



HAL
open science

The Origin of Evil in Times of Crisis. Mistrust, Witchcraft and Christian's Conceptions of the Subject

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. The Origin of Evil in Times of Crisis. Mistrust, Witchcraft and Christian's Conceptions of the Subject. *Revue des Sciences sociales*, 2022, 67, pp.84-92. 10.4000/revss.8075 . halshs-03928339

HAL Id: halshs-03928339

<https://shs.hal.science/halshs-03928339v1>

Submitted on 9 Jan 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

L'origine du mal en temps de crise

Défiance, sorcellerie et conceptions chrétiennes du sujet

*The Origin of Evil in Times of Crisis. Mistrust, Witchcraft and Christian's
Conceptions of the Subject*

Christophe Pons



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/revss/8075>

DOI : [10.4000/revss.8075](https://doi.org/10.4000/revss.8075)

ISSN : 2107-0385

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 84-92

ISBN : 979-10-344-0113-0

ISSN : 1623-6572

Ce document vous est offert par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Christophe Pons, « L'origine du mal en temps de crise », *Revue des sciences sociales* [En ligne], 67 | 2022, mis en ligne le 15 juin 2022, consulté le 09 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/revss/8075> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/revss.8075>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

CHRISTOPHE PONS

UMR 7307 Institut d'ethnologie méditerranéenne
européenne et comparative (IDEMEC)
CNRS/Aix-Marseille Université
Visiting Scholar Instituto de Ciências Sociais (ICS)
Université de Lisboa
christophe.pons@cirs.fr

L'origine du mal en temps de crise

Défiance, sorcellerie
et conceptions chrétiennes du sujet

Assez vite, après le début en 2020 de la pandémie historique de la Covid-19, a circulé sur des réseaux sociaux (tels WhatsApp, YouTube, Snapchat, etc.) un ensemble divers de lectures interprétatives de l'événement en cours. Parmi celles-ci, beaucoup relevaient de deux registres discursifs qui circulaient abondamment, comme s'ils étaient soudainement sortis de leurs « milieux originels » qui étaient d'ordre spirituel, ésotérique, de conscience écologique alternative, mais aussi de militantismes engagés et politiquement suspicieux; ces deux registres, toutefois, ne se superposaient pas toujours. D'une part, un registre discursif s'appuyant sur le thème du mal intérieur appelant un châtement, imageant par exemple un « Petit Corona » envoyé sur terre par son père (divin) pour punir les humains de leurs comportements inconséquents; dans d'autres versions, ce « Petit Corona » devenait une missive produite par Gaïa (la Terre), pour alerter ces mêmes humains sur leur nécessité de changer leur mode de vie afin de sauver un monde dont ils ne sont qu'une partie. D'autre part, un second registre dis-

discursif porta sur le thème politique de la menace, soulignant que tous les États s'étaient repliés sur eux-mêmes devant un danger extérieur, mais relayant dans le même temps une suspicion à l'endroit des pouvoirs dirigeants, en dénonçant les manipulations et usages tyranniques du contexte; dans ce registre, les craintes de personnalités catholiques qui, sous la houlette de l'archevêque Mgr Carlo Maria Viganò, dénoncèrent la mise en place d'un gouvernement mondial, libéricide et hors de contrôle, en fut sans doute un autre exemple paradigmatique. Il y eut ainsi une production remarquable d'interprétations vernaculaires, émanant de milieux forts divers, issus du monde social, échappant non seulement au contrôle des institutions classiques mais aussi de leurs propres auteurs, puisque ces productions circulaient ensuite sur les réseaux de manières quasi autonomes, tels des paquets de discours se diffusant à grande échelle, sur le mode de la rumeur.

Que nous enseignent ces lectures interprétatives du point de vue des formes symboliques produites collectivement? Au demeurant, si l'épisode fut remarquable dans sa forme

et son excès, permettant d'observer une fabrique de représentations et de constructions cosmologiques sophistiquées, subtiles et délirantes, sur le fond, en revanche, il ne témoigna pas d'une grande nouveauté. Ces deux registres discursifs, châtiment et politique, rendaient compte de deux conceptions classiques de la provenance du danger : soit émanant d'une intériorité même de l'homme, issu de sa nature propre ou des pratiques sociales dont « le mal » fait système et se nourrit ; soit celle d'une menace extérieure qui attaque et surgit, tel un assaut impliquant de se retrancher. Face à la possibilité de cette double provenance du mal, qui fut ainsi pointée comme acmé de l'incertitude, on vit s'établir en retour un double rejet du doute et réaffirmation de la vérité unique ; en somme, des discours de foi... La première option assénait l'idée d'une rééducation des intériorités au moyen d'une réforme intime de chacun, afin que l'ensemble soit écologiquement bon pour tous – c'était le sens des leçons de sagesse proférées aux hommes *via* le « Petit Corona ». Et la seconde option suggérait davantage une posture d'inhospitalité, sinon belliqueuse, en tout cas insistant sur le besoin de contrôle de l'extériorité afin de se protéger et préserver ce qui doit survivre – c'est par exemple l'argument survivaliste, qui trouva là une confirmation à la nécessité de se retrancher. Mais les discours de foi ne furent pas l'apanage de ces seuls réseaux sociaux, comme si les supposées aberrations cosmologiques n'auraient pu provenir « que et seulement » de là. Car du côté des pouvoirs institutionnels légitimes aussi, des discours de foi s'imposèrent ; les positions duales furent marquées, binaires et rassurantes, confisquant la pensée critique et la mise en doute, alors même, pourtant, qu'ils sont les deux principes fondateurs de toute démarche scientifique. La science fut d'ailleurs affublée d'un label « vérité », avec le devoir de faire autorité, de dire le vrai et d'« exorciser » le mal en rejetant toute mise en doute dans l'erreur, dans la confusion, la croyance et l'obscurantisme. De ce côté-là aussi, donc, il devint difficile de sortir des alternatives simplificatrices entre rationnels

et crédules, partisans de la vérité et comploteurs égarés.

Un premier enseignement général que l'on peut dès lors tirer de l'événement est qu'il emporta tout le monde, pêle-mêle, dans une même direction de registres inquiets. Paradoxalement, quoiqu'en disent leurs divers auteurs-transmetteurs – qu'ils soient issus des milieux dits alternatifs ou bien légitimes –, les répertoires de sens n'ont peut-être jamais été aussi proches, à la fois dans leurs thématiques (mal intérieur, extérieur) et usages (défiance, vérité, discours de foi). Par ailleurs, le grand écart dans les niveaux d'échelle soudainement rassemblés (d'une part la germination du mal au plus intime du « soi », d'autre part la géopolitique du danger globalisé) témoigne bien du fait que ces productions de sens se sont lovées dans les registres analogiques d'une pensée symbolique ; c'est à ce titre qu'elles nous intéressent. Cet événement, hors du commun, mit en exergue un trait saillant qui, pour un autre domaine, sera ici notre fil conducteur. Il s'agit en effet de cette présence simultanée de deux registres discursifs de la défiance, qui se sont retrouvés côte à côte, ou superposés, ce qui est inhabituel. En effet, mal intérieur et péril extérieur renvoient à des répertoires symboliques qui souvent n'occupent pas simultanément les mêmes territoires ; généralement, là où se trouve l'un le second fait défaut. Ils relèvent de registres séparés d'interprétation du mal qui sont souvent variablement pensés selon les sociétés, selon que son origine est plutôt pensée comme provenant du dehors, comme un virus, ou bien plutôt fomentée du dedans, comme une maladie auto-immune. Or, l'événement pandémique fut de taille à les convoquer tous deux, d'où un effroi hors normes.

