



HAL
open science

Le kardécisme : un nouvel avatar initiatique?

Claire Souillac

► **To cite this version:**

Claire Souillac. Le kardécisme : un nouvel avatar initiatique?. Sociologie. Université Sorbonne Paris Cité; Universidade federal da Bahia, 2018. Français. NNT : 2018USPCA065 . tel-02147403

HAL Id: tel-02147403

<https://theses.hal.science/tel-02147403>

Submitted on 4 Jun 2019

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.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3
ED 122: EUROPE LATINE – AMÉRIQUE LATINE
INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES DE L'AMÉRIQUE LATINE

Thèse pluri-disciplinaire
présentée en vue d'obtenir le grade de Docteur de l'Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3
par
Claire SOUILLAC

LE KARDÉCISME:
UN NOUVEL AVATAR INITIATIQUE ?

Thèse co-dirigée par
Florent Kohler, Maître de conférences HDR en anthropologie
Olivier Compagnon, Professeur d'histoire
Et
Miriam Rabelo, Professeur d'anthropologie culturelle

Soutenue le 26 juin 2018

Jury:

M. Olivier COMPAGNON, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, directeur
Me Celia da GRAÇA ARRIBAS, Professeur à l'Université Fédérale de Juiz de Fora
M. Michael HOUSEMAN, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études,
M. Florent KOHLER, Maître de Conférence HDR à l'Université de Tours, directeur
Me Miriam RABELO, Professeure à l'Université Fédérale de Bahia

RÉSUMÉ

Le spiritisme apparaît comme un mouvement religieux populaire qui emphatise les charismes aux États-Unis autour de 1848. Traversant l'Atlantique, il revêt la forme d'une doctrine aux influences progressistes et anti-cléricales sous la plume d'Allan Kardec, son « codificateur » français, qui lui donne son patronyme en 1858. Enfin, il connaît une « religiosification » au Brésil dans les décennies qui suivent. Le kardécisme moderne est aujourd'hui considéré comme l'une des religions les plus importantes de ce pays, et compte des adeptes partout dans le monde. Ce travail s'intéresse d'abord à la pratique kardéciste contemporaine sur les trois continents historiques de son élaboration. L'ethnographie comparée des centres visités dans la *Bay Area* de San Francisco (États-Unis), à Paris (France) et à Salvador de Bahia (Brésil) montre une stabilisation du kardécisme autour de références communes. Les profils des « convertis », les *modi operandi*, les caractéristiques et le statut du savoir au sein des groupes sont autant d'éléments qui pointent la constitution d'une identité spirite transnationale uniformisée en dépit d'adaptations marginales des pratiques localement. Dans un second temps, le kardécisme retiendra notre attention en tant qu'avatar initiatique. Le travail sur soi, moral et expérimental, qu'exigent l'apprentissage médiumnique et la réforme intime, les deux piliers de la doctrine, est vecteur d'une transformation ontologique – pivot de la logique initiatique. En effet, l'initiation promet un « changement de statut » chez l'aspirant à l'initiation. Mais l'initiation consiste aussi à instiller un sens du sacré. Là encore, l'interaction médiumnique est le siège d'un certain mystère. Si ces caractéristiques de l'initiation semblent préservées dans le kardécisme moderne, c'est sous une forme diluée, rationalisée – dès lors, le kardécisme, ce nouvel avatar initiatique, ne témoigne-t-il pas des déplacements du sacré ?

Mots clés: *transnationalisation, religion, kardécisme, spiritisme, médiumnité, initiation, Brésil, États-Unis, France.*

ABSTRACT

Spiritualism appeared in the USA around 1848 as a popular religious movement which emphasized charisma. Crossing the Atlantic Ocean it took on the form of a doctrine influenced by progressivism and anticlericalism as instigated by Allan Kardec, its French “codifier” who named it in 1848. Finally it underwent a “religiosification” in Brazil in the following decades. Nowadays modern Kardecism is considered to be one of the prevailing religions in Brazil and has followers all over the world. This research aims, first, to deal with contemporary Kardecist observance on the three historical continents of its elaboration. The comparative ethnography of the centers visited in San Francisco’s Bay Area (USA), in Paris (France) and in Salvador (Bahia, Brazil) reveals a stabilization of Kardecism around common references. The profiles of the “converts”, the procedures, and the characteristics and status of knowledge within the groups are all elements that point to the formation of a transnational Kardecist identity standardized despite minor variations in local practices. Secondly, we will focus on Kardecism as an initiatic manifestation. Concern for the self, both moral and experimental, required by the learning of mediumship and the “personal reform” which are the two pillars of the doctrine, is central to an ontological transformation, the mainspring of the initiatic process. Indeed initiation promotes a “change of status” in the personhood of the candidate for initiation. But initiation also involves awakening a sense of the Sacred in the candidate. However, the mediumnic interaction – i.e. the relationship between the medium and his/her spirits – remains somehow mysterious. These mentioned characteristics of initiation do seem preserved in modern Kardecism but in a diluted, rationalized form. Can then Kardecism as an initiatic pattern help recognize the evolutions of the Sacred ?

Key words : transnationalization, religion, kardecism, spiritism, mediumship, initiation, Brazil, United States of America, France.

RESUMO

O Espiritismo aparece como um movimento religioso popular que enfatiza os carismas nos Estados Unidos por volta de 1848. Cruzando o Atlântico, assume a forma de uma doutrina de influências progressistas e anti-clericais nos escritos de Allan Kardec, seu "codificador" francês, que lhe dá seu nome em 1858. Finalmente, experimenta uma "religiosificação" no Brasil nas décadas que se seguem. O kardecismo moderno é hoje considerado uma das religiões mais importantes deste país, e conta com seguidores em todo o mundo. Este trabalho se interessa principalmente com a prática kardecista contemporânea nos três continentes históricos do seu desenvolvimento. A etnografia comparativa dos centros visitados na área da baía de São Francisco (EUA), Paris (França) e Salvador da Bahia (Brasil) mostra uma estabilização do kardecismo em torno de referências comuns. O perfil dos "convertidos", os modi operandi, as características e status de conhecimento dentro do grupo são elementos que apontam a constituição de uma identidade espírita transnacional padronizada, apesar das adaptações marginais de práticas locais. Em segundo lugar, o kardecismo retém nossa atenção como um avatar iniciático. O trabalho sob si mesmo, moral e experimental, exigido pelo ensino mediúnico e pela reforma íntima, os dois pilares da doutrina, é vetor de uma transformação ontológica – pivô da lógica iniciática. Na verdade, a iniciação promove uma "mudança de status" no aspirante à iniciação. Mas a iniciação consiste também em inculcar um sentido do sagrado. Mais uma vez, a interação mediúnica é a sede de um certo mistério. Essas características de iniciação parecem preservadas no kardecismo moderno de uma forma diluída, racionalizada – mostraria, portanto, o kardecismo como avatar iniciático, a circulação do Sagrado ?

Palavras-chave : transnacionalização, religião, kardecismo, espiritismo, mediunidade, iniciação, Brasil, Estados Unidos, França.

Remerciements

De nombreuses ombres sont venues peupler le « je » pluriel de l'auteur.

À tous ceux qui ont orienté la quête initiatique de cette thèse et en ont guidé avec prévenance l'écriture, je suis infiniment reconnaissante.

Je tiens à témoigner ma profonde gratitude à toutes les personnes qui ont consacré du temps, un intérêt sans cesse renouvelé et une honnêteté sans fard à répondre à mes questions. Je ne peux pas toutes les citer ici mais j'exprime mon amitié reconnaissante à Angelica da Souza, présidente du *Lar João Batista* à Salvador qui, la première, m'a ouvert les bras et les portes de son centre avec enthousiasme, cœur et foi ;

à Claudia de Bonmartin, qui au CESAK à Paris m'a également accueillie avec chaleur, et à Richard Buono, président du *Conseil Spirite Français* qui a répondu promptement et sans réserve à ma sollicitation d'entretien ;

et à Mariza qui m'a introduite au *JASS* et auprès de ses membres avec simplicité, mais aussi m'y a conduite depuis San Francisco, semaine après semaine. Ces trajets ont été l'heureuse occasion d'échanges à bâtons rompus. La générosité de Mariza et son souci de mon bien-être ont facilité mon intégration au centre de San Carlos.

Je remercie aussi avec sympathie ces kardécistes-apprentis et médiums aguerris, humbles hérauts introspectifs ou téméraires explorateurs de l'invisible, qui ont partagé avec générosité leur vécu et accepté de poser des mots sur une expérience souvent intime et indicible.

Je remercie tout particulièrement Florent Kohler et Olivier Compagnon qui ont accepté de me faire confiance, patiemment suivi et dirigé les méandres de ma pensée, qui n'est jamais née à elle-même qu'à son propre rythme. Avec sang froid et exigence, ils ont su me maintenir sur les berges de la rigueur scientifique.

Je suis reconnaissante à Miriam Rabelo de m'avoir fait une place dans son équipe de recherche, au sein du *Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde* de l'*Universidade Federal da Bahia* à Salvador au Brésil, et orientée sur le chemin de l'ouverture ethnologique.

Toute ma reconnaissance va aussi à Michael Houseman dont la réflexion sur la pratique rituelle et initiatique approfondie de façon ludique et joyeuse au sein de son séminaire d'anthropologie religieuse à l'EPHE a accompagné le développement de mon projet. Il a aussi accueilli les prémises anarchiques de mes travaux dans le cadre de l'atelier « Nouvelles médiations relationnelles » qu'il co-anime avec Marika Moisseeff : les feux bienveillants de leur attention ont guidé ces premières tentatives.

Xavier Papaïs m'a tant inspirée et si bien ouvert les portes de la métaphysique du Monde magique que je ne puis assez exprimer combien je lui sais gré.

J'adresse ma gratitude à Marion Aubrée, qui à plusieurs reprises m'a consacré du temps, accueillie chez elle, prêté même l'un de ses ouvrages désormais introuvable, fécondant ma réflexion et ma bibliographie.

Bien sûr, je n'aurais pu mener à bien cette aventure intellectuelle sans ma famille.

