabroué par le président du centre, assis en tête de table ; celui-ci converse avec des esprits supérieurs et sous autorité de son homologue spirituel, le « président astral » (Vasconcelos 2008). Dans ce contexte, les médiums assis autour de la table sont dans un strict statut d'instrumentalisation ; à la fois protégés par l'entité spirituelle supérieure (« Grand Astral ») et par des membres assistants qui « verrouillent » la chaîne de la table, ils deviennent tour à tour – mais sans conscience – porte-voix des esprits inférieurs qui obsèdent, et des esprits supérieurs qui libèrent. Ici encore il s'agit d'un dressage : l'esprit inférieur – et son habitacle – sont sévèrement réprimandés sur un ton infantilisant, souvent même violentés (secousses) pour peu que le possédé fasse montre d'un surcroît de faiblesse avec des pleurs, une attitude d'absence, une posture recroquevillée. Dans les Églises aussi le pasteur s'adresse aux fidèles sur un ton infantilisant ; il les gronde, les interroge scolairement, les fait répéter, leur donne des devoirs de maison (petits rituels à pratiquer chez soi, prières, etc.). Et parmi les substances que les pentecôtistes et les spirites ont en commun, on trouve notamment l'eau qu'on ingère à l'intérieur des corps pour les purifier. À l'Église on fait la queue pour récupérer les bouteilles « d'eau bénite » que l'on consomme ensuite pour ingérer l'Esprit saint ; dans les salons spirites, on dépose des bidons avant la séance pour que leur eau soit « irradiée » par l'énergie du grand Astral. On la boit ensuite quotidiennement pour opérer des « nettoyages psychiques ».

Otílio est un homme d'une trentaine d'années, rencontré tandis que j'attendais mon tour pour une consultation avec une guérisseuse de Praia. Assis côte à côte nous regardions face à nous une femme robuste, manifestement en pleine santé physiquement, mais qui semblait hagard, les sourcils froncés, les mouvements lents et mal assurés. Régulièrement, dans une forme de léthargie somnolente, elle tentait de se lever pour fuir mais était aussitôt rassise contre son gré, par son accompagnatrice. Elle parvint cependant à se mettre debout et, titubante mais d'un pas sec, se fraya un passage parmi les personnes qui patientaient. Chacun l'observait ; tous ses gestes lents et pénibles semblaient animés contre leur volonté. Elle s'éloigna doucement sans destination. Une « infirmière adjudante » vint alors prêter main forte à l'accompagnatrice qui peinait cette fois à la contenir. Elles lui saisirent chacune un bras et la reconduisirent fermement à son siège où elle fut assise. Aucun mot ne fut échangé avec la femme qui ne semblait pas être en mesure de les comprendre.

Autour, on discutait un peu et on observait la scène avec attention. Otílio émit un caractéristique petit sifflement mouillé, et l'accompagna d'un dodelinement de la tête en signe de désapprobation ; il lâcha « *Espírito de mão* »⁶ et cracha. Il m'expliqua qu'il s'agissait d'une possédée, me parla de divers cas de possessions par des esprits ou fantômes qui agissent variablement sur les femmes et les hommes, puis en vint à sa propre histoire :

« J'étais en Europe où je travaillais ; mais j'ai eu des problèmes avec mes papiers et j'ai été renvoyé ici. Cela fait un peu plus d'un an ; depuis, je « laisse passer ma vie ». Je n'ai que des problèmes. On me dit que c'est une question de honte, parce que je suis revenu sans rien ; que j'ai trop d'orgueil. Mais j'ai commencé à boire, à sortir en discothèque, à me battre, et tout a empiré. Alors j'ai commencé à me demander s'il n'y avait pas quelque chose qui était dans ma vie, quelque chose qui la perturbe, qui s'interpose, qui barre la route. C'est bien ça qui s'est passé ! J'étais sur un chemin où tout allait bien. Et puis, quelque chose de mal qui me ruine est arrivée. Parce que c'est comme ça que ça se passe : tu bois, tu perds la mémoire des choses, tu plonges, tu t'enfonces. Tu ne vois plus rien, tu n'entends plus rien. Je crois que si ça arrive, c'est parce que quelque chose m'y pousse, sinon ça ne doit pas m'arriver. Pourquoi je me détruirai ? Pourquoi je ferai tout cela alors que je n'ai rien à gagner et tout à perdre ? C'est la preuve qu'il y a quelque chose qui me force. Ça ne m'arrivait pas avant. Avant je faisais des choses bonnes ; j'affrontais la vie avec dignité. J'étais respecté ! Pourquoi c'est là maintenant ? C'est à l'intérieur, ça prend ma force. Ça prend même la force de te laver, la force de laver tes habits, la force de te maintenir avec dignité, tu n'as même plus la force de ta propre estime. Tu n'as plus ta force. »