Dans cet article, on s'écartera de cet événement pandémique – qui n'a ici qu'une valeur illustrative d'introduction – pour questionner l'articulation de ces deux registres de sens dans le champ des formes contemporaines de religiosités. On s'arrêtera d'abord sur la pensée sorcellaire en tant qu'elle témoigne d'une conception structurante de l'affection intérieure, génériquement présente plutôt « aux Suds »

et souvent supposée absente « aux Nords ». En questionnant ce déni de présence comme une technique propitiatoire, on s'efforcera de montrer la conception dominante du sujet pour laquelle les sciences sociales du religieux ont été mises au travail. Pour autant, le Nord connaît d'autres représentations de la menace et du mal ; nous les aborderons à partir des christianismes de conversion, qui en donnent une trame conspiratrice. L'usage des catégories « Nord(s) » et « Sud(s) » pourra paraître curieux, ou arbitraire, mais il ne le sera pas davantage que celui qui oppose habituellement « l'Ouest », ou « l'Occident », à un reste du monde ; au moins ces catégories ont-elles l'avantage de supporter le pluriel, indiquant par là même toute leur pluralité. « Nords » et « Suds » seront ainsi d'usage caricaturalement didactique, afin d'interroger des répartitions dominantes dans les conceptions de la source du mal, soit plutôt intérieur ou extérieur. Ce faisant, ce détour éclairera sous un autre jour l'événement pandémique introductif, en révélant des dimensions symboliques, de sorcellerie et de complot, dont il est innervé.

Pourquoi a-t-on dit qu'il n'y a plus de pensée sorcellaire au Nord ?

La sorcellerie pourrait-elle être de retour ? Non pas à grands coups de marmites et balais, mais comme attaques invisibles envoyées à distance et susceptibles d'atteindre au plus proche ? Car les principes d'une pensée sorcellaire ne sont rien d'autre que cela ; ils sont contenus dans l'idée que la souffrance qui affecte un sujet dans son intériorité (psychique, émotionnelle, mentale, physique, etc.) pourrait provenir d'intentions extérieures, émanant de quelque chose ou de quelqu'un qui pénétrerait son intimité, avec malveillance. Et s'il peut être possible, en certaines circonstances, d'identifier cette altérité et s'en protéger, elle ne l'est pas d'autres fois. Dès lors, si la pensée sorcellaire n'est rien de plus que cela, pourquoi

certaines postures épistémologiques ont-elles absolument affirmé son impossibilité? Notamment aux Nord(s), où on l'a tenue pour une aberration qui aurait été historiquement présente mais serait aujourd'hui disparue, ou alors marginale, certainement plus, en tout cas, cette force motrice – ou ce déterminisme social fort – qu'elle eut été et qu'elle serait encore dans d'autres régions du monde, notamment plus aux Sud(s)? Que valent ces affirmations et que signifient-elles? Il y a sur ce point de curieux paradoxes et de grandes oscillations entre pensées savantes et symboliques. L'hypothèse de la possibilité sorcellaire balance en effet du rejet à la résignation. D'une part, une histoire épistémologique l'a tenue à distance, affirmant que le pouvoir d'action des pensées ne pouvait se soutenir et que, en conséquence, il n'était pas tenable de dire qu'une personne soit atteinte par une altérité distante projetant sur elle des intentions malveillantes. Le rejet théorique de cette possibilité a conduit à de nombreuses fins de non-recevoir; par exemple vis-à-vis de l'hypnose (Stengers 2002) et des théories de l'esprit (Carruthers 2011), voire de certaines théories psychanalytiques (Abraham, Torok 1978), pour finalement délaisser à quelques disciplines subalternes – comme l'ethnologie – le mystère de l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss 1964). Mais d'autre part, le projet initial des sciences sociales a toujours été la compréhension des procédés de déterminations qui commandent à l'insu des volontés propres: et dans ses diverses déclinaisons, elles ne se sont jamais arrêtées d'interroger les manières extrêmement diverses d'être « poreux » ou « affectés » (Favret-Saada 2009; Kaufmann, Kneubühler 2014) par les intentions d'altérités distantes. Enfin, le sens commun, souvent moins théorique que pragmatique, partage globalement ces perspectives; il conçoit comme fort raisonnable le fait qu'un sujet puisse être intimement atteint par les intentions malveillantes de son entourage. Dans de très nombreuses sociétés, plus fréquemment aux Sud(s) il est vrai, on pousse l'hypothèse jusqu'à concevoir que le sujet puisse être totalement agi par

une altérité, à son insu, sans ne plus avoir prise sur ce qui se passe en lui (De Heusch 2006). Or, c'est bien évidemment cette conception extrême de la non-souveraineté du sujet qui est scandaleuse aux Nord(s).

Charles Taylor avait décrit cette conception de l'affection du soi en distinguant deux types ontologiques de *self* (2007). D'une part le *self* non séculier, ou non moderne, qui serait celui du sujet encore non advenu en *ego* et qui demeurerait perméable au monde. Taylor appliquait le concept de porosité à ce *self* qui est donc aussi celui de la pensée sorcellaire. Puis, d'autre part, un *self* imperméable qui serait celui du sujet moderne, pour lequel la part intérieure des mystères serait attenante à une histoire privée des instances psychiques du subconscient. Cette distinction idéal-typique demeure heuristique pour saisir la variabilité effective des conceptions de la personne et de ce qu'elles peuvent générer. C'est ce que suggère Tanya M. Luhrmann (2020) dans un projet comparatiste qu'elle mène depuis plusieurs années sur la porosité de l'esprit. En considérant les pensées comme des « actes de conscience » en circulation entre les individus, Luhrmann cherche à montrer comment la variabilité culturelle des conceptions de la porosité de l'esprit et du *self* génère des expériences phénoménologiques diverses (Pons 2021a). En somme, il s'agit d'observer comment les pensées se déploient dans d'effectifs mouvements de circulations entre les intériorités et les extériorités des esprit-agents. Luhrmann rejoint ainsi ce que nous tentons d'établir sur les principes d'une pensée sorcellaire, puisqu'elle propose de considérer la « puissance » et la « vulnérabilité » comme deux dimensions délimitant les circonvolutions des pensées; la vulnérabilité quand les pensées s'imposent au sujet depuis l'extérieur et lui assènent avec force sa perméabilité aux affections qui viennent du dehors; et la puissance quand les pensées sont générées par lui-même, depuis sa propre intériorité, et qu'elles sont la manifestation de son pouvoir d'action sur le monde.