Ma sœur Lisa a accueilli mois après mois ma présence diserte et m'a offert un refuge parisien ; mes parents m'ont indéfectiblement soutenue et supportée, écoutée et conseillée ; mon frère Pierre et ma belle-sœur Daniela, par la grâce d'une petite Maelle et leur franchise tolérante, m'ont incitée à voir plus loin.

Agathe, clownesse penseuse et truculente sacerdotesse, ambassadrice de toute une sororité séculaire, m'a montré la voie.

Je sais gré à mes relecteurs attentifs, au précieux du très rare.

Enfin, Jacques Robin et d'autres anges, maîtres-experts, maîtres-penseurs, et maîtres-parfaits, m'ont sans cesse épaulée de leurs encouragements subtils...

... comme bien d'autres présences qui, m'ayant aidée à transmuter ma *materia prima* en un ouvrage achevé, remporteront leur secret alchimique avec elles, m'ayant délivrée du mien.

C'est à ces derniers que je dédie cette thèse,

dont Roger Bastide, Pierre Verger, tous les Saints de la Baie de Salvador,

Erasmus de Rotterdam...

et à mon grand-père Henri Lataye.

Âge d'or

Quelqu'une des voix
Toujours angélique
- Il s'agit de moi, -
Vertement s'explique :

Ces mille questions
Qui se ramifient
N'amènent, au fond,
Qu'ivresse et folie ;

Reconnais ce tour
Si gai, si facile :
Ce n'est qu'onde, flore,
Et c'est ta famille !

Puis elle chante. Ô
Si gai, si facile,
Et visible à l'oeil nu...
- Je chante avec elle, -

Reconnais ce tour
Si gai, si facile,
Ce n'est qu'onde, flore,
Et c'est ta famille !... etc...

Et puis une voix
- Est-elle angélique ! -
Il s'agit de moi,
Vertement s'explique ;

Et chante à l'instant
En soeur des haleines :
D'un ton Allemand,
Mais ardente et pleine :

Le monde est vicieux ;
Si cela t'étonne !
Vis et laisse au feu
L'obscur infortune.

Ô ! joli château !
Que ta vie est claire !
De quel Age es-tu,
Nature princière
De notre grand frère ! etc...

Je chante aussi, moi :
Multiples soeurs ! voix
Pas du tout publiques !
Environnez-moi

Arthur RIMBAUD (1854-1891)

... « *Souffle le vent de liberté !* »

Ulrich VON HUTTEN (1488-1523)

Crédits

Cette recherche a bénéficié à plusieurs reprises du soutien financier du Laboratoire CREDA, UMR 7227 et de l'École Doctorale 122, qui ont participé aux frais de voyage des trois terrains qu'elle a requis au long de ces 6 années d'enquête (Brésil, 2013 ; Californie, 2014 ; Brésil, 2015). Je tiens à remercier Olivier Compagnon, Banduka da Silva et Henri William qui ont facilité mes démarches au sein du CREDA, ainsi que Sylvain Angonin à l'ED 122, pour l'obtention de ces aides.

Une bourse accordée par l'Institut des Amériques m'a permis de financer les frais du séjour de 2 mois à San Francisco en 2014.

Grâce à la Bourse MOBIDOC octroyée par la Direction de la recherche et de l'enseignement supérieur de la Région Île de France, j'ai pu effectuer un second terrain au Brésil sereinement en 2015.

SOMMAIRE

Résumé	1
Abstract	2
Resumo	3
Remerciements	4
Exergues	6
Crédits	7
Sommaire	8
Introduction	13
1^{ère} partie : Histoire et état des lieux du spiritisme	47
<i>Introduction de partie</i>	47
I. Aux racines du kardécisme. Constitution d'un patrimoine (Chap. 1)	49
1. Fondation du spiritisme moderne : Origines du kardécisme	49
<i>Swedenborg, Mesmer, Puységur</i>	49
<i>Modern spiritualism.</i>	52
2. Le kardécisme des origines	53
<i>La doctrine kardéciste : caractéristiques du système de croyance</i>	53
<i>La doctrine spirite, un reflet de son temps</i>	54
<i>Dialogue avec le catholicisme: rupture et continuité</i>	57
<i>Le paradoxe spirite: science ou religion?</i>	61
<i>Spiritisme: science, religion, ou ...?</i>	66
II. Présentation des cas d'étude I - Sociologie (Chap. 2)	75
1. Implantation spirite	75
2. Historique et organisation des centres	85
3. Profil des spirites	90
<i>Structure des groupes</i>	90
<i>Typologie des convertis</i>	94
<i>Des individus en quête</i>	97
III. Présentation des cas d'étude II - Modi vivendi des groupes-témoins (Chap. 3)	103
1. Description des lieux	103
2. Les moments de rassemblement	108

<i>Les « doutrinárias » ou conférences publiques</i>	108
<i>Les groupes d'étude</i>	113
<i>Curso básico, 116. Curso Mediúnico, 117</i>	
<i>La fluidothérapie</i>	118
<i>La « table médiumnique »</i>	122
<i>L'évangélisation infantile</i>	126
<i>Les consultations psychologiques</i>	128
<i>Activités annexes</i>	129
<i>La feira da pexina, 129. Les Séminaires : une journée d'étude thématique, 129. Le forro, 134. L'aide aux personnes âgées, 135. Les actions de charité, 136. Les conférences exceptionnelles, 136. Le symposium, 138.</i>	
IV. L'édifice spirite (Chap. 4)	147
1. Statut du savoir	147
1.1 Le renouveau du christianisme : la « Troisième révélation ».....	147
1.2 L'école spirite	148
<i>Trois principes: étude. Charité. Réforme intime</i>	148
1.3 Caractéristiques et enseignement des esprits	149
<i>La clé de la science spirite</i>	150
<i>Enseignement des esprits</i>	151
<i>Le rapport aux esprits dans les centres: un "effet miroir"</i>	153
1.4 Statut de la médiumnité.....	156
<i>Les différents types de médiumnité</i>	156
<i>Une profession de foi : « Seule la médiumnité à des fins supérieures et moralement élevées »...</i>	157
<i>L' « hôpital spirite »</i>	160
2. Positionnement de l'enseignement spirite	163
<i>Des « éclaireurs » pour l'humanité</i>	163
3. Vision du monde spirite	167
V. Identité spirite et réappropriations (Chap. 5)	173
1. Stratégies de divulgation	173
<i>Le kardécisme en voie d'institutionnalisation ?</i>	175
2. Un socle de références communes.	178
<i>L'identité spirite</i>	181
3. Reconfigurations	183
3.1 Le spiritisme à la brésilienne	183
<i>Différentes écoles intellectuelles</i>	185
3.2 Un spiritisme à la française ?	187
<i>Querelle des Anciens et des Modernes</i>	190
3.3 Autres réinventions locales	191

VI. Trajectoires... (Chap. 6)	195
1. Parcours d'affiliation.....	195
2. Parcours de désaffiliation	199
<i>Le cas de Fernanda</i>	199
<i>Autres témoignages</i>	201
3. Parcours initiatiques.....	203
4. Conclusion	207
2^e partie: Éléments initiatiques du spiritisme	209
<i>Introduction de partie</i>	209
VII. Esquisse analogique : motifs initiatiques présents dans le spiritisme (Chap. 7)	213
1. Dimension rituelle	213
1.1 Un rite spirite?	213
1.2 Le statut de la prière	222
1.3 L'interaction ritualisée comme indice initiatique : une approche relationnelle	226
2. Autres motifs initiatiques	228
VIII. Réforme intime et changement de statut (Chap. 8)	233
1. La réforme intime comme lieu de « transformation ».....	234
<i>Statut et Importance de la « réforme intime » : ce qu'en disent les intéressés</i>	234
<i>Contenu : qu'en disait Allan Kardec ?</i>	238
<i>Interprétations actuelles</i>	239
2. Quelle transformation ?	242
<i>L'élaboration d'un nouveau rapport à soi</i>	242
<i>L'élaboration d'un nouveau rapport au monde (éthique)</i>	247
<i>L'élaboration d'un nouveau rapport au divin ?</i>	249
IX. Médiurnité I - Médiurnité et changement de statut (Chap. 9)	255
1. Conception kardéciste de la médiurnité	257
<i>Filiation historique</i>	257
<i>Ce qu'en disent les spirites</i>	259
<i>L'importance de l'école médiurnique</i>	260
<i>In fine, la médiurnité: thérapeutique ou pathologique?</i>	265
2. Conceptions non-spirites. Approches croisées des sciences humaines	268

<i>L'approche De Martinienne: la médiumnité, un magisme</i>	268
<i>L'apport de Diana Espirito Santo : la production d'un « soi multiple »</i>	273
<i>Approches anthropo-cognitivistes</i>	276
3. Approches psychanalytiques et ethnopsychiatriques	279
<i>Médiumnité, transformation, transmutation</i>	285
<i>La dialectique aliénation-émancipation</i>	287
<i>Conclusion: Dépasser la dualité...</i>	289
X. Médiumnité II - La médiumnité: un savoir d'initié ? (Chap. 10)	295
<i>Médiumnité et rituel</i>	296
<i>Médiumnité, corps et âme</i>	299
<i>La question de l' « autoraria »</i>	301
<i>Secret et savoir d'initié</i>	305
<i>L'indécidabilité initiatique</i>	309
XI. Les spirites, des mystiques ? (Chap. 11)	311
<i>Mon arrivée à San rafael : une ambiance spirituelle...</i>	311
<i>La médiumnité : une grâce mystique ?</i>	318
<i>Le kardécisme : une auto-initiation ?</i>	318
<i>Conclusion 2^e partie: une logique initiatique... ..</i>	320
<i>Réforme intime et apprentissage médiumnique vont de pair...</i>	320
<i>L'initiation, un tropisme ?</i>	323
XII. Épilogue. Un avatar initiatique adapté à la modernité (Chap. 12)	325
<i>Resémantisation du catholicisme</i>	326
1. L'influence New Age.....	328
<i>L'action sur soi-même</i>	328
<i>Dévoiler...</i>	329
<i>L'inspiration christique</i>	331
<i>Un attrait ésotérisant</i>	332
2. Reflet de préoccupations modernes : kardécisme, modernité et déplacements du Sacré	333
<i>Rationalisation, déritualisation, démythification</i>	336
<i>Sacré et profane</i>	338
<i>Vers une « démocratisation des grâces mystiques » ?</i>	341
<i>Conclusion épilogue</i>	342
Conclusion	343
Bibliographie	354

Le kardécisme : un nouvel avatar initiatique ?