Résumons-nous. *Ego*, homme ou femme, peut donc être assailli par une force extérieure (le « Mal », un esprit inférieur ou un fantôme */finado...*) qui use de l'aubaine de sa fragilité (par exemple Otílio fragilisé par son retour malheureux d'Europe) pour prendre place en lui et l'affaiblir spirituellement, psychologiquement, physiquement et socialement⁷. Cela se traduit par des sentiments d'impuissance, d'enfermement et d'impossibilité, l'absence de force à prendre soin de soi, à être « digne ». Chez les femmes cela donne suite à des

⁶ Esprit du mal.

⁷ Il peut aussi s'agir d'une attaque sorcellaire, conduite par un autre qui veut nuire et qui, pour cela, se rend chez un *feiticeiro* ou *macumbeiro* pour « tirer les cordes » (*tirar as cordas*). Nous ne pouvons ici détailler ces autres aspects. Retenons pour essentiel que c'est encore le même principe d'une intériorité assiégée qui est opérant.

comportements prostrés et asociaux ; chez les hommes à une tendance agressive, violente et addictive à l'alcool, aux drogues ; pour tous à l'ennui, aux déambulations sans raisons. Des études conduites en Hollande auprès de la diaspora capverdienne relatent de faits similaires ; ce que les institutionnels soignants classent dans la « dépression » est décrit par la diaspora en termes de « personal vulnerability », « negative influence which come from outside », « ordeals that come to you, which you have to endure and bear » (Beijers et de Freitas 2008 : 240). À l'instar d'Otilio, tous ces cas réaffirment l'idée que le fait d'agir contre son propre intérêt est perçu comme preuve d'une action assiégeante extérieure, ce qui témoigne aussi de l'absence d'une prise en compte de la notion d'inconscient. Lorsqu'*Ego* ne va pas bien il ne se dit pas « Qu'est-ce qui ne va pas chez moi ? », ou bien « Waouh, je suis en train de faire un « burn out » – ou une dépression carabinée – et je ne l'avais pas vu venir », mais plutôt « Est-ce qu'on ne m'aurait pas fait quelque chose, à mon insu, quelque chose qui me travaille à l'intérieur ? »

Il faut dès lors concevoir l'intériorité comme un espace pouvant échapper au contrôle d'*Ego*, ce qui implique de devoir le protéger contre toute invasion extérieure malveillante et, plus encore, de sélectionner ce qu'on désire y faire entrer. Car si l'intériorité nécessite cette vigilance, c'est parce qu'elle est aussi un espace « à peupler », un lieu qu'*Ego* doit emplir sélectivement afin d'éviter qu'il ne soit emplit à son insu. Ce travail sélectif d'emplissage désiré n'est autre que celui de la morale et de l'éthique ; il procède d'ascèses quotidiennes, partout prescrites et enrichies de prohibitions. Dans les contextes contemporains où se multiplient les concurrences entre les dénominations et les catégories du champ religieux, ces interdits et prescriptions tendent à devenir les étalons de l'assurance des bonnes sélections de religions et dénominations. En somme, plus une religion contraint, plus elle paraît sécurisante. Mais si *Ego* ne peut ni ne doit se fier *a priori* à sa propre intériorité, il n'est alors jamais certain de se connaître lui-même ni de pouvoir tout à fait se faire confiance. Dès lors, la théorie sociale relationniste selon laquelle la défiance à l'endroit des autres, que Carey nomme *Mistrust* (2016) ou Robbins et Rumsey *The Opacity of Other Minds* (2008), mériterait ici d'être élargie, ou reconsidérée, à l'aune d'une perspective non-socialement relationniste (Piette 2015) mais « intérieurement » relationniste, recentrée sur l'interaction de *Ego* avec l'intériorité de son propre *soi*, auquel il n'est plus assuré d'accorder sa confiance. Les relations qui importent ici ne sont donc plus celles qui lient les individus entre eux, mais celles qui lient *Ego* à lui-même, à son intimité, sa psyché et son propre monde intérieur, peuplé

d'essences et entités (in)soupçonnées. Car rien ne justifie en effet que l'anthropologie ne s'empare pas de cette étude comparée des conceptions émiques de l'intériorité, ni qu'elle l'abandonne à la psychologie ou la théologie.