Au final, cependant, l'enjeu est moins de démontrer l'effectivité de ces deux conceptions – cela, l'anthropologie y a déjà pourvu depuis longtemps – que d'en estimer leurs répartitions, y compris de manière concomitante. Or, c'est là que l'hypothèse théorique rencontre parfois la résistance des « valeurs » ou des « idéologies » dominantes. En l'occurrence, penser l'effectivité d'une porosité du *self* – et avec elle, dès lors, la possibilité d'une pensée sorcellaire – demeure extrêmement difficile à envisager, même théoriquement, dans des contextes culturels occidentaux où prédomine malgré tout une idéologie du sujet souverain qui doit prioritairement (normalement et moralement) être dépositaire d'un esprit non poreux, lui permettant d'être systématiquement auteur de ses actes et pensées (Pons à paraître).

Pourtant, on trouve sans mal les termes d'une pensée sorcellaire aux Nord(s), au point que, depuis longtemps désormais, la tâche des sciences sociales est de savoir que faire, et que penser, de la part non agentive du sujet (Nietzsche 1887; Deleuze, Guattari 1980; Descombes 2004; Libera 2007). Songeons par exemple aux contextes d'entreprise où la concurrence entre employés est rude; la jalousie, la convoitise et l'esprit de compétition conduisent fréquemment des individus à la dépression ou au *burn-out*. Peu à peu ils se sentent dépossédés de leur capacité d'entreprendre, de leur autocontrôle, de leur force de vie. Tout en sachant par ailleurs qu'ils doivent cette affection de leur intériorité à des collègues, ennemis au travail et – paradoxalement parfois – amis hors contexte d'entreprise, ils ne se reconnaissent plus eux-mêmes et doutent de ce qu'ils sont. Ce qu'on décrit comme dépression ou *burn-out* est alors vécu par eux comme une absence à soi, une transformation ou une dépossession de soi et, *in fine*, une prise de possession par autrui, qu'il s'agisse d'un seul ou d'un collectif. En définitive, peu de choses distinguent ces situations de celles qui ont été abondamment ethnographiées aux Sud(s) sous la terminologie de sorcellerie, montrant comment les aspirations individuelles

peuvent être mises à mal par les pressions de l'environnement social proche (Henry, Tall 2008; Dousset 2016). De toute évidence, ces situations sont extrêmement fréquentes aux Nords où les sociétés, éminemment concurrentielles, exercent sur les individus une pression constante et régulière dès les premières formes institutionnelles de socialisation et d'éducation (Gauléjac, Blondel, Taboada-Leonetti 2014; Ehrenberg 1995, 1998). En somme, la différence avec une pensée sorcellaire ne serait donc que terminologique puisque si l'on ne parle pas aux Nords de ces affections en ces termes, il s'agit pourtant bien de cela. Mais ce maquillage terminologique avec les mots de la psychologie clinique, de la croyance, de la sujétion et de la manipulation, cache encore autre chose.

Le refus de penser la possibilité d'une pensée sorcellaire, non seulement sa présence effective mais aussi sa possible efficacité, est une technique de protection contre le danger de l'autre et aussi de soi-même. Car l'effectivité et l'efficacité de l'atteinte sorcellaire seraient la preuve d'une porosité des êtres, soit le contraire de ce en quoi l'épistémè du XVIII^e siècle a choisi de faire confiance en érigeant l'*ego*, un sujet assuré de lui-même et de son pouvoir agentif. En quelques lignes remarquables, Michel de Certeau avait résumé l'enjeu que nous essayons de pointer ici. Reprenant l'épisode des possessions démoniaques qui affectèrent les ursulines de Loudun au XVII^e siècle, il examine les procès de l'époque, mais aussi les travaux académiques des savants successifs, pour conclure à un patient travail de mise à distance et neutralisation du péril: *L'historien, disait-il, s'est vu confier une tâche d'exorciste; la société attend de lui qu'il écarte le danger de l'autre et celui aussi de sa propre vulnérabilité* (1980: 327). Or, cette tâche fut particulièrement assumée par les sciences sociales du religieux. Depuis deux siècles d'exercice, les diverses théories n'ont jamais vraiment dissimulé les racines ethnocentriques, voire évolutionnistes, qui innervent les explications fonctionnalistes de la pensée sorcellaire, de la possession, et aujourd'hui de la conversion, si vite

dite « radicalisation ». Ces diverses valences, chacune à leurs manières et dans des contextes historiquement variables, ont servi de supports à la reconduction du grand partage, autour d'oppositions binaires entre croyance et rationalité, tradition et modernité, sécularisation et religiosité; plus encore, d'autres couples d'opposition structurants étayés de longue date la conception évolutionnaire des sociétés dans leurs systèmes d'organisation sociale (communautarisme *vs* individualisme, ou *gemeinschaft vs gesellschaft* – Weber 1996, Tönnies 1977), politique (États déficients *vs* régulateurs sécuritaires), mais aussi dans leurs histoires (domination du Nord sur le Sud) et leurs « ontologies » de référence (matrice de la crainte *vs* contrat et assurance sociale), etc. Sur le fond, l'ensemble de ces constructions a longtemps accompagné une interprétation dissymétrique du progrès, voire une « vision » évolutionnaire matérialiste qui composait la *matrice* de la pensée anthropo-sociologique du religieux. D'ailleurs, quiconque était étudiant en France au début des années 2000 se souvient comment, à partir de l'Europe occidentale, était affirmée une marche inéluctable de la sécularisation dans un monde moderne où le religieux était considéré comme inéluctablement finissant; et à ceux qui envisageaient des recherches dans le champ religieux, on promettait le chômage. Il fallut donc très peu de temps – quelques décades à peine – pour s'affronter à l'exact inverse de ce qui était annoncé. Ce surprenant regain d'influence du religieux, dans le contexte de globalisation, affecta cette science sociale d'un effet de vertige duquel elle peine aujourd'hui à retrouver une stabilité. Elle a dans un premier temps perdu de sa légitimité; loin d'être une pensée autonome, elle s'est révélée malgré elle sous les traits d'une pensée historiquement circonscrite. Après avoir accompagné le sens rêvé d'un progrès qui annonçait la fin du religieux, la voilà donc contrainte à comprendre la pluralité des possibles, la stabilisation de mondes croyants qui évolueront probablement de manière pérenne à côté de celui, séculier, qu'elle annonçait dominant.

Le lieu du mal dans les christianismes des « Suds » et des « Nords »

En dégageant la pensée sorcellaire sur le banc de touche, les sociétés occidentales ne se sont pas pour autant dégageées des menaces du mal; elles leur ont accordé un autre profil.