Notes préliminaires :

Afin de faciliter la lecture, toutes les citations d'entretiens en anglais ou en portugais utilisées dans l'étude ont été traduites par l'auteur de la présente thèse.

INTRODUCTION

L'expérience qui fut la mienne au cours de deux séjours à Salvador, dans l'état nordestin de Bahia, où je rendais visite à une amie, est à l'origine d'un vif intérêt pour le fait de communiquer avec des esprits. Découvrant Salvador, ses multiples cultes, ses *terreiros*¹, ses petites églises sans façade apparente, se côtoyant en bonne intelligence, je fus particulièrement frappée de la prégnance de la foi dans ses rues, de la vitalité spirituelle et de l'atmosphère chaleureuse et fervente faisant le quotidien de cette cité chérie de tous les Saints. Diverses croyances complètement méconnues voire méprisées en France me sont apparues comme étant largement partagées au sein de la population sotéropolitaine. J'en conçus le sentiment qu'un phénomène d'ouverture, de tolérance à ces croyances y était à l'œuvre.

Traversant un heureux « choc culturel », je découvrais en effet pêle-mêle l'existence des spirites et le si fort partage de la croyance en la réincarnation - et ce pas seulement au sein des confessions proprement spirites mais aussi chez des personnes se déclarant catholiques, bouddhistes ou athées. Je découvrais, partant, la prégnance du crédit dont jouit la médiumnité² et la possibilité de la développer qui devait constituer l'un des fils conducteurs de cette thèse. Je découvrais la fréquence des sessions de désobsession et de leur insertion normalisée dans le quotidien bahianais. J'observais la croyance en l'importance de mener sa vie selon certaines « normes morales » afin de se prémunir contre des souffrances futures voire post-incarnation. Je réalisais l'internalisation, donc, de la vie *post-mortem* dans les schémas de pensée conscients des Brésiliens ; la croyance, également, en d'autres entités ; la croyance en d'autres niveaux de conscience et d'autres niveaux d'existence au-delà du corps physique ; la croyance en la possibilité de cultiver ces différents niveaux, etc. J'appréhendais

¹ Le *terreiro* est le lieu de culte du candomblé, religion spiritiste afro-descendante de premier plan à Salvador.

² « Médiumnité » est le terme que je privilégierai tout au long de cette étude pour désigner la relation avec les esprits.

² « Médiumnité » est le terme que je privilégierai tout au long de cette étude pour désigner la relation avec les esprits.

alors la vie spirituelle et religieuse de Salvador et les surprises du « continuum spiritualiste » ou « *continuum médiumnique* » (Cândido Procopio Ferreira de Camargo, 1961). Le mélange de sensations produites par ces découvertes a été à l'origine de cette impression d'ouverture, du sentiment d'une « démocratisation » de savoirs encore peu partagés en France et dans ma culture d'origine où ils sont toujours considérés comme « ésotériques » voire « occultes ». Ainsi, le projet d'étudier ce mouvement vit-il le jour, de l'enthousiasme et de la curiosité extrêmes que suscita le constat d'une normalisation de l'état médiumnique au sein d'une population qui ne cessait de m'en offrir des exemples d'intégration quotidienne – mon colocataire, par exemple, conversait avec son ange continuellement et avait développé une médiumnité artistique des plus remarquables (il peignait la musique qu'il entendait ou jouait au piano un tableau de peinture qu'il contemplait).

L'intention première en était de vérifier la pertinence du postulat d'une sécularisation de la médiumnité – tâche dont l'envergure ne se réduit pas aux dimensions d'une thèse. Plus réalistement, j'en ai conçu la volonté de mieux comprendre le phénomène. Je me représentais le fait médiumnique de ce point de vue occidental – j'y ai vu cet objet quelque peu « magique », ésotérique qu'il est encore dans nos contrées, et j'ai souhaité essayer d'appréhender ses aspects mystérieux. De retour à Salvador pour y conduire une observation participante, les centres kardécistes se sont imposés comme lieu où l'approcher, simplement et directement. D'accès plus aisé que d'autres cultes spiritualistes fermés, le centre kardéciste s'avérait être un lieu choisi où se donnait à voir et à vivre cette médiumnité³ qui m'intriguait tant – même au sein d'un paisible centre kardéciste de quartier comme celui que je choisis d'étudier, le *Lar João Batista* (Foyer Jean-Baptiste).

Le kardécisme a été fondé en France au milieu du XIX^e siècle par le lyonnais Hyppolite Léon Denizard Rivail, plus connu sous le pseudonyme d'Allan Kardec. Amené bien en amont, il s'ancre à la fois dans la tradition française du magnétisme, et dans celle du « *modern spiritualism* » américain. C'est aux États-Unis que se déroula la première communication médiumnique *stricto sensu*. Elle déclencha une vague de « médiumnité » avant de traverser

³ Le médium, dès lors, est celui qui communique avec les esprits, ou par qui passe cette communication. Dans le contexte kardéciste, selon Allan Kardec, le médium est le « milieu, intermédiaire entre les Esprits et les hommes » (Kardec, 1998 (1860) : 7) et chacun de nous l'est plus ou moins : « Toute personne qui ressent à un degré quelconque l'influence des Esprits est, par cela même, médium. Cette faculté est inhérente à l'homme, et par conséquent n'est point un privilège exclusif; aussi en est-il peu chez qui on n'en trouve quelques rudiments. On peut donc dire, à peu de chose près, que tout le monde est médium. » (Kardec, 1961: 159).

l'Atlantique et de donner lieu à la vogue des tables tournantes d'abord en Angleterre, puis en France et dans toute l'Europe. Allan Kardec étudia ces phénomènes spirites et les formalisa en une doctrine philosophique, scientifique et religieuse. Cette dernière prêchait la croyance en la réincarnation et établit la médiumnité en tant qu'instrument de médiation avec les esprits désincarnés. Elle se voulut science plus que religion, bien qu'elle puisât ses enseignements et sa morale dans les enseignements du Christ et le Nouveau Testament. Exportée au Brésil par des disciples d'Allan Kardec et des intellectuels brésiliens à la fin du 19^e siècle, elle se structura et devint l'une des religions les plus importantes du pays, à partir duquel aujourd'hui elle se dissémine partout dans le monde, réveillant même un spiritisme français devenu très marginal au cours du 20^e siècle. Cette filiation historique et chronologique dessine d'emblée les trois lieux de ma recherche, les États-Unis, la France et le Brésil.

État de la littérature

L'étude du kardécisme s'inscrit dans celle du spiritisme et des autres religions spirites.

En France, les ouvrages saillants sur le spiritisme évoquent l'histoire du kardécisme, sa descendance du magnétisme, son voisinage avec l'hypnose ; et souvent sa confrontation avec la science médicale naissante est abordé (Ladous, 1990 ; Nicole Edelman, 1995, 2006, 2009 ; Guillaume Cuchet, 2007). En anthropologie, les études contemporaines évoquent son inscription dans le contexte historique du 19^e siècle français, agité par les luttes ouvrières, qui ont façonné un rapport particulier à l'objet médiumnique (Bergé, 1990 ; 2012). On l'étudie en comparaison avec son homologue brésilien (Aubrée et Laplantine, 1990), notamment en ce qui concerne le rapport à la thérapie médiumnique (Aubrée, 2000 ; 2012) ; ou en tant que culte néo-chrétien (Gobin, 2005, 2013).

Aux États-Unis, la littérature sur le spiritisme peut refléter une approche historique et tournée vers le 19^e siècle du kardécisme français (Sharp Lynn L., 2006); ou bien centrée sur son aspect thérapeutique dans une exploration du terrain brésilien (Bragdon, 2004), ou plus rarement américain. Harwood (1977) par exemple s'intéresse aux centres spirites du point de vue psychiatrique, montrant quelle ressource psychothérapeutique et quel facteur d'intégration ils représentent pour la communauté portoricaine new yorkaise. Bragdon (2004 ; 2013) envisage les liens entre spiritualité, médiumnité et guérison et se demande si le modèle

offert par les centres kardécistes brésiliens considérés comme des « *alternative health care community centers* », pourrait constituer une alternative crédible au système de santé américain. Greenfield (1995 ; 2008) considère les pratiques de guérison spirituelle à l'œuvre dans les différentes confessions spirites ou spiritualistes brésiliennes (cultes afro-descendants, syncrétiques, charismatiques), examinant en particulier la chirurgie spirituelle dans les centres kardécistes. L'interface science-religion est ainsi explorée par cette tradition, et son lien avec le champ médical approfondi par David Hess (1991).

Au Brésil, les deux études fondatrices de Cândido P. Camargo (1961) et de Roger Bastide (1967) pointent une distribution du spiritisme différenciée selon la classe sociale. Mais tandis que le premier considère la distribution des religions médiumniques au long d'un « continuum », le second envisage plutôt deux pôles sans solution de continuité opposant la classe moyenne à la classe prolétaire. Le spiritisme kardéciste serait privilégié par la « classe moyenne » tandis que le prolétariat rejoindrait les rangs de l'umbanda. Cependant, une mobilité existe entre ces groupes (Bastide, 1967 : 12-13), et sans doute nuance-t-elle aujourd'hui la lecture raciale ou sociale de l'appartenance à ces religions spirites, comme en témoigne la sociologie du paysage religieux brésilien actuel, marqué par les phénomènes de transit (Bastian, 1997), de « bricolage religieux » (Bastian, 1992), de double- ou pluri-appartenance (Sanchis, 1997 ; 2014) et de « butinage » (Soares, 2009).