Les possessions intérieures au Nord

Partons à présent au Nord, en Islande, où le champ religieux fait écho à celui du Cap-Vert, mais selon une matrice historique protestante luthérienne. Les Églises pentecôtistes transnationales y ont émergé à la fin des années 1970, plutôt en provenance d'Amérique et d'Europe du Nord, le spiritisme est présent depuis le début du XX^{ème} siècle, et relaie des pratiques coutumières relatives à un intense commerce avec les morts, de longue date articulé sur des figures de voyants, devenus médiums-guérisseurs (Pons 2002, 2011, 2014). Là-bas aussi les Églises pentecôtistes accueillent des « assiégés », des séculiers soumis aux tentations du monde (alcool, sexe, violence...) qui, comme au Cap-Vert, rejoignent ces Églises pour tenter de répondre aux maux des trois occurrences : santé, argent, amour.

À l'occasion d'un culte dominical en 2009, Jeff, un pasteur canadien invité, proposa une de ces prédications percutantes où, dans de larges mouvements de bras pointant vers l'avant, l'orateur projette sur la foule l'Esprit saint qui effondre les corps des fidèles, « possédés » par la grâce divine. Pendant que le public se plaçait en ligne face à lui, il débuta d'une voix calme un témoignage personnel. Il parla de sa femme qui n'était enceinte que de quelques semaines, rapporta cet épisode de joie avec minutie et intensité. Puis, ce fut l'effondrement avec la perte du bébé. Enfin la colère. Et tout en ne parlant que de lui-même, Jeff fit monter auprès de son auditoire l'émotion d'une colère associée au sentiment d'injustice. Tout à coup, il plongea sur le premier de la ligne comme un rapace sur sa proie ; bras tendus, lui asséna une brève secousse sur la poitrine, accompagnée d'un cri tonitruant : « *Fire !* » Puis sans attendre passa au second, et au troisième, reproduisant sur chacun la gestuelle et le cri guerrier. Les « *Fires !* » tombèrent à un rythme effréné et les fidèles titubaient, fléchissaient, reculaient, s'asseyaient. Plusieurs s'effondraient, retenus dans leur chute par une équipe d'adjudants qui les étendaient à l'arrière, sur des matelas de sol préalablement disposés, en les drapant de couvertures bleues. Pendant que les foudroyés qui pouvaient encore marcher retournaient à leurs places, étourdis ou en pleurs, les suivants prenaient place, fébriles. Jeff reprit à voix basse le cours de son témoignage. L'assistance bouillonnait cette fois d'une étonnante émotion, celle de la révolte face à la vie qui malmène, et tous se joignaient à la

douleur de Jeff dont le récit les renvoyait désormais à leurs propres douleurs. Son débit de paroles accélérât, le ton montait, les pas se faisaient plus pressés. Jeff était agité d'une tension croissante, jusqu'à l'adresse directe à Dieu ; pointant son doigt vers le haut il accusa en hurlant : « Pourquoi n'as-tu rien fait ? » Jeff exacerba ainsi un sentiment de colère que tous associaient à leurs propres injustices. Il fit monter en puissance la clameur de la rage collective. Que Dieu s'explique tout de suite et sans détours ! Il s'agissait d'une invective où explosaient des colères. Et que répondit Dieu ? Jeff replongea alors avec fulgurance sur la nouvelle ligne de fidèles qu'il frappa de l'Esprit saint. Les « *Fires !* » plurent comme des bombes, telles des ripostes d'un Dieu rendant coup pour coup. Il fallut près de deux heures de ce « match de boxe » pour venir à bout des colères et ressentiments qui bouillaient sous les couvercles des meurtrissures individuelles. À la fin, le relâchement et l'apaisement étaient palpables, et le sol, jonché de corps drapés de couvertures bleues.