Dans des travaux antérieurs (Pons 2017, 2021b), nous avons développé l'hypothèse de registres différentiels de conceptions des intériorités (psychisme) en corrélation avec la présence ou l'absence locale de pensée sorcellaire. Cela est notamment perceptible dans le domaine des questions religieuses; en comparant les mêmes principes de conversions religieuses (aux mêmes Églises et religions) et de lutte contre le mal-être (impliquant des guérisseurs) dans deux sociétés du Nord et du Sud (Islande et Cap-Vert), nous montrions que là où la crainte sorcellaire est présente (Cap-Vert) dominait une conception poreuse du *self* impliquant de chercher à « bien peupler » l'intériorité du sujet; et là où cette crainte fait défaut (Islande) prédominait en revanche une conception close du *self* avec une recherche de ce qui pré-peuple l'intériorité du sujet. Concrètement, les conversions au Cap-Vert consistent à ingérer l'esprit saint et à régurgiter le mal lorsqu'il y est entré, tandis qu'en Islande elles révèlent – et magnifient – la part divine qui siège à l'intérieur du sujet, tout en étouffant sa part la plus obscure qui y siège également. L'opposition était didactique, voire idéal-typique, car elle dessinait deux tendances majoritaires en chaque contexte qui devaient toutefois être nuancées puisque, ici et là, on trouvait également des contre-exemples. Mais globalement ressortaient deux tendances significatives, telles des synecdoques de différenciation au sein des religions chrétiennes de conversion. Par exemple, de très nombreux travaux ont montré comment les christianismes (néo-)évangéliques « des Suds », de l'Amérique à l'Asie en passant par l'Afrique, ont globalement mis sur une rhétorique sorcellaire de la délivrance du mal incarné pour permettre une prospérité. Toutes

ces Églises de délivrance (Corten, Marshall-Fratani 2001; Fancello 2006; Meyer 2012; Fath, Mayrargue 2014; Ng 2020) identifient les altérités malveillantes ayant pris possession des sujets, pointant dans l'accusation sorcellaire la couleur locale du mal, la manifestation du diable dans les vies des hommes et des femmes des Suds. Mais dans ces mêmes christianismes des latitudes nord-occidentales, on découvre que le diable n'est pas moins présent et reste même plutôt bien actif dans les constructions argumentatives en faveur de la conversion, de l'engagement pour le Christ et pour l'Église. Cependant, il ne surgit plus sous couvert de références aux logiques sorcellaires; la nébuleuse des christianismes évangéliques du Nord se repaît en revanche de théories du complot, où le grand ennemi prend le visage du monde extérieur, temporel, séculier, laïque, incroyant (Keane 2007, Pons 2014). Le mal, ainsi théologiquement décrit dans les termes d'une « absence de bonté » (Ricoeur 2004, Faessler 2009), s'affirme sous les traits d'une oppression diffuse émanant du « système » global, une force conspirationniste qui besogne en profondeur, en pénétrant la société par les sphères de son économie, de sa gouvernance et de ses valeurs séculières. Sous cette perspective, le mal qui affecte les individus dans leur singularité ne provient donc plus d'un tiers dont il faudrait se méfier mais plutôt de souillures générales, inhérentes au monde séculier que les hommes s'imaginent maîtriser, mais qui en réalité est tissé des fils de l'ouvrage de Satan. Celui-ci, partout tapi en embuscade, est prêt à bondir pour saper le travail que les croyants exécutent à la gloire de Dieu; il les attire avec les plaisirs et les vices de ce monde: alcool, cigarettes, drogues, divertissements, argent, sexualités faciles. Les périls de la foi, camouflés sous les appareils séculiers ou déguisés en prosélytes de fausses religions, sont ainsi des actions conspiratrices occupées à défaire le travail que Dieu élabore sur Terre. Il s'agit donc d'une menace permanente, un abîme organisé, voire institutionnalisé, nécessitant en parade la marche ordonnée et mondiale de toutes les forces du

christianisme mondial (Fer 2010, Stavo-Debauge 2012, Gonzales 2014, Mahieddin 2018).

La nuance entre les deux perceptions, « nordiste » et « sudiste », est en somme relativement ténue, mais essentielle. D'abord, côté points communs, dans les deux cas on pense les individus comme les proies potentielles d'un mal présent partout; la conversion consiste alors à proposer aux fidèles un programme de fortification spirituelle afin qu'ils puissent se prémunir des attaques, traverser et vivre dans ce monde sans être définitivement affectés, souillés et perdus. Dans les deux cas encore, on reconnaît que tous les individus ne sont pas spirituellement égaux, certains sont plus fragiles que d'autres; et pour ceux-ci notamment, il est particulièrement essentiel d'encadrer strictement l'existence quotidienne afin d'éviter tout écart: c'est le rôle que jouent la prière, la lecture méthodique des Écritures, l'organisation minutieuse d'un agenda rythmé par le respect des règles et des contraintes ascétiques, l'observance stricte de nombreux interdits. Cet arsenal de conduites prescrites et proscrites constitue la « bride » que le fidèle ne doit jamais lâcher, afin de garder bien en main le lien protecteur qui lui assure son alliance intime avec la vérité (Jésus) et sa fidélité à l'institution de confiance (l'Église choisie). Voilà en somme ce qui compose la base doctrinale générique commune aux milieux chrétiens militants des Nord et des Suds. Maintenant, la nuance mineure, mais essentielle, qui les distingue est l'idée, aux Suds, d'une « incarnation » sorcellaire du mal en la personne d'un autre, potentiellement désignable comme agent responsable et vis-à-vis duquel il convient de se montrer méfiant, tandis qu'aux Nordes serait davantage mobilisée la vision globale d'un projet qui fomenté, qui travaille en profondeur, à large échelle, tissé des intentions du malin.

Dans la continuité de ce que nous disions plus haut, l'explication la plus couramment mobilisée par les sciences sociales pour rendre compte des mécanismes de « suspicion du voisin », puis de « suspicion des institutions », a été celle, évolutionnaire, du concept de

« confiance » comme un indicateur du degré d'évolution des systèmes sociaux d'organisation. La confiance serait en somme ce qui rend possible les relations interpersonnelles mais aussi les échanges institutionnels et économiques (Guinnane 2010), elle garantirait la santé, la légitimité des juges et du pouvoir politique (Berthomé, Bonhomme, Delaplace 2012; Allard, Carey, Renault 2016). Dans cette perspective, les pensées sorcellaires seraient l'indice d'une forme sociale où les individus vivraient en perpétuelle incertitude les uns par rapport aux autres, et donc caractéristiques de systèmes politiques d'organisation antérieurs à celui du contrat social. Les théories des sciences sociales ont abondamment nourri ce présupposé sous-jacent, selon lequel la présence d'une pensée sorcellaire témoignerait malgré tout d'un état social organisationnel inférieur, ou bien institutionnel défaillant. Aux Nordes, on a associé sa disparition à l'apparition progressive des États de droit qui régulent les rapports sociaux entre les individus et contractualisent leurs relations subjectives au travers d'instances gouvernantes supérieures. Pour les Suds, on a expliqué sa pérennité soit en figeant les sociétés dans des formes communautaires de sociabilité primaire – *gemeinschaft* – (Troeltsch 1991), soit en déplorant sur un mode régressif leur échec de réalisation du modèle contractuel (Freeman 2006, Offutt 2015): c'est peu ou prou la voie majeure d'explication du « retour » de la sorcellerie en Afrique, comme conséquence d'une faillite des États à devenir des systèmes sociaux « sécuritaires » et institutionnellement régulés sur le mode de la *gesellschaft* (Bréda, Deridder, Laurent 2013; Fancello 2015).