La littérature brésilienne fait état des conditions de pénétration du kardécisme au Brésil et de son acculturation, parfois dans une comparaison avec la France (Giumbelli, 2002), ou avec les autres cultes brésiliens (Pierucci, 1999). Ainsi, les analyses de son adaptation et intégration au terreau brésilien mettent en avant son dialogue en opposition avec le catholicisme, en termes de « resémantisation » (Camurça, 2001), ou d'inspiration d'un *ethos* de la sainteté (Stoll, 1998 : 49). Pour certains, ce contact avec la religion hégémonique du pays, mais aussi les religions afro-descendantes, a donné lieu à deux perceptions du kardécisme : pour les uns, la doctrine de Kardec représente une simple réinterprétation du catholicisme, pour les autres une nouvelle religion, un kardécisme proprement brésilien, « religiosifié » (Arribas, 2013), plus thérapeutique que scientifique (Ortiz, (1978), 1991). L'élaboration d'un « *espiritismo à brasileira* » (Stoll, 1998 : 47) est l'occasion de commenter sa relation avec la science (Arribas, 2013 ; Calil Junior, 2014), et notamment l'« option démarcationniste » d'un kardécisme brésilien (Lewgoy, 2006 : 152) reflétant non seulement l'oscillation entre croyance et rationalisme déjà présente dans le kardécisme originel, mais aussi sa résolution

dans l'approche religieuse assumée des phénomènes « parapsychologiques », habituellement abordés par une littérature scientifique agnostique en Europe et aux États-Unis. Ses déplacements et le rôle de la mobilité de ses leaders charismatiques comme vecteurs de son expansion (Damasio, 1994), ou de sa transnationalisation (Lewgoy, 2006 ; 2008 ; 2011), sont scrutés. Enfin, ses évolutions peuvent être jaugées à l'aune de son insertion au sein de la mouvance *New Age* (Lewgoy, 2004).

Quant à la médiumnité, elle est abordée de multiples manières. Dans un premier temps, elle fut largement pathologisée. C'est le débat que l'anthropologie entreprend de dépasser à l'heure actuelle.

Au tournant du 20^è siècle, les premières recherches sur la médiumnité se sont trouvées au confluent du spiritisme kardéciste (Kardec, 1861 ; Delanne, 1898), des premières avancées de la psychanalyse (Flournoy, 1900) et de l'intérêt controversé des intellectuels et scientifiques de l'époque pour les investigations « métapsychiques » (James, 1890 ; Myers, 1903 ; Richet, 1922 ; Rhine, 1937). Au milieu du 20^è siècle, dans les années cinquante, des anthropologues français se sont passionnés pour la question à travers l'étude de la possession – de la possession-théâtre dans les cultes aux génies *Zâr* en Éthiopie du Nord (Leiris, 1958) et vaudou en Haïti (Métraux, 1959), à la possession initiatique dans le contexte rituel des cultes afro-brésiliens du candomblé notamment bahianais (Bastide, 1950 ; Verger, 1957) manifesté parfois par l'état d'*eré* (Verger, 1954), en passant par la possession chamannique du chamane-guérisseur Cuna à la tête de sa horde d'esprits au Panama (Lévi-Strauss, 1957).

De même, leurs collègues américains, à partir de la seconde moitié du 20^è siècle, étudient les phénomènes de possession, des états modifiés de conscience induits ou non par des substances (Huxley, 1954 ; Bourguignon, 1965 ; 1973 ; 1976 ; 1989 ; Langdon, 2002, 2010). Dans certains cas comme chez les Mohaves d'Amérique du Nord, la possession explique la maladie mentale (Devereux, 1961); dans d'autres, contrôlée, comme chez les sacerdotesses shrines du Ghana, elle devient adjuvant de la guérison (M.J. Field ; 1960). Comme le résume Erika Bourguignon (1965), la possession par les esprits est tantôt considérée comme « normale » (Herskovits ; 1937), pathologique (Dorsainvil, 1931), prophylactique (Bastide ; 1950). Elle-même, pionnière d'une « anthropologie de la conscience », a été attentive à distinguer les possessions avec et sans transe, les possessions désirées des possessions redoutées, ou encore la possession de la communication avec les esprits. Elle suggère que

l'étude de la possession pourrait être menée du point de vue du soi, un canevas transversal reliant les différentes approches culturelles – car, « *the 'same' phenomenon obviously implies different things for different people* » (Bourguignon, 1965 : 44). C'est de fait la direction prise par un grand nombre d'études contemporaines.

Au Brésil, Cândido P. Camargo a souligné que la médiumnité, attribut présent dans tous les milieux sociaux, est canalisée différemment selon le positionnement du groupe religieux où elle est cultivée au sein d'un « continuum médiumnique ». Entre un pôle émotionnel et un pôle intellectuel, de la transe d'incorporation umbandiste à une pratique plus retenue à la table médiumnique kardéciste, on observe diverses formes de possession plus ou moins ritualisées, plus ou moins théâtralisées. Monique Augras a exploré la métamorphose des candidats à l'initiation dans un *terreiro* de candomblé de la banlieue de Rio de Janeiro. Dans *Le double et la métamorphose* (1983), elle propose l'idée que le culte aux *orixás* représente un dédoublement de soi par lequel la transformation opère : l'entité personnifie ces intentions qu'on ne sait s'appliquer à soi-même que par le truchement d'une altérité déifiée – sous la direction de laquelle on agit sur soi. Marcio Goldman (1987) privilégie l'étude des rituels où possession rime avec transe dans le candomblé et s'intéresse à la formation « processuelle » de la notion de personne. Cavalcanti reprend cette approche identitaire pour d'autres formes de spiritisme, notamment dans une étude du médium kardéciste Luiz Antonio Gasparetto (Cavalcanti, 1983 ; 2009). Marcelo Tadvald (2007) s'est penché sur les notions de possession, corps, et personne dans le contexte kardéciste, rappelant que la possession y correspond en fait à ce que les kardécistes appellent « obsession ». Rosa Melo (2011) étudie le caractère spirituel de la transe médiumnique induite par l'ingestion d'ayahuasca, permettant d'atteindre son « soi véritable » au sein du culte brésilien *União do Vegetal*. Miriam Rabelo (2007) sonde les « relations entre possession et thérapie », proposant « une analyse de la possession comme mode propre d'engagement du corps » dans le candomblé et le pentecôtisme.

Plus récemment, les études anthropologiques⁴ ont porté sur la relation aux esprits dans le contexte de l'initiation chamannique (Losonczy & Mesturini, 2010, 2011, 2013 ; Hamayon,

⁴ Une sociologie de la médiumnité ou des médiums reste à faire. On dénombre quelques études – comme celle de Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité* (1985). Jean-Bruno Renard (1998) dresse une vaste bibliographie de ce qui relève plutôt d'une sociologie du paranormal. Il relève de « solides travaux » aux États-Unis, et « plus timidement en France, (...) dans le sillage des études pionnières de Jacques Maître et d'Edgar Morin sur l'astrologie ». L'approche des phénomènes paranormaux de ces travaux sociologiques est généralement connotée : ils évoquent des « croyances », la « superstition », les « limites » socio-épistémologiques de ces phénomènes, leur irrationalité – au mieux leur « merveilleux ». Aucun néanmoins ne se concentre spécifiquement sur la médiumnité en tant que telle. Renard (1998) renvoie entre autre pour la littérature américaine sur : Edward A. Tiryakian, *Toward the sociology of esoteric culture* (1972); Marcello Truzzi, *The occult revival as popular culture: some random observations on the old and*

1990 ; 2007), ont discuté sa dimension thérapeutique (De Sardan, 1994). Certains auteurs l'abordent comme une pratique magico-religieuse, « magie urbaine adoptant un langage médical ou psychologique, voire psychanalytique » (Charuty, 1995). Dans un ouvrage collectif dirigé par ses soins, François Laplantine (1985) a tenté de comprendre la médiumnité d'un voyant lyonnais, Georges de Bellerive. Sa confrontation avec « une équipe de six chercheurs en sciences humaines » leur a permis d'approcher « le processus et la fonction de la voyance dans son contexte la fois affectif et social » (Laplantine *et al.*, 1985 : 13). Silvia Mancini et Antoine Faivre (2012) ont dirigé un livre sur les médiums issu d'un Symposium sur les « Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques » privilégiant la *praxis*. Peu de contributions ont exploré les spécificités de la médiumnité kardéciste. Seuls Marion Aubrée et François Laplantine (1990) ont offert une ethnographie du mode opératoire de la « table médiumnique » au sein de groupes kardécistes. Christine Bergé (1991 ; 1995), elle, a valorisé la dimension spirituelle de « l'exercice médiumnique comme communication du cœur ». Elle a décrit des séances collectives d'entraînement à la psychographie⁵, « crayons, feutres ou craies de couleurs, rames de papier blanc » à l'appui, et de restitution herméneutique en commun des ressentis et visions perçues (Bergé, 1995 : 134). Elle a également montré la dimension théâtrale, rhétorique et thérapeutique d'une interaction codifiée dans le cérémonial médiumnique d'un groupe lyonnais probablement d'inspiration kardéciste, le Groupe Jeanne d'Arc, rendant compte des dialogues entre esprits et médiums comme expression d'émotions refoulées (Bergé in Plantin, 2000).

La percée de l'anthropologie cognitive privilégie une approche du phénomène médiumnique comme étant façonné par les croyances de l'individu et son substrat culturel (Hughes, 1991). Il se conçoit comme *élaboration* de l'agentivité⁶ par différentes techniques rituelles et

the nouveau witch ; Roy Wallis (ed.), *On the Margins of Science. The Social Construction of Rejected Knowledge* (1979); Charles F. Emmons, Jeff Sobal ; Nachman Ben-Yehuda, *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists* (1985); Warren H. Jones, Leonard Zusne, *Anomalistic Psychology: a study of magical thinking* (1989). Il cite pour la littérature française entre autres: Jacques Maître, *La consommation d'astrologie dans la société contemporaine* (1966); Edgar Morin (dir.), *La Croyance astrologique moderne. Diagnostic sociologique*, 1982 [1971]; Jean-Bruno Renard, *Le merveilleux et l'homme contemporain* (1984); Françoise Askevis-Leherpeux, *La Superstition* (1988); Marie-Christine Combourieu, *Divination, voyance, télépathie: limites socio-épistémologiques* (1990); Patrick Legros, *Esprit, es-tu las? L'Irrationnel, un besoin social paradoxal* (1992).