Que nous dit cet autre contexte ? Ici aucune crainte d'attaque sorcellaire, aucun motif d'être inquiet d'entités exogènes qui prendraient place dans le *soi* pour priver *Ego* de son intentionnalité. Bien sûr il y a les tentations séculières, l'absence de bonté et une forte tendance à penser le monde de façon complotiste. Mais le véritable danger est ici l'univers sournois qui détourne le fidèle du divin lorsqu'il éprouve la « fatigue d'être *soi* » (Ehrenberg 1998). Dans ces cultes on n'expulse pas un démon qui possède, on expectore des colères qui malmènent et détournent le sujet de son intime relation au divin. Les « *Fires !* » ne sont pas des ingestions forcées pour faire entrer le bien dans les corps, mais des piqûres de rappel qui réorientent le regard du fidèle vers un divin dont il est intrinsèquement peuplé. La différence par rapport au Cap-Vert n'est pas une simple nuance métaphorique, mais bien un autre régime ontologique du *soi*. Et c'est encore les espaces décadrés des spiritismes et des cosmologies coutumières, où se rencontrent médiums, guérisseurs et fantômes, qui nous en donnent au mieux l'argument.

On trouve en Islande une histoire longue de possessions strictes par des entités assiégeantes. Les folkloristes de la fin du 19^{ème} siècle rapportent encore des cas de sorcellerie par l'envoi d'un mort (*sendingur*) assiégeant les intériorités, et l'ethnographie récente donne d'autres illustrations de possessions par un fantôme (*draugur*) (Pons 2002). Par ailleurs, au début du 20^{ème} siècle le spiritisme islandais plaçait ses médiums sous une stricte instrumentalisation, tels d'inconscients porte-voix d'un dialogue maîtrisé par les prophètes du mouvement (Pons 2011). Le modèle théorique de l'intériorité était

donc bien là, comme au Cap-Vert, celui d'un espace « à peupler ». Cependant, l'histoire longue montre aussi la coprésence de l'autre modèle supposant le « pré-peuplement » des intériorités par diverses entités. Cet autre modèle plonge loin ses racines dans un ensemble nordique scandinave anglo-saxon, qui assume une conception des spectres hantant et poursuivant les vivants. Ce sont des « sociétés à fantômes » où surgissent du passé les héritages et douleurs « non digérées », reprenant place au creux des intériorités, s'y invitant parfois de manière vive et abusive, nécessitant alors l'intervention d'un médiateur. Cependant, celui-ci, qu'il soit psychanalyste, pasteur ou médium, ne cherche pas à expulser l'esprit assaillant qui est logé dans l'intériorité de son patient, mais plutôt à contrôler ses assauts. Ici la singularité de cet autre fantôme islandais (*fylgja*), par rapport notamment à son cousin capverdien (*finado*), est donc qu'il n'est envoyé par personne et ne vient de nulle part ailleurs que du tréfonds d'*Ego* qui le porte en son sein. À l'instar du roi Hamlet de Danemark, *Ego* en Islande ne doit son spectre qu'à lui-même ou, pour être plus précis, qu'à son propre héritage génético-généalogique, compilé dans la filiation de sa propre psyché (Pons 2005). Dans ce cadre, point de logique sorcellaire ni de suspicion ni d'accusation, mais une entreprise périlleuse du diagnostic du *for* intérieur, conduite chez l'analyste ou le médium, souvent même chez les deux à la fois.

Cette seconde forme de la possession est sans conteste celle qui s'est massivement imposée au Nord au cours du dernier siècle, ce dont témoignent les médiums islandais qui illustrent ainsi un mouvement général du christianisme et de l'ésotérisme moderne occidental (Hanegraaff 1996). Tous se sont affranchis des autorités institutionnelles qui les gardaient dans un état de possession stricte (telle qu'elle est toujours majoritaire au Cap-Vert et, au-delà, au Sud) qui suppose la pénétration d'entités allogènes, pour se concentrer sur eux-mêmes et sur les mondes intérieurs dont ils sont pétris. On est là dans une conception jungienne du *for* intérieur, peuplé d'entités qu'*Ego* découvre au cours d'une « plongée inventive » dans son *imago*. Les entités qu'il y rencontre peuvent lui être déplaisantes mais il ne les doit à personne d'autre qu'à lui-même. En Islande aussi, il est donc possible à *Ego* de douter des intentionnalités qui le peuplent ; il peut avoir de bonnes raisons de ne pas se fier à son intériorité, de ne pas être assuré que ce qui l'habite soit ce qu'il y a de mieux. Mais rien de cela ne lui est étranger car il est intrinsèquement pré-peuplé à la fois par le bien et le mal. C'est tout le sens du constat de Lóa, une pentecôtiste anciennement coutumière des milieux spirites :