Sorcellerie contre complot, défiance ou confiance ■

Nous voici au seuil d'un glissement, au sommet d'une pente hasardeuse qui impliquerait d'assumer une lecture hiérarchisée des types de sociétés, de leurs organisations et leurs degrés

de bien-être ou indices de bonheur brut (Lemaire 2015), en fonction d'un niveau de confiance qu'elles seraient capables d'instaurer entre les individus d'une part, vis-à-vis des institutions d'autre part. On l'aura compris, dans ce schéma la sorcellerie serait un point zéro. Le problème auquel nous confronte une telle perspective – qui malgré tout innerve un grand nombre de travaux de sciences sociales, mais aussi de lectures et interprétations vernaculaires du monde social qui sont aujourd'hui produits par les réseaux sociaux, les médias et les discours sécuritaires de gouvernance – c'est d'abord le problème éthique auquel renvoie inéluctablement le fait de hiérarchiser les modèles à l'aune d'un étalon de référence ethnocentré: la confiance. Car, en somme, il faut bien acter du fait que les sciences sociales n'ont jamais vraiment cessé de hiérarchiser – sur un mode évolutionniste – les sociétés à l'aune du degré de confiance qu'elles parvenaient à instaurer inter-subjectivement entre les individus, puis institutionnellement avec les instances de régulation. Dès lors, le modèle idéal serait celui d'une démocratie postulant l'égalité de confiance entre tous les sujets, et l'égalité de confiance de tous *vis-à-vis* des institutions. Ensuite, un second problème impliqué par cette perspective est qu'aucune forme d'organisation sociale n'échappe au principe de la circonscription d'un cercle de confiance en dehors duquel se distribue le (ou les) monde(s) *vis-à-vis* duquel (ou desquels) on nourrit sa défiance. Là encore, les formes religieuses sont exemplaires; les milieux des chrétiens évangéliques des latitudes Nord ne témoignent de rien d'autre, à ceci près que leur défiance et grief porte moins sur des individus – comme dans une pensée sorcellaire – que sur des systèmes et organisations de conspiration, qu'elles soient celles des mondes séculier, musulman, païen, ultralibéral, financier, politique, sanitaire, etc.

Dans un essai particulièrement stimulant, l'anthropologue britannique Matthew Carey (2017) a rediscuté ces questions en prenant appui sur deux sociétés – l'une au Nord où il réside et travaille (Danemark), l'autre au Sud

où il mène ses recherches ethnographiques (Maroc) – pour établir une différence théorique majeure – chez lui aussi idéal-typique – autour de la notion de « défiance » (*mistrust*). À partir d'ethnographies comparées, il met en exergue comment domine, au Maroc, l'idée de la faillibilité de la prédictibilité du comportement d'autrui, tandis qu'au Danemark, c'est à l'inverse l'idéologie d'une fiabilité prédictive qui l'emporte. Si l'opposition est théorique, et doit être pensée comme telle pour être acceptable – de l'avis même de son auteur – elle révèle cependant une dichotomie cognitive qui nous interpelle quant à la distribution de la pensée sorcellaire comme un symptôme du développement local des « théories de l'esprit » (Robbins, Rumsey 2008). Carey souligne que dans le Haut Atlas marocain où il conduit ses enquêtes, on tient pour particulièrement offensant et indiscret de vouloir deviner quelles sont les pensées d'autrui (Carey 2012); c'est aussi, dit-on, d'une prétention déplacée car cela équivaldrait à « prétendre se substituer à Dieu ». Dès lors, l'inattendu des intentionnalités d'autrui est toujours une prémisse factuelle à toute relation sociale, y compris au plus proche (parenté), susceptible de faire irruption au quotidien au sein de l'entourage social. Cette possibilité de la surprise, associée à l'idée d'une « opacité des pensées de l'autre » (Duranti 2014), entre alors en complète opposition avec la supposée transparence du modèle danois où, conformément à une idéologie égalitariste et communautariste, tous les individus sont supposés agir selon des modes prévisibles: l'inattendu du comportement d'autrui n'est *a priori* pas envisageable. Carey poursuit alors son opposition théorique en suggérant deux choses qui vont dans le sens de nos remarques sur les christianismes des Nord et des Suds. D'une part, c'est dans les contextes où l'imprévu des pensées du plus proche est une donnée constante que l'on retrouve aussi la crainte d'une possibilité sorcellaire (*witchcraft*) dont on sait par ailleurs qu'elle est fréquemment une affaire domestique (notamment pour les cas africains). Et d'autre part, dans

le modèle opposé de prédictibilité où on est *a priori* assuré des comportements et pensées de ses proches, on voit surgir en revanche une crainte du complot (*conspiracy*), ce qui caractériserait plutôt les pays du Nord.

La distinction majeure entre les deux principes, sorcellerie et complot, pourrait donc ne pas être relative au fait d'une présence ou d'une absence de confiance, mais plutôt au regard de ce vers quoi (ou qui) est exercée la défiance (*mistrust*); le premier pointe le péril d'un entourage immédiat tandis que le second projette le danger dans une altérité lointaine, parfois même institutionnalisée (telles des sphères supérieures politiques, financières, paraissant puissantes et inatteinables), ou bien dans des menaces étrangères présentées comme périlleuses pour la sécurité interne. En appréhendant le *conspiracy* et le *witchcraft* par le biais de la déclinaison du *mistrust*, Carey évite en somme les vices théoriques d'une projection évolutionniste du progrès qui consiste à penser l'imaginaire de la « logique sorcellaire » dans les termes d'un détricotage du tissu social par l'affaiblissement des liens de confiance.

Le double modèle du *mistrust* de Carey permet ainsi de penser de manière judicieuse les logiques conspirationniste et sorcellaire comme les bornes d'un ensemble continu déclinant quelque chose de l'ordre du rapport à soi, du rapport à l'autre, et de l'origine du mal. Ces deux logiques ne sont pas opposées face à face, dans toute l'étanchéité de leur modélisation, mais se distribuent graduellement selon des proportions et dispositions variables, à l'aune de modes majeurs et mineurs, mais partout présents. D'ailleurs, si aux Nord on se ferait illusion en croyant s'être débarrassés des sorts par le fait de ne plus en parler, aux Sud on ne s'affranchit pas non plus des théories du complot. En Afrique par exemple, l'oppression du Nord exercée sur le Sud a été un thème majeur des mouvements chrétiens autochtones, dans les AIC – *African Independent Churches* – ou ATC – *African Traditional Churches*. Birgit Meyer (2004) et Ruth Marshall-Fratani (2009) ont montré à ce propos comment les théo-

logies de ces mouvements ont joué des rôles de déculpabilisation indigène au travers d'une dénonciation de l'oppression étrangère. On retrouve même cette lecture du complot, reprise et transformée, dans une dénonciation de l'oppression exercée par les religions elles-mêmes, d'abord chrétienne et dans une moindre mesure musulmane. Cette fois est pointée la diabolisation systématique des religions animistes par ces monothéismes, lesquels seraient responsables de la conception de la coutume comme une religiosité maléfique, symbolisée par la sorcellerie. Contre cette histoire négative de la religiosité en Afrique, cette contre-tendance suggérerait un retour orgueilleux aux religions africaines de terroir (Koffi 2013, Gathogo 2013).