⁵ La *psychographie* désigne, dans la terminologie kardéciste, l'écriture des esprits par la main d'un médium.

⁶ La notion d'« agentivité » concerne la capacité d'une entité (l'agent) à agir sur une autre entité, ainsi que la nature de leurs relations. Le plus souvent, elle évoque un agent « non-humain », supranaturel et ses interactions avec l'humain. Elle concerne alors « la nature des intentions, contrôles et pouvoirs exercés réciproquement – symétriquement ou non – par les hommes et les forces du monde qui les entourent, les envahissent ou les abandonnent », interroge « l'ontologie des êtres surnaturels ainsi que l'interdépendance et les causalités qui les lient aux humains dans les interactions quotidiennes ou rituelles ». Aurore Monod Becquelin et Valentina Vapnarsky, « Présentation », Ateliers du LESC [En ligne], 34 | 2010, *L'agentivité. Vol. I. Ethnologie et linguistique à la poursuite du sens*, mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 15 juin 2017. URL : <http://ateliers.revues.org/8630> ; DOI : 10.4000/ateliers.8630

corporelles (Cohen, 2007 ; Cohen & Barrett, 2008). Tout un courant de cette anthropologie s'intéresse ainsi à la formation, la pérennité, la transmission des croyances religieuses (Sperber, 1996 ; Boyer, 1994, 2001). À ses yeux, l'agentivité, la médiumnité, sont considérées comme un « concept » forgé par l'esprit (Cohen, 2010), une croyance conservée et transmise de par son « utilité » pour l'humanité (Boyer, 2001), édifiée en vertu d'une « éducation de l'attention » (Ingold, 2001). Pour les tenants d'une anthropologie psychologique qui prend en considération certains de ces biais cognitifs et culturels, il s'agit d'« apprendre à croire » (Severi, 2007), d'apprendre à « reconnaître la voix de Dieu » (Luhmann, 2007). Tanya Lurhmann pointe par exemple comment en milieu évangéliste l'apprentissage d'un certain type d'interprétation, une technique d'absorption (i.e. concentration, focalisation de l'attention sur les sensations ressenties) et le recours à la prière instaurent une intimité avec Dieu (Lurhmann, 2004, 2012). Thomas J. Csordas avance que les rites thérapeutiques catholiques charismatiques sont vecteurs d'une transformation identitaire pour les adeptes dont la guérison équivaut à l'avènement d'un « soi sacré », par l'adoption d'une cosmogonie, de discours, affects et pratiques qui modifient l'interprétation qu'ils ont de leurs maux (Csordas, 1994). De même, la ritualité umbandiste du Temple Guarani à Paris influence la manière de s'y concevoir médium, comme construction d'un « soi spirituel » selon Viola Teisenhoffer (2015).

Ces approches prennent en considération les conditions d'apprentissage, ancrées dans la corporéité, et l'évolution de l'interaction esprit/possédé (Halloy, 2010). Ainsi, différentes conditions pragmatiques de réalisation, rituelles par exemple (Houseman, 2003), détermineront différents types d'interaction avec l'agentivité (Halloy, 2010). Toutefois, la « cognitivisation de l'anthropologie des religions », l'explication scientifique des phénomènes religieux, pèchent par excès de « matérialisme » (Espirito Santo, 2010). Certains auteurs cherchent à dépasser l'insoluble débat des origines entre sceptiques et convaincus en privilégiant l'étude d'une relation intersubjective entre soi et les esprits « apprise et développée au fil du temps » – négociation identitaire d'un soi « étendu » ou « multiple » plus que construction de l'agentivité (Espirito Santo, 2013 ; Skafish, 2016).

Il apparaît de ce tour d'horizon que l'approche de la relation aux esprits a privilégié l'étude du phénomène de possession, souvent spectaculaire et théâtralisé, laissant dans l'ombre d'autres formes de médiumnité comme celle, plus retenue, privilégiée en milieu kardéciste, dont le rituel se veut sobre, épuré au maximum. La possession et la médiumnité bénéficient d'ailleurs

d'entrées distinctes dans le *Dictionnaire des faits religieux* (respectivement signées par Berti et Tarabout in Hervieu-Léger & Aria, 2010 : 941-947 ; et Aubrée, id. : 703-706). Un second constat s'impose : la problématique du soi a progressivement émergé, pour sous-tendre aujourd'hui la plupart des analyses. Ce point de vue transversal permet à juste titre d'envisager la médiumnité comme un rapport à soi en même temps qu'à l'agentivité. Souvent, cette approche centrée sur la personne l'est aussi sur la corporéité et la participation. Elle semble dès lors inférer l'élaboration d'une agentivité par l'engagement dans le rite. La question de l'apprentissage est corrélée au paradigme de l'*embodiment* (Csordas, 1993 : 135) : il s'agit d'« apprendre à croire », d'apprendre la religion, d'apprendre la médiumnité en se fiant à son corps, en apprenant à interpréter ses signaux et ressentis que Csordas a appelés « *somatic modes of attention* » (id. : 138). Ce type d'apprentissage par imprégnation et mimétisme dépend partiellement de l'adhésion à un discours, de la volonté de l'apprenti-médium « *to fully accept the affective implications of the place assigned for him* » (Halloy, 2016 : 15), ce qui paraît insuffisant pour expliquer les cas de médiumnité déclarés hors institution⁷. Nombre de kardécistes arrivent au centre avec une médiumnité déjà avérée : ils ne l'y élaborent pas. Certes, par sa cosmogonie, le kardécisme apporte du sens après coup au phénomène. Mais il ne le « fabrique » pas nécessairement⁸. La vision du monde kardéciste vient ordonner une expérience peut-être incomprise, encore chaotique ; cette dernière lui préexiste, elle n'en découle pas. Les adeptes kardécistes que j'ai côtoyés ne sont pas à l'affût de « signes » venant leur révéler l'avènement de leur médiumnité. D'une part, parce que ce serait plutôt elle et la conscience qu'ils en ont qui les ont conduits au centre⁹ ; d'autre part, parce que la doctrine spirite n'en fait pas officiellement une priorité, et son objectif est moins de développer la médiumnité de ses adeptes que leur moralité, ainsi les pratiques ne sont pas concentrées sur l'objectif explicite d'établir une communication spirite.

⁷ Cette compréhension de l'« apprentissage » fait état de la notion telle que s'y réfèrent ces auteurs dans leurs articles, qui la limitent au contexte du groupe ou de la confession étudiés, et à laquelle nous sommes restée fidèle pour notre analyse. Il est clair que l'imprégnation culturelle et sociale peuvent également induire un conditionnement, une forme d'« apprentissage » acquis, présider à l'intégration de schèmes favorisant ou expliquant la survenue de médiumnité – et qu'en l'occurrence, envisager une telle imprégnation culturelle fera sens différemment dans le contexte brésilien où la médiumnité est socialisée, dans le contexte français où elle est refoulée et ne resurgit qu'à la marge, et dans le contexte californien où elle vient rejoindre un ensemble d'autres pratiques d'ouverture à l'au-delà du terreau *New Age* relativement acceptées. Mais nous nous sommes donc restreinte à cette acception de l'« apprentissage » comme imprégnation de discours et d'attitudes véhiculés par le partage des croyances et du vécu communautaire d'un groupe.

⁸ Telle est mon observation. Aubrée et Laplantine ou Christine Bergé témoignent d'une expérience différente: les premiers ont pu accéder à la « table médiumnique », ce qui ne fut pas mon cas ; la seconde décrit une médiumnité d'incorporation qui ne correspond pas à la version « intériorisée » que m'ont décrite la plupart de mes informants (même si l'incorporation peut aussi intervenir au cours de leurs sessions, dépendant essentiellement de la maturité du médium) ; de plus, sa description se rapproche des études faisant état de « techniques d'apprentissage » que j'ai citées plus haut (Espírito Santo; Luhrmann ; Lambek ; Halloy, etc).

⁹ 37% de mes informants brésiliens et 50% de mes informants français ont commencé à fréquenter leur groupe pour une raison liée à la médiumnité (la statistique est moins probante pour le panel californien).

On ne peut essentialiser, généraliser aucune des conclusions de ces études, aussi pertinentes soient-elles, car elles constituent autant de cas particuliers d'apprentissage et de vécu médiumniques dans tel ou tel contexte. Chaque contexte rituel étant unique, la compréhension du fait médiumnique demeure partielle. En étudiant le spiritisme kardéciste, il s'agit encore d'un cas particulier – dont le modèle lui-même se décline de groupe en groupe.

Aussi, plutôt que de centrer l'étude sur le culte-même, de comprendre l'accommodation médiumnique sur la base des pratiques et enseignements doctrinaux, j'ai choisi une approche transversale, appliquée au contexte kardéciste. Si l'homme est « cet étrange doublet métaphysico-empirique » que présentait Michel Foucault (1966 : 329 ; 333), là où ces approches centrées sur le corps ont privilégié sa part empirique, expérientielle, tangible, l'approche que je propose de mon côté mettra l'accent sur sa part métaphysique. Bien sûr, les deux versants sont aussi incontournables l'un que l'autre, essentiels l'un à l'autre (Foucault, 1966 : 332). Surtout, le problème s'est déplacé, selon M. Foucault, dans la place que l'interrogation transcendantale cède désormais au « non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi » (id. : 334). Ce « non-connu » qualifie à la fois l'inconnu, le questionnement existentiel, et l'Altérité (id. : 337). Ainsi, l'angle métaphysique me semble juste pour aborder la médiumnité et ses dimensions équivoques et étrangères, la question existentielle, ontologique, y étant nécessairement convoquée.