« Souvent encore je doute, je ne suis pas certaine de l'identité de ceux qui s'expriment en moi. Est-ce l'Esprit saint ou bien ce que je croyais être mes aides, que j'appelais « mes alliés » ou « mes suiveuses » ? Il m'arrive de sentir leur présence, leur tentation. Ils essaient de reprendre le dessus. Quelque fois je ressens comme une sorte de guerre qui se déroule en moi-même, entre Jésus et tous ces esprits et suiveuses qui me peuplent. Je dois faire confiance à Jésus, me confier totalement à lui, sinon ils reprendront le dessus. » (avril 2008)

Conclusion : la part des histoires chrétiennes

Dans son acception anthropologique classique, la possibilité de la possession suppose que l'intériorité du sujet soit prise d'assaut par une entité allogène qui s'y introduit, s'y impose et prend les commandes contre la volonté du sujet. Cette conception implique donc que l'intériorité de la personne soit pensée comme un réceptacle à peupler ; c'est très explicitement le cas au Cap-Vert où prédomine cette théorie. Mais il existe aussi un autre modèle dont l'illustration ethnographique nous a été donnée par le cas nordique islandais ; celui des sociétés à spectres où, selon une matrice des héritages et des continuités lignagères, le sujet est pré-peuplé d'entités qui le composent et font ce qu'il est. Il s'agit alors d'une possession par des entités *sui-generis*, bonnes et mauvaises, inhérentes à une conception théorique des « intériorités pré-peuplées ».

Comment et pourquoi ces deux conceptions théoriques sont-elles variablement distribuées est une question qui relève des enjeux de l'anthropologie. S'il y a des zones où chacune prédomine, cela ne saurait en aucun cas être affaire de géographie et les terminologies Nord/Sud doivent être comprises comme renvoyant ici à des histoires sociales et politiques singulières. En outre, il faut les concevoir comme des régimes ontologiques non-étanches auquel l'histoire donne variablement l'avantage mais qui sont sans cesse susceptibles de se superposer, se décliner et se transformer. Nous l'avons suggéré pour l'Islande où les deux modèles existent mais où l'histoire récente donne la faveur aux intériorités pré-peuplées. Il faudrait en faire tout autant pour le Cap-Vert où, là aussi, cette théorie est nourrie par la montée d'un autre christianisme évangélique, de type méthodiste. Car parmi les facteurs qui rendent compte de la distribution de ces régimes ontologiques, le christianisme tient sans doute un rôle prépondérant.

En résumant ce qui mériterait un examen plus approfondi, il ressort *grosso modo* que la théorie des « intérieurités à peupler » aurait plutôt été fécondée en contextes catholiques, et celle des « intérieurités pré-peuplées » en contextes protestants. C'est en effet surtout dans le second cas qu'on a insisté, dès la réforme puis au cours des piétismes et notamment enfin avec le mouvement dit de la sainteté, sur une conception où Dieu est présent en chaque homme, sur un mode *sui generis*. En tant que « créatures divines », les hommes sont ainsi tous des « Églises » à qui il incombe de révéler la présence logée dans leur « chambre divine » (Chrétien 2014), *modus operandi* par lequel l'homme se découvre lui-même en tant que sujet. Cette explicite conception chrétienne de l'intériorité pré-peuplée s'est imposée de longue date au point, nous dit Taylor (1989), de pétrir notre philosophie et l'épistémologie moderne de notre subjectivité. Cette conception constitue aujourd'hui le socle d'une doctrine évangélique générique (Keane 2007), globalisée, qui s'est diffusée avec succès, sans d'ailleurs que les fidèles aient toujours conscience de l'héritage méthodiste. Mais elle est aussi associée à l'idée d'une possible absence de bonté, lorsqu'en somme le divin du *for* intérieur n'est pas révélé. Ce sont alors les noirceurs de l'âme qui prennent l'avantage, ce qui nous amène au thème inépuisable des profondeurs obscures de l'être ; ici le mal ne vient de nulle part, il est intrinsèquement présent en chaque homme, et s'éveille lorsque ceux-ci ne révèlent pas en eux le divin.