Conclusion

Pour reprendre une formulation employée au début de cet article, le problème que pose aux Nords la pensée sorcellaire n'est donc pas son absence (cela, on l'a maintenant compris, ce n'est pas sérieux) mais son invisibilité : tout discours produit aux Nords sur la pensée sorcellaire est destiné à décrire une situation qui parle d'un ailleurs. Contre ce handicap à penser qu'un sujet puisse être envahi des intentions d'un autre (conception de l'intériorité atteinte *ad hoc*, depuis l'extérieur), on dispose aux Nords d'une option de rechange où l'intériorité renfermerait tout, du meilleur jusqu'au pire, sur un mode *sui generis*. Sur la question du mal, cette seconde option permet d'éviter de plaider la possession ou le sortilège, en convoquant plutôt l'hypothèse d'un réveil du mal endormi. Diverses figures littéraires et cinématographiques en ont illustré le thème. L'une d'elles – sans doute parmi les plus fameuses car beaucoup d'autres en furent des copies – porte le nom du capitaine Kurtz, l'effrayant et fascinant personnage de la nouvelle de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres* (1899), qu'un jeune héros rencontre en remontant toujours plus loin le fleuve Congo. Au terme de ce périple présenté comme une métaphore de

l'introspection de l'âme humaine, le héros découvre un être de toute-puissance, devenu quasi-Dieu, ou diable, ayant laissé ressurgir du tréfonds de son être toute la monstruosité qui y sommeille patiemment. Au cours du *xx^e* siècle, cette métaphore du voyage aux confins des régions les plus obscures de l'âme humaine a été plusieurs fois reprise et adaptée par la littérature, le théâtre, le cinéma. La succession des génocides et le summum de l'horreur dans la Shoah n'ont cessé d'interroger sur cette part insoupçonnée du mal qui serait enfouie en chacun, susceptible d'être réveillée à tout moment. Ce qui intrigue et effraie avec le capitaine Kurtz, c'est que l'abomination de ce qu'il est, et de ce qu'il fait, renvoie à ce que nous pourrions tous être et faire si, comme lui, nous laissons s'éveiller ce que nous avons là, en dépôt au tréfonds de nos intériorités, comme un legs de notre humanité. Voilà une fiévreuse inquiétude qui n'en finit pas de tarauder régulièrement aux Nords, au rythme des faits divers, à chaque nouveau cas incompréhensif faisant surgir un capitaine Kurtz. Comment comprendre, par exemple, les folies meurtrières des jeunes lycéens dans leurs établissements scolaires aux États-Unis puisqu'ils ne sont ni possédés ni ensorcelés et qu'ils ne sont pas non plus déclarés irresponsables du fait de pathologies ? Ou bien celles des dits « radicalisés » qui, en Europe, outrepassent l'imaginable en revendiquant pourtant être agis par la volonté de Dieu ? Face à cela, les raisonnements sont partagés. *A priori*, on n'envisage pas aux États-Unis que ces jeunes lycéens puissent être animés par des intentions extérieures à eux-mêmes, comme possédés ou ensorcelés, tandis que la voie explicative d'un surgissement de « syndrome de Kurtz » paraît plus crédible. L'hypothèse du mal intérieur prend dès lors appui sur l'idée que les jeunes gens sont vulnérables au réveil de la part sombre qui sommeille en eux, en accord avec la conception chrétienne (plutôt bien présente en contextes protestants) d'une intériorité mystérieuse, peuplée à la fois du bien et du mal, dont Taylor a magistralement montré comment elle avait essaimé au Nord dans les représen-

tations du *self* (1998). Cependant, à bien regarder, cette piste explicative du mal intérieur fonctionne moins bien en Europe, notamment en France, où l'explication par causalité extérieure se trouve paradoxalement re-convoquée au moyen d'une autre source étrangère du mal. Ainsi, en France, le recours aux idées de « secte », de « manipulation mentale », de « lavage de cerveau », de « embrigadement », de « enrôlement », de « propagande », de « radicalisation » et maintenant, en période pandémique, de « complotisme », sont autant d'instruments notionnels qui ont pour paradoxale mission de ramener les sujets dans l'option d'une emprise par un mal extérieur, permettant d'affirmer (comme avec la sorcellerie ou la possession) qu'ils sont agis par d'autres, à leur insu (Luca 2011 ; Bouilloud, Luca 2013).

Ce retour impromptu de l'argument d'un mal extérieur, alors qu'il s'agit à chaque fois de périls intérieurs, répond bien au devoir d'exorcisme dont parlait Michel de Certeau (1980), à savoir qu'il faut éloigner le danger en le dénonçant comme étant extérieur, ce qui est le symptôme d'une idéologie de l'unité homogène ; qu'il faut aussi l'expulser pour rétablir la confiance en interne, ce qui implique l'autorité d'une seule vérité : qu'il faut protéger les siens au moyen d'antidotes adéquats (instructions, méthodes, vaccins) afin qu'ils ne soient pas souillés en interne, fût-ce par un dieu ou un diable du tréfonds.

Si maintenant nous revenons à notre vignette introductive, nous pouvons sans doute suggérer quelques interprétations. En 2020, dans la pleine période pandémique de la Covid-19, l'image d'un « Petit Corona » qui serait envoyé sur terre comme châtement divin pour punir les humains incapables de s'autoréguler, et dans le but de ne pas détruire le monde qu'ils habitent, est sans nul doute une nouvelle métaphore du mal intérieur. Au-delà de l'imagerie naïve, elle rend compte d'une profonde inquiétude, partagée par des milieux sociaux très divers et notamment les jeunes générations : celle de l'homme qui serait lui-même le ver dévorant la pomme qui l'abrite. Que faire dès lors du dan-

ger écologique de soi-même? Dans le même temps, l'image des groupuscules qui fomentent des mouvances alternatives et des complots, qu'ils soient supposément des classes subalternes ou bien à l'inverse des élites dominantes, témoigne cette fois du péril de l'assaut extérieur; en faire la chasse est la technique éprouvée de l'expulsion du mal étranger afin de se prémunir du danger de l'autre. On reconnaît donc bien là les deux registres discursifs que nous avons suivis; deux répertoires symboliques classiques, que les sciences sociales savent habituellement observer en les mettant à distance, telles des rumeurs ou des pensées sorcellaires. Or, l'une des tâches qui incombe à ces sciences est sans doute de rappeler qu'il s'agit tout d'abord de « choses sociales » au sens durkheimien, c'est-à-dire de formes de pensées symboliques autonomes (Cassirer 1972) qui expriment des propos surnageants, au-delà des groupes et individus qui composent la société; c'est donc ici l'époque qui s'exprime en faisant remonter les peurs qui sourdent de toutes parts. Ces productions discursives ont-elles encore à ce stade des auteurs? Elles se situent en tout cas à une hauteur où ces derniers sont peu discernables, prises par le flot des répertoires de sens en actes, qui s'autoalimentent et se nourrissent des réseaux sociaux, lesquels opèrent aujourd'hui comme leurs formidables accélérateurs.