Afin de restituer sa densité au fait médiumnique, c'est à travers l'idée d'« initiation » que je propose d'aborder l'étude du spiritisme. Certes, le kardécisme ne s'envisage *a priori* pas comme une initiation. Mais le point de vue des acteurs nous apprend que la médiumnité constitue d'abord et avant tout un changement majeur dans leur existence. C'est notamment sur la notion de *transformation ontologique* que je fonde mon analogie avec l'initiation. Cette perspective a le mérite de subodorer la problématique de la personne, l'initiation étant un processus identitaire. Que se joue-t-il dans les enseignements kardécistes ? S'agit-il d'une transmission initiatique ? Peut-on comparer l'apprentissage et le cheminement en kardécisme à une initiation ? Sans augurer de la réponse à ces questions, envisager le spiritisme et la médiumnité dans le contexte kardéciste au prisme de l'initiation me semble être une sente peu empruntée.¹⁰ Cette approche appréhende le spiritisme du point de vue dynamique de qui le

¹⁰ L'idée de la « quête initiatique » empreint de nombreuses analyses des nouvelles spiritualités modernes, dont elle est un trait ; toutefois c'est rarement leur angle d'attaque privilégié. On étudie une confession ou un mouvement spirituel et l'on y décèle la dimension initiatique, alors que j'envisage l'appartenance à une religion au service de la quête identitaire, initiatique. Voir pp. 9-10. En outre, le modèle initiatique semble spontanément approprié à l'analyse du candomblé par

pratique (Hervieu-Léger, 1999 ; Soares, 2009). Elle permet de dépasser les lignes d'analyse traditionnelles de la pratique en fonction du pays reflétant les différences culturelles entre un Brésil plus religieux, sensible aux choses spirituelles, ouvert au spiritisme par la présence des cultures indigènes et afro-descendantes, et une France laïcisée, sécularisée, héritière du rationalisme des Lumières puis du positivisme (par exemple Aubrée et Laplantine, 1990).

Présentation des hypothèses : L'enseignement kardéciste : une initiation ?

L'objectif principal de cette thèse est de suggérer que le kardécisme est un avatar¹¹ initiatique, et qu'à ce titre, devenir spirite, c'est s'engager dans un cheminement initiatique. Adhérer à la doctrine et aux deux piliers fondamentaux de son enseignement, c'est mettre en œuvre une transformation.

En milieu kardéciste, la transformation de l'individu tient aux efforts qu'il consent pour choisir ce qu'il veut être, s'adapter à un nouvel état et à une nouvelle identité, ceux de médium, par la mise en œuvre de la « réforme intime » et la fréquentation de groupes d'étude médiumnique. Vecteur de transformation, cet enseignement atypique offre un angle d'approche idéal d'une analogie entre spiritisme et initiation. La médiumnité notamment oblige le spirite à (re)négocier ses limites, troublées par l'interférence et l'inspiration des esprits. Le médium doit préciser ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Je postule que ce processus de transformation individuant est initiatique.

La médiumnité occupe une place incontournable au sein de la doctrine kardéciste parce que le groupe existe sur le critère affinitaire d'une morale partagée mais aussi et surtout de ce vécu partagé – celui de cette expérience commune de la médiumnité. Parmi mes informants, aucun n'est épargné par la médiumnité de près (en lui-même) ou de loin (des proches). C'est pourquoi la médiumnité assume une place prépondérante dans mon questionnement. Aussi, sonder si la médiumnité spirite correspond à un savoir d'initié a guidé toute ma réflexion souterrainement.

L'initiation comme transformation ontologique

exemple, ou à l'approche du *New Age* en tant que « nébuleuse mystico-ésotérique » (Champion, 1989), nettement moins à celle du kardécisme. C'est mon parti-pris.

¹¹ Avatar (n.m.) (Figuré) : Métamorphose, transformation d'un objet ou d'un individu qui en a déjà subi plusieurs (Dictionnaire de l'Académie française, huitième édition, 1932-1935).

Pour tisser cette analogie entre kardécisme et initiation, je m'efforce de saisir une idée stable de ce que serait le kardécisme. Sur quels pratiques et discours le spiritisme repose-t-il ? Y a-t-il unité transnationale de l'idée spirite, par-delà les frontières et au delà des spécificités locales? À partir de mes observations, du méta-discours des adeptes sur leur pratique sur trois continents (*Bay Area* californienne, région parisienne, Salvador de Bahia), je cherche à définir l'identité kardéciste.

Sur la base de cet idéal-type, je tente d'éprouver l'analogie entre kardécisme et initiation : le kardécisme est-il un « avatar initiatique » ?

J'adopte une acception de l'initiation comme lieu de transformation ontologique et de transmission d'un sens du sacré. Je me fonde d'une part sur la définition synthétique du *Dictionnaire des faits religieux* (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010), et d'autre part sur celle de l'*Encyclopédie Universelle* (1968) qui présente l'intérêt d'être signée de Monsieur Roger Bastide, grand brésilien à l'origine de l'une des premières études sociologiques sur le spiritisme brésilien (1961). Ces deux définitions cherchent à ramener les innombrables types d'initiation à des traits caractéristiques communs à toutes, qu'elles soient « religieuses, secrètes, ou tribales » (Eliade, 1976). Au milieu de la présence d'épreuves, d'un secret, d'un rituel, d'une phase de liminarité par exemple – toutes caractéristiques que l'on retrouve dans une moindre mesure au sein du kardécisme –, la pratique kardéciste recèle les deux aspects les plus incontournables de l'initiation : la transformation radicale de l'individu et le savoir d'initié.

À l'appui de mon hypothèse, j'invoque d'abord l'idée d'une « logique initiatique » sous-tendant les cheminements en kardécisme comme autant de « parcours initiatiques ». L'acception d'« initiation » implique ici une transformation fondée sur un apprentissage de soi et des autres, plus qu'un moment fini, marqué, circonscrit dans le temps et l'espace, formalisé par un « rituel ». On peut dès lors penser que ce processus est « sans fin » chez les kardécistes, mais il n'en est rien : il y a bien un « avant » et un « après » dans les discours des adeptes. Je montrerai que la transformation profonde des individus engagés en kardécisme correspond à un processus long, à la fois de mise en place de la réforme intime dans leur vie et d'adaptation à leur médiumnité. Plus exactement, la réforme intime, patiente tentative de perfectionnement de soi, encourage une transformation de long terme, tandis que la

médiumnité, effort de maîtrise de soi forcé par un trouble, encourage d'abord une transformation d'urgence, avant de quérir un processus d'adaptation plus durable.

Ensuite, la logique initiatique implique une transmission du sacré. Y-a-t-il à l'œuvre une telle transmission dans l'enseignement kardéciste, dans l'apprentissage de la médiumnité ? Afin de rendre justice à cette profondeur de l'initiation, je me demanderai s'il convient de considérer l'enseignement médiumnique de la doctrine kardéciste comme un savoir d'initié, impliquant cette dimension de transcendance. La sociologie du mysticisme instiguée par Roger Bastide dans son article fondateur *Jalons pour une sociologie des phénomènes mystiques* (1970) m'aidera à appréhender cette hypothèse. En effet, il conçoit la grâce mystique comme le « transcendant expérimenté, le décryptage du Sacré, un essai de traduction de l'ineffable en un langage créateur de nouvelles formes de sociabilités » (Bastide, 1970 : 11).

Enfin, peut-on déceler une dimension métaphysique à l'enseignement kardéciste ? Peut-on considérer une inclination mystique chez les adeptes kardécistes ? La médiumnité est-elle une « grâce mystique » ? Et le cas échéant, cela suffit-il à faire d'elle un savoir d'initié ? En m'appuyant sur les concepts que M. Bastide propose dans cet article et un autre ouvrage plus méconnu, *Les problèmes de la vie mystique* (1931), je m'efforcerai de répondre à ces questions.

Par ailleurs, Bastide s'était demandé s'il fallait voir dans l'humanisme dévot du 16^e siècle une démocratisation des « grâces mystiques » ; je déplace la question à l'endroit de la médiumnité kardéciste. R. Bastide montre en effet que si, dans un premier temps, « toute vie mystique (...) est contrôlée par les institutions »,

« la vie mystique ne demande plus nécessairement comme avant le renoncement au monde. (...) Maintenant, dans un second moment, on peut vivre dans le monde sans être possédé par lui, en y continuant le dialogue avec Dieu ou la montée vers lui. (...) »

Une certaine démocratisation de l'expérience mystique est dès lors possible, avec l'humanisme dévot. Il est théoriquement permis à tout individu qui le veut d'atteindre les grâces mystiques, à condition de suivre certaines règles, comme les Exercices Spirituels » (Bastide, 1970 : 8-9)

Précisément, la réforme intime et l'apprentissage médiumnique pourraient procéder de tels exercices spirituels, et l'étude des « technique de soi » de la philosophie antique (Hadot, 2002 ; Foucault, 1994) inspireront ce parallèle.

Par ailleurs, ajoute-t-il, une telle évolution du rapport au mysticisme devra être appréhendée dans son double mouvement – en tant que miroir et « créateur du social » :

« Si les phénomènes mystiques se situent ainsi dans un milieu social et culturel déterminé, (...) ils peuvent (...) traduire dans un langage religieux les éclatements, les bouleversements et bien entendu, à côté de ces faits de désagrégation sociale, les processus aussi de restructuration sociale. (...) Une sociologie du mysticisme qui ne tiendrait pas compte du mysticisme comme créateur du social, qui se contenterait de ne le saisir que comme reflet, serait une sociologie mutilée ; encore une fois le mysticisme n'est pas une traduction du social en religieux, il est lui-même un fait social, agissant. » (Bastide, 1970 : 10-11)

Je tente de souscrire à une telle « sociologie du mysticisme comme créateur du social » (id. : 12) en postulant que la médiumnité est une traduction de l'instabilité sociale intériorisée, et qu'elle en est aussi la conjuration, une forme de résilience : elle représente une tentative de négocier le chaos. Je mobiliserai à cet égard des notions développées par Ernesto de Martino dans *Le Monde magique* (1971) en envisageant la médiumnité comme un « acte magique », à la fois expression de l'incertitude du monde moderne et modalité de « rachat de la présence », c'est-à-dire de rétablissement de l'intégrité menacée de l'individu (De Martino, 1971 : 88).