Cette théorie de l'intériorité pré-peuplée, qui a pu s'accorder d'une psychologie de type jungienne, est aujourd'hui le modèle dominant en Occident (Cannell 1999). Pourtant, elle peut être lue comme une interprétation contradictoire avec celle du souffle divin qui doit entrer en chaque nouveau-né dès son arrivée au monde ; selon cette autre lecture, plus fortement présente dans le catholicisme, l'Esprit saint pénètre les créatures humaines au premier souffle car il n'y est pas dès l'abord. Cette explicite théorie des intérieurités à peupler ouvre ainsi la voie à une pensée de l'exorcisme appuyée sur une mécanique de l'expulsion/ingestion, lorsque bien sûr le premier à entrer dans les corps n'est pas le divin. Le Sud (Cap-Vert) nous a fourni l'illustration de la prédominance de ce modèle, y compris au sein de pentecôtismes dont on sait la prodigieuse influence transnationale. Or, si ceux-ci sont particulièrement importants pour notre propos, c'est parce qu'ils révèlent la facilité avec laquelle surgit cette autre théorie des « intérieurités à peupler », y compris là où on aurait plutôt attendu celle des « intérieurités pré-peuplées ».

Ces coprésences des théories de l'intériorité, de plus en plus diffuses et superposées au Nord comme au Sud, témoignent d'un brouillage croissant des régimes ontologiques quant aux relations qui lient *Ego* à son intimité, à ce qui le possède, et à ce qu'il possède.

Références

- Beijers H., et C. de Freitas., 2008, « Cape Verdeans' Pathways to Health: Local Problems, Transnational Solutions », in J. Carling & L. Batalha (eds), *Transnational archipelago: Perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*, Amsterdam, Amsterdam University Press: 237-254.
- Cannell, F., 1999, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carey, M., 2016, *Mistrust: an ethnography*, forthcoming.
- Charet F.X., 1993, *Spiritualism and the Foundations of C.G.Jung's Psychology*, New York, State University of New York Press.
- Chrétien, J-L., 2014, *L'espace intérieur*, Paris, Editions de Minuit.
- Certeau (de), M., (1970) *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard Julliard, 1980.
- Descola, P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Ehrenberg, A., 1998, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- Ellenberger, H. F., 1970, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York.
- Hacking I., 1998, *L'âme réécrite. Etude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- Hanegraaff, W.J., 1996, *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill.
- Henry, C. et K. Tall, 2008., « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 68 (189-190), p. 11-34
- Heusch (de), L., 2006, *La transe et ses entours; la sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Editions Complexe.
- Kean, W., 2007, *Christian Moderns; Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- Laurent, P-J., 2008, « Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. Croissance urbaine. L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 142, p.113-131.
- Laurent P-J. et C. Furtado, et al., 2009, « L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu du Cap-Vert . Croissance urbaine, pauvreté et mouvement néo-pentecôtistes. » *bulletin APAD* 29-30, p.19-38.

- Oppenheim J., 1985. *The other world. Spiritualism and Psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oesterreich, T. K., 1935. *Obsession and possession by spirits both good and evil in Oriental and Occidental Spiritualism and Occultism among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, Chicago, The de Laurence Company.
- Piette, A., 2015, « God and the Anthropologist. The Ontological Turn and Human-Oriented Anthropology », *Tsantsa*, 20: 34-44.
- Robbins J., & A. Rumsey, 2008, « Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds », *Anthropological Quarterly*, vol. 81, n°2: 407-420.
- Plaideau C., 2011, « Le Temple de la Restauration, analyse d'une dissidence néopentecôtiste au Cap-Vert. », *Social Compass*, 58(4), p.574-592.
- Pons C., 2002, *Le spectre et le voyant ; les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- 2005, « Les compétences du bas âge. Ce que les enfants doivent aux revenants en Islande », dans J. Bonnet-Carbonell, *Malemort, revenants et vampires en Europe*, Paris, L'Harmattan : 253-272.
- 2011, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS Editions.
- 2014, *Les îles enthousiastes. Ethnographie des Évangélistes aux Îles Féroé et en Islande (XXè siècle)*, Paris, CNRS Editions.
- Rutherford, B., 1999 « To Find an African Witch : Anthropology, Modernity and Witch-Finding in North-West Zimbabwe », *Critique of Anthropology*, 19 (1) : 89-109.
- Sardan (de), O., 1991, « Possession », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF Quadrige.
- Stocking, G.W. Jr., 1971., « Animism in theory and Practice: E.B. Tylor's unpublished 'Notes on "Spiritualism" » », *Man* 6, p. 88-104.
- Taylor C., *Les sources du Moi* (1989), Paris, Seuil, 1998.
- Vasconcelos J., 2008, « Espíritos Clandestinos: Espiritismo, Pesquisa Psíquica e Antropologia da Religião entre 1850 e 1920 ». In J. Arriscado Nunes e R. Roque (Eds.), *Objectos Impuros: os estudos sociais da ciência em Portugal*, p.179-209.