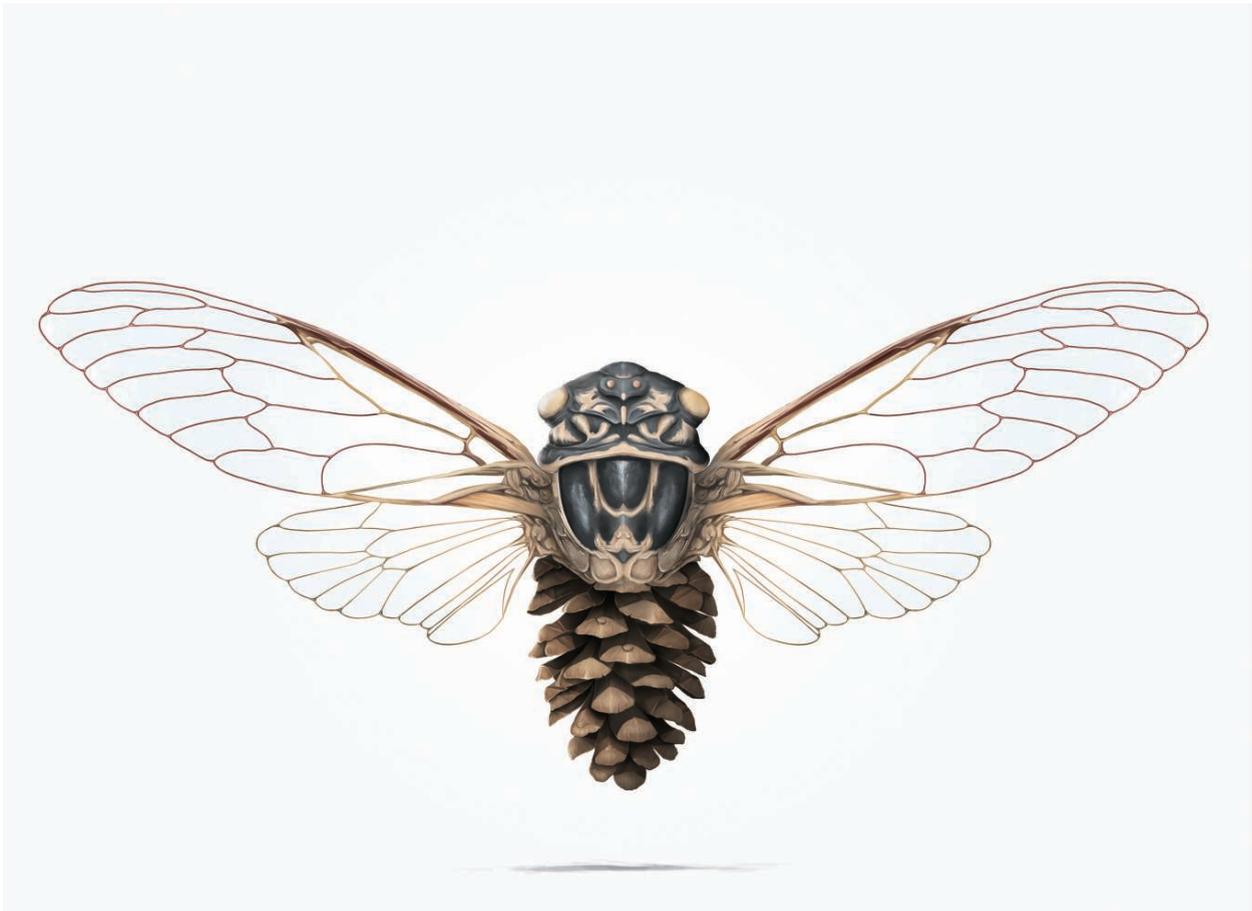
Bibliographie

- Abraham N., Torok M. (1987), *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion.
- Alès C. (2006), *Yanomami. L'ire et le désir*, Paris, Karthala.
- Allard O., Carey M., Renault R. (2016), « De l'art de se méfier », *Tracés. Revue de sciences humaines*, 31, p. 7-20, <<http://traces.revues.org/6684>>.
- Berthomé F., Bonhomme J., Delaplace G. (2012), « Preface: Cultivating uncertainty », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2, 2, p. 129-137, <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau2.2.008>>.
- Bouilloud J.-P., Luca N. (dir.) (2013), *Croyance et persuasion, Nouvelle revue de psychosociologie*, 2, 16, 2013, <<https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-de-psychosociologie-2013-2.htm>>.
- Bréda C., Deridder M., Laurent J.-P. (dir.) (2013), *La modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan.
- Carey M. (2012), « "The rules" in Morocco? Pragmatic approaches to flirtation and lying », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2, 2, p. 188-204, <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau2.2.011>>.
- Carey M. (2017), *Mistrust. An Ethnographic Theory*, Chicago, Hau Books, <<https://haubooks.org/wp-content/uploads/2018/03/Mistrust.pdf>>.
- Carruthers P. (2011), *The Opacity of Mind. An Integrative Theory of Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Cassirer E. (1972), *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Certeau (de) M. (1980), *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard.
- Conrad J. (1997), *Au cœur des ténèbres*, Paris, Autrement.
- Corten A., Marshall-Fratani R. (2001), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press.
- De Heusch L. (2006), *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- Deleuze G., Guattari F. (1980), *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Descombes V. (2004), *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard.
- Doussat L. (2016), « La sorcellerie en Mélanésie. Élicitation de l'inacceptable », *L'Homme*, 218, p. 85-115, <<https://doi.org/10.4000/lhomme.28929>>.
- Duranti A. (2014), *The Anthropology of Intentions. Language in a World of Others*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ehrenberg A. (1995), *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ehrenberg A. (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Faessler M. (2009), « Le défi du mal. La méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », *Laval théologique et philosophique*, 65, 3, p. 431-450, <<https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2009-v65-n3-ltp3628/039043ar/>>.
- Fancello S. (2006), *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD/Karthala.
- Fancello S. (dir.) (2015), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann.
- Fath S., Mayrargue C. (2014), « Les nouveaux christianismes en Afrique. Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, 4, 252, p. 13-26, <<https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2014-4-page-13.htm>>.
- Favret-Saada J. (2009), *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- Fer Y. (2010), *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.
- Freeman R. B. (2006), « People flows in globalization », *Journal of Economic Perspectives* 20, 2, p. 145-170, <<https://www.jstor.org/stable/30033654>>.
- Gaffin D. (1996), *In Place. Spatial and Social Order in a Faroe Islands Community*, Prospect Heights, Waveland Press.
- Gathogo J. (2013), From liberation to reconstruction. Diversity and homogeneity in African religious discourses, in Khudori D. (dir.), *Religious Diversity in a Globalised Society. Challenges and Responses in Africa and Asia*, Malang, Centre for South-South Cooperation Studies, p. 151-165.
- Gauléjac (de) V., Blondel F., Taboada-Leonetti I. (2014), *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Gonzales P. (2014), *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.
- Guinnane T. W. (2010), « Les économistes, le crédit et la confiance », *Genèses*, 2, 79, p. 6-25, <<https://www.cairn.info/journal-geneses-2010-2-page-6.htm>>.
- Henry C., Tall E. K. (2008), « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 189-190, p. 11-34, <<https://doi.org/10.4000/etudesafriques.9612>>.
- Kaufmann L., Kneubühler M. (2014), « Introduction du dossier "Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada" », *Sociologies*, <<http://journals.openedition.org/sociologies/4707>>.
- Keane W. (2007), *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- Koffi T. (2013), The spiritual evil of Africa. Christianity and Islam: Reflections around the spiritual liberation of the Africans, in Khudori D. (dir.), *Religious Diversity in a Globalised Society. Challenges and Responses*