Elle libère de l'angoisse l'individu-médium par l'effort de maîtrise qu'elle requiert de lui, permettant d'un même mouvement de dominer incertitude intérieure et extérieure. Certaines contributions de la psychologie inspireront également cette interprétation résolument optimiste de la médiumnité comme suspension de l'incertitude existentielle, en particulier celle d'Ellenberger (1970) qui a proposé le concept de « maladie créatrice » pour aborder cet effort de transcendance des crises existentielles.

Aujourd'hui, la médiumnité est apprivoisée au sein du kardécisme, d'où, discrète réfutation, elle conteste l'option de la *doxa* dominante – ce « caractère antimagique de notre civilisation » (De Martino, 1971 : 160). Elle est aussi en concordance avec la modernité parce qu'elle pousse l'individu au dépassement de soi.

Du défi moderne d'être-au-monde dans un monde mouvant

Que signifie une modalité d'expérience telle que la médiumnité pour ces personnes, pour la société ? Comment s'insère-t-elle dans la « modernité » notamment religieuse ?

S'entendre sur la notion de « modernité » n'est pas aisé, mais la sociologie en a relativement cerné le contour : elle a correspondu, pour certains dès la fin du 18^e siècle et couramment depuis le 19^e siècle, avec l'essor de la Révolution Industrielle, à une dynamique de rationalisation du progrès social, allant de paire avec un processus de sécularisation reléguant le religieux dans la sphère du privé, j'y reviens. Elle est supplantée dans les analyses plus récentes par la « post-modernité » (Lyotard, 1979 ; Willaime, 1995), marquée quant à elle par la fin des grandes idéologies historiques pourvoyeuses de sens qui constituaient des points de repères de prêt-à-penser, par la succession des crises économiques depuis le Premier Choc Pétrolier, par les dérives d'une « société du spectacle » (Debord, 1967). Un individualisme propre aux sociétés de (sur)consommation, l'apparition des NTICs, la surabondance, la superficialité et la rapidité de péremption de l'information, les inégalités et la précarisation croissante de certaines franges de population au sein même des sociétés les plus opulentes, la crise environnementale et écologique, enfin la crise de la représentation politique, l'impuissance diplomatique et le chaos géopolitique, la complexité de l'interdépendance dans un monde « globalisé » où chacun est relié à l'ensemble des événements qui scandent l'actualité planétaire mais où l'on peine à trouver des solutions communes, supranationales de gouvernance, aboutissent à un « flottement généralisé de toutes les références » : « toutes les valeurs perdent leur valeur » (Hervieu-Léger, 1993 : 241).

Selon Giddens, ce qu'il appelle pour sa part « haute modernité » (*high modernity*) est caractérisé par une « incertitude » croissante désignant l'omniprésence du risque, conséquence du processus de globalisation propre aux sociétés modernes. Le « désarroi » est lié à un « univers événementiel qui échappe en grande partie à notre compréhension, et à notre contrôle » (Giddens, 2004 : 12). Il propose une interprétation « discontinuiste de l'évolution sociale moderne », dont les bouleversements – telles « la vitesse » et « la portée du changement inaugurés par l'ère moderne » – sont inédits, « radicaux », dans l'histoire des transitions traversées par l'humanité depuis son origine (Giddens, 2004 : 15)¹². Le « revers » de la modernité, malgré « l'extension des institutions sociales modernes », est, d'après cet auteur anglais, l'affaiblissement du sens de soi des individus.

J.-P. Willaime corrobore cette analyse en terme d'« incertitude » de l'impact de ce qu'il renomme encore « ultra-modernité » (2006), qui se signale également par un changement d'échelle caractéristique :

¹² À cet égard, d'autres analyses alarmistes pointent même la manière sans précédent dont l'humanité interfère désormais avec son environnement, bouleversant irréversiblement les équilibres écosystémiques et précipitant l'entrée dans une nouvelle ère géologique dénommée « anthropocène ».

« Dans diverses contributions (2006a, 755-783 ; 2006b : 73-85), j'ai développé, m'appuyant sur les analyses d'Anthony Giddens et Ulrich Beck, la thèse de l'ultra-modernité comme sécularisation de la modernité. Alors que, dans un premier temps, la modernité occidentale, ce fut le mouvement plus la certitude – le changement accompli au nom de la croyance missionnaire au progrès – aujourd'hui, la modernité occidentale, c'est le changement plus l'incertitude. (...) Les logiques d'incertitudes et les dimensions transnationales, caractéristiques de l'ultra-modernité, s'opposent aux logiques de certitudes et aux dimensions nationales de la modernité. On passe des certitudes modernistes des sociétés nationales aux incertitudes ultramodernes de la société-monde. » (Willaime, 2009 : 204-205)

La sociologie des religions a pointé l'impact sur la « modernité religieuse » de cette instabilité croissante.

« Modernité religieuse » et processus identitaires

La littérature consacrée a d'abord analysé les processus liés à une sécularisation parallèle à l'avènement du capitalisme dès la fin du 19^e siècle et servant de grille de lecture pour une bonne partie du 20^e siècle – une érosion du poids des religions notamment dans les civilisations occidentales impliquant une différenciation structurelle des institutions, une privatisation du croire, une rationalisation, et un certain désenchantement leur faisant écho – ; mais le paradigme s'est finalement vu contredit par les phénomènes de pluralisation et de revivification religieuse rencontrés un peu partout sur le globe. Selon Danièle Hervieu-Léger, le véritable enjeu du débat sur la sécularisation concerne les conséquences de la désinstitutionnalisation radicale du religieux et il serait davantage question des « réaménagements » du religieux que de son déclin (Hervieu-Léger, 1993 : 246). Je souscris à cette approche et n'aborderai pas davantage dans ces pages le débat sur la sécularisation¹³.

Selon Hervieu-Léger, face à une situation d'incertitude structurelle, caractérisée par la mobilité, la réversibilité et l'échangeabilité de tous les repères » (Hervieu-Léger, 1993 : 241), l'individu se recentre sur lui : « son horizon principal devient l'accomplissement de lui-même » (id. : 208). L'« individualisme religieux » renvoie à la nécessité par laquelle le sujet construit lui-même les significations qui donnent sens à son existence.¹⁴ Ainsi, la logique

¹³ ... bien que certains schèmes comme la « rationalisation » ou la « mondanisation » propre au paradigme de la sécularisation selon Olivier Tschannen (1992) pourront guider nos propres analyses et descriptions de la doctrine kardéciste et de son insertion dans le paysage religieux du 21^e siècle.

¹⁴ Dans le contexte de la « modernité religieuse », D. Hervieu-Léger a souligné que des modalités de « construction de soi » (Hervieu-Léger, 1999 : 130) étaient à l'œuvre dans les parcours croyants, notamment dans la figure du « converti ». À cette première figure qui incarne le libre-arbitre présidant à l'adhésion religieuse, l'auteure oppose celle du « pèlerin » saisissant la « mobilité des croyances » (idem: 119-121).

religieuse se subsume à la logique identitaire : il s'agit de se construire. L'individualisme du croire, les phénomènes de « dispersion, déplacement, fluidité, mobilité », la pratique religieuse « à la carte », les « bricolages croyants » servent la réalisation de soi et l'accomplissement personnel (id.: 243).

Le concept de « butinage » renouvelant ceux de « bricolage » et de « transit religieux » (Bastian, 1997) que Soares (2009) utilise pour caractériser la religiosité brésilienne intègre à la fois cette dimension identitaire et la dimension initiatique. Aux notions de mobilité, de recyclage en réaction à des impératifs migratoires, économiques ou à des situations de carence (Aubrée, 2001 : 217), il ajoute la conception d'une religiosité créative. Au-delà des « combinatoires religieuses » (Camargo, 1961) propres aux syncrétismes religieux brésiliens, la notion proposée par Soares saisit la dimension de quête qui guide les individus (Soares, 2012 : 20).

Cette problématique identitaire de l'édification de soi qui imprègne la religiosité moderne sous-tend les nouveaux mouvements religieux, notamment ceux appartenant à la « nébuleuse mystico-ésotérique » (Champion, 1989). Le « perfectionnement de soi » serait l'une des principales préoccupations du mouvement *New Age* (Heelas, 1996). Le kardécisme, à la fois ancêtre et réfraction contemporaine du *New Age*¹⁵, incarne une déclinaison de cette préoccupation identitaire à travers les deux piliers de la doctrine, réforme intime et médiumnité. À ce titre, il nous semble donc refléter clairement une problématique centrale de la « modernité religieuse », que le concept d'initiation nous permet d'appréhender. La médiumnité notamment représente un outil d'apprentissage initiatique.

Culte à la fois rationnel et non-rationnel, le spiritisme kardéciste instaure une normalisation, une démystification, une rationalisation de la médiumnité et des interlocuteurs spirituels. Ces éléments d'irrationnel rendus banal donnent consistance à l'hypothèse d'une « démocratisation des grâces mystiques » suggérée par Roger Bastide (1970).

Paradoxalement, la rationalisation opérée par le kardécisme oeuvre à la banalisation d'un élément magique. Sous couvert de rationalité, l'enseignement médiumnique réintroduit une part d'irrationnel, de mystère dans le vécu ordinaire et contribue à son « réenchancement ».

¹⁵ Historiquement né en même temps que d'autres références-clé de la culture *New Age* comme la psychologie des profondeurs ou la théosophie, le kardécisme en partage les thèmes essentiels: la culture de soi, ou la communication avec les esprits, l'attrait orientalisant pour les doctrines du karma et de la réincarnation notamment.

Je voudrais avancer que le kardécisme constitue un avatar initiatique dont l'essentiel se joue dans la possibilité d'entrer en relation avec une guidance¹⁶ extra-humaine. Cette formule initiatique confère à l'individu, via l'interaction médiumnique, le soin de la reliance au sacré. Rationalisée, mondannée, la médiumnité reste le siège mystérieux d'un enseignement dématérialisé.