- in *Africa and Asia*, Malang, Centre for South-South Cooperation Studies, p. 23-28.
- Lemaire F. (2015), Le bonheur, un principe constitutionnel?, *Aux confins du droit: Mélanges. Hommage amical à Xavier Martin*, Poitiers, Presses universitaires juridiques de Poitiers/LGDJ/Lextenso éditions, p. 271-284.
- Lévi-Strauss C. (1964), *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- Libera (de) A. (2007), *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin.
- Luca N. (dir.) (2011), *Quelles régulations pour les nouveaux mouvements religieux et les dérives sectaires dans l'Union européenne?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix Marseille.
- Luhrmann T. M. (2020), «Mind and Spirit: A comparative theory about representation of mind and the experience of spirit», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, 1, p. 9-27.
- Mahieddin É. (2018), *Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*, Paris, Karthala.
- Marshall-Fratani R. (2009), *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Meyer B. (2004), «Christianity in Africa: From African independent to pentecostal-charismatic churches», *Annual Review of Anthropology*, 33, p. 447-474.
- Meyer B. (2012), Religious and secular, "spiritual" and "physical" in Ghana, in Bender C., Taves A. (dir.), *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*, New York, Columbia University Press, p. 86-118.
- Ng E. (2020), «The mind and the Devil: porosity and discernment in two Chinese charismatic-style churches», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, 1, p. 95-113.
- Nietzsche F. ([1887] 1991), *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Librairie générale française.
- Offutt S. (2015), *New Centers of Global Evangelicalism in Latin America and Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pons C. (2011), The anthropology of christianity in the Faroe Islands. What the fringes of the Faroese religious configuration have to say about Christianity?, in Gaini F. (dir.), *Among the Islanders of the North. An Anthropology of the Faroe Islands*, Tórshavn, Faroese University Press, p. 80-131.
- Pons C. (2013), Hommes bons et hommes de tête. Les implantations différentielles des Églises évangéliques aux Féroé et en Islande, in Pons C. (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques: Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, p. 93-124.
- Pons C. (2014), «Que sont devenues les attentes? Christianismes autochtones (Islande, Féroé, Cap-Vert)», *Terrain*, 63, p. 102-115, <<https://doi.org/10.4000/terrain.15516>>.
- Pons C. (2017), «Possessions Nord-Sud. Les intérieurs peuplés», *Esprit critique. Revue internationale de sociologie et de sciences sociales*, 25, 1, p. 77-90.
- Pons C. (2021a), «Les pensées comme des flux. Éléments pour une anthropologie comparative de la porosité de l'esprit», *Lectures anthropologiques*, 8, 2021, <<https://www.lecturesanthropologiques.fr/831>>.
- Pons C. (2021b), «Ce qui circule, ce qui change, ce qui reste. Mobilité et plasticité dans les pentecôtismes au Cap-Vert et en Islande», *Migrations société*, 2, 184, p. 43-57.
- Pons C. (à paraître), Choisir d'être agi dans la conversion. Pour un complément à la théorie du tournant subjectiviste, in Boissevain K., Le Pape L. (dir.), *Croyances et circulations en Méditerranée*, CNRS Éditions, Paris.
- Ricœur P. (2004), *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides.
- Robbins J., Rumsey A. (2008), «Introduction: Cultural and linguistic anthropology and the opacity of others minds», *Anthropological Quarterly*, 81, 2, p. 407-420.
- Stavo-Debaugé J. (2012), *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides.
- Stengers I. (2002), *L'hypnose entre magie et science*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Taylor C. (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Éditions du Seuil.
- Taylor C. (2007), *A secular Age*, Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tisseron S. (2006), «Maria Torok, les fantômes de l'inconscient», *Le Coq-Héron*, 3, 186, p. 27-33, <<https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2006-3-page-27.htm>>.
- Tönnies F. (1977), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF.
- Troeltsch E. (1991), *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard.
- Weber M. (1996), Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux dans le monde, in Weber M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, p. 410-460.
4. L'historienne des sciences Isabelle Stengers questionne par exemple le moment historique de la non-reconnaissance de l'hypnose (thérapeutique) en soulignant en quoi il s'agit d'un exemple d'épistémologie critique, menaçant pour les valeurs sociales; en effet, l'hypnose impliquant la possibilité d'être agi par autrui, I. Stengers montre comment les commissaires en charge de sa validation cherchèrent à réaffirmer coûte que coûte la souveraineté de l'ego, soit la volonté décisionnaire du sujet, qu'il soit hypnotisé ou pas.
5. En philosophie, anthropologie et neuropsychologie, la théorie de l'esprit désigne la capacité cognitive d'inférer des états mentaux à soi-même et à autrui, ainsi que de les comprendre ou de les interpréter. Elle a fait l'objet d'une attention appuyée en anthropologie, notamment dans des sociétés très fortement marquées par les principes de la sorcellerie qui impliquent la possibilité d'agir par un autre, de contrôler les pensées d'un autre ou de penser par un autre. Voir Robbins, Rumsey 2008.
6. Les théories psychanalytiques dites «du fantôme» sont un autre exemple d'épistémologie critique, développées notamment par Nicolas Abraham et Maria Torok avant d'être reprises plus récemment (Tisseron 2006). Elles posent le problème de la transmission d'une possibilité d'être agi par un trauma psychique fort antérieur, et donc étranger, survenu à une génération n-x avec laquelle le sujet souffrant n'a pu avoir aucune connexion mais dont il resterait le support héritier d'un secret encrypté, inconnaissable et agissant.
7. Pour une critique, Alès 2006, ainsi que ce volume.
8. Pour une réflexion sur cette «idéologie communautariste égalitaire» héritière du théologien luthérien Nikolai Grundtvig (1783-1872), voir Pons 2013.
9. Pour un autre exemple nordique, aux îles Féroé, voir Gaffin 1996, Pons 2011.
10. Cela est courant dans les procès et affaires pénales en Afrique mais aussi de plus en plus en Europe. Si le recours ne conduit à rien sur le plan pénal, il est en revanche remarquable qu'il ne faiblisse pas d'une part, et qu'il fasse de plus en plus l'objet de médiatisations d'autre part.
11. Le capitaine Kurtz est incarné par Marlon Brando dans *Apocalypse Now*, libre adaptation cinématographique de l'œuvre de Conrad par Francis Ford Coppola, 1979.
12. Néologisme excessivement employé par tous types de sources savantes et non savantes au cours de la pandémie de la Covid-19.

Notes

1. *Petit Corona. Discussion avec Papa*, <https://www.youtube.com/watch?v=5PYZaS_DbM&t=4s>.
2. Voir notamment les prises de position dans la lettre ouverte du 5 mai 2020. «Covid-19, des prélats catholiques signent un texte complotiste», *La Croix*, 9 mai 2020, <<https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Covid-19-prelats-catholiques-signent-texte-complotiste-2020-05-09-1201093355>>.



Cicada Coni – 2016, digital painting, 50 x 40, © Stephano Gioda.