Méthode

S'appuyant sur une enquête comparative multi-située, mon étude se propose de tirer les conclusions de cette analogie entre kardécisme et initiation. Le point de vue de l'adepte prévaut en sociologie des religions (Hervieu-Léger, 1999 ; Soares, 2008), et je sacrifie à cette approche pour mon analyse : envisager la logique initiatique de l'implication en kardécisme revient en effet à prendre compte des trajectoires d'acteurs, des parcours individuels.

À ce titre, le kardécisme peut être le terme de ce parcours pour ses adeptes qui ressentent être arrivés à bon port – le *Porto Seguro* que m'a évoqué Marcelo, directeur du JASS, le centre de San Carlos que j'ai fréquenté dans la *Bay area* –, il est perçu comme tel par ceux qui s'y reconnaissent: « cela me convient pleinement », « maintenant je suis à ma place » témoignent-ils alors. Il peut aussi n'être qu'une étape de ce parcours. L'adepte s'identifie au kardécisme parce que cela lui correspond. Il vient y chercher voire apprendre quelque chose – un savoir ?

Il peut aussi en ressortir parce qu'il a acquis, assimilé ce savoir – ou parce qu'il n'a pas trouvé satisfaction. Je m'intéresserai ainsi à quelques cas d'abandon du spiritisme, plus rares parmi mes informants. Ces cas particuliers dénotent le fait que le ferment initiatique réside moins à l'extérieur – dans ce qu'aurait à offrir le kardécisme, dans la divulgation d'*un certain type de connaissance* à être assimilée – qu'à l'intérieur – dans l'individu lui-même, porteur de son initiation, dans sa *disposition à intégrer* un certain type de connaissance.

En tant qu'instance d'enseignement de la médiumnité, le kardécisme occupe un emplacement unique socialement. Il vient contredire la « dogmatique de la crédulité » (Favret-Saada, 1979 : 72) en créant un espace permettant aux individus d'expérimenter cette « pratique du soi » particulière qui les conduira peut-être vers la maîtrise d'eux-mêmes et de leur destinée. Si « prétendre aujourd'hui à l'appellation de citoyen de Lumières, c'est faire la preuve que

¹⁶ Ce terme représente un néologisme formé sur le vocable brésilien « *guiança* » qui fait allusion à la direction spirituelle accordée à un humain par une entité non-incarnée. Il peut désigner à la fois le guide et/ou son orientation, son conseil.

l'on sait pratiquer l'expulsion hors de soi de l'irrationnel » (Favret-Saada, 1979 : 72), la médiumnité semble au contraire oeuvrer à la réintroduction de l'irrationnel dans la gestion des affaires courantes.

D'ailleurs, « La nature de ces phénomènes n'est pas claire, mais je ne me hasarderai pas à les récuser sous prétexte qu'ils manquent de "rationalité" » a pu écrire Ernesto De Martino, citant Shirokogoroff (De Martino, 1971 : 18). Traiter du spiritisme, c'est traiter de la médiumnité – l'un de ces « phénomènes » qui a toujours suscité le scepticisme de la communauté scientifique. Pour la majorité scientifique, les faits magiques relèvent de la vie psychique de l'individu, et la possibilité d'une interaction avec « autre chose » est au fond niée. L'assertion d'existence – qui dénie l'exigence de la preuve formelle – par les tenants du spiritisme par exemple, est aussi problématique que l'assertion d'inexistence du fait magique des sceptiques. Le fait d'entendre des voix, d'avoir des prémonitions ou informations par voie surnaturelle ne permet pas de présumer ce que sont ces voix et ces informations – de qui émanent-elles ? – ni s'il y a une vie après la mort – sont-elles celles d'entités désincarnées ? Ainsi, « Celui qui nie le problème de la réalité des pouvoirs magiques montre la même absence d'esprit critique que les spirites pour qui ces faits ne seraient rien de moins que la « démonstration expérimentale » de l'immortalité de l'âme et de l'existence des « désincarnés » ! » (De Martino, 1971 : 31). L'un des enjeux d'une étude qui aborde le problème du fait magique est donc de dépasser la dualité. C'est ce que je tenterai en proposant une lecture de la médiumnité comme construction de soi.

J'assume une approche transversale et pluridisciplinaire, parce que plusieurs regards se complétant peuvent enrichir l'appréhension du kardécisme, et fonder une compréhension du spiritisme en tant qu'objet fonctionnel.¹⁷ À la faveur de l'éclairage initiatique, et de ma lecture modeste des apports de l'anthropologie, l'anthropologie cognitive et la psychologie, le spiritisme peut nous apparaître non plus comme accident mais comme (réparation et) adaptation.

D'une manière générale, je me suis largement laissée « affecter » par mon imprégnation kardéciste, au risque même d'une certaine difficulté de mise à distance de ces affects. Paradoxalement, en même temps que ma posture ouverte d'observatrice participante me rendait perméable à l'esprit de la doctrine kardéciste, elle m'a inspiré une réserve qui m'a

¹⁷ L'inscription au Doctorat pluri-disciplinaire « Étude des sociétés latino-américaines » proposé par le laboratoire du CREDA au sein de l'IHEAL me semble par ailleurs justifier ce choix.

empêchée de trop m'identifier. Comme le dit Meindel de l'enquête anthropologique, « il s'agit d'un processus d'alternance constante entre distance et proximité » (Meindel, 2011 : 103).

Qu'il l'admette ou non, l'anthropologue finit par représenter une position (faite de ses ressentis, opinions, réactions) par rapport à l'objet étudié – et partant il élabore ses analyses depuis la position et avec cette sensibilité qui sont les siennes. C'est un questionnement lancinant qui parcourt l'anthropologie actuelle : l'équivalence « regard scientifique – posture extérieure » ne tient plus – Jeanne Favret-Saada (1994) par exemple l'a mise à mal, réhabilitant le fait d'être engagé, parti prenante dans les processus étudiés.

Évidemment, en contrepartie, le chercheur affecte lui aussi par sa présence les acteurs de son investigation : dans mon cas, ma présence a suscité deux réactions générales : un accueil favorable, bienveillant, et même facilitateur d'un côté ; de l'autre une circonspection qui s'est manifestée comme méfiance vis-à-vis de mes questions, et réticence à me laisser accéder à certaines activités. Lorsque la présidente du centre de Salvador a commencé à m'ouvrir des portes, l'un des fréquentateurs réguliers du centre, rétif à ma présence, a même observé en substance que ce n'était pas ainsi que l'on procédait, m'invitant à suivre les cours (ce que je faisais déjà !) et insinuant que je devais d'abord me familiariser avec le centre – et non « soutirer » des informations aux fidèles !

Une position paradoxale qui devient levier heuristique

Certaines approches apparaissent réductrices au prétexte d'être « distanciées », or l'élément médiumnique appelle une compréhension particulière.

L'anthropologie des religions brésilienne tend à céder une plus large place à des chercheurs-praticiens du segment religieux qu'ils étudient. Là où l'anthropologie européenne a historiquement pris de la distance par-rapport aux discours de ses interlocuteurs-informants, cette anthropologie « du dedans » tendrait à défendre et relayer leurs positions¹⁸. Si le fait d'être impliqué constitue un biais à l'analyse (risque de prosélytisme) – mais le regard d'un tel scientifique ne s'aiguise-t-il pas par un effort redoublé d'objectivation de sa pratique ? –, le

¹⁸ Je remercie Diana Espirito Santo qui m'a aidée à formaliser cette épistémologie de la relation chercheur-objet en anthropologie de la religion.

fait de regarder du dehors en constitue un autre (risque de scepticisme) – et l’objectivation s’affûte cette fois dans l’obligation de surseoir à ses préjugés. D’ailleurs, l’anthropologie des religions afro-brésiliennes a connu son lot d’anthropologues initiés, y compris venus d’occident : Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger l’ont été au candomblé, avec sincérité – ou pour tenter de percer des savoirs autrement inaccessibles¹⁹. Leur position soulève des interrogations sur la rétention/divulgence du savoir, le respect du secret. Dans ce cas, ils étaient d’abord anthropologues avant d’être initiés. D’autres chercheurs à l’inverse étaient déjà initiés à un culte avant d’entreprendre de l’étudier socio-anthropologiquement. De l’initiation à la pratique anthropologique, de la pratique anthropologique à l’initiation : où ces démarches se rejoignent-elles? Quelle incidence cet écart a-t-il sur la pratique anthropologique, sur les savoirs produits ? Le point de départ influe-t-il sur l’objectivité ?

Ces questions sont porteuses d’une responsabilité : tout discours scientifique en effet est créateur de *doxa*, de catégories dominantes d’appréhension du réel (Sansone, 2008 ; Góis Dantas, 2009) – Lívio Sansone a montré combien les conceptualisations scientifiques sont des « processus de construction des représentations » (Pinho & Sansone, 2008 : 303). Mais, bien que cette responsabilité éthique persiste, elles se dissolvent aujourd’hui face à une anthropologie de plus en plus soucieuse d’approcher au plus près son objet d’étude. C’est une option méthodologique aujourd’hui que d’allier objectivité et empathie – et pour ce faire, s’initier...

Je l’ai dit, R. Bastide (1945 ; 1958 ; 1960) ou P. Verger (1954), Juana Elbein dos Santos (1975) ou Ruth Landes (1947), étaient eux-mêmes initiés. Cependant, selon Halloy, « *very few of them, if any, decided to honour or at least to ‘confer some dignity’ (Goldman 2003 : 450, 2006 : 165, 171) to their own experience as a source and/or as an object of anthropological inquiry* » (Halloy, 2016 : 8). C’est ce qui change dans l’approche revendiquée par une nouvelle génération d’anthropologues : assumer d’être partie prenante, d’investir, même, sa propre expérience dans la production de savoir, quitte à mettre en oeuvre un appareil réflexif plus imposant. Dans la dernière livraison du *Journal of the study of religious experience* (Issue 2, 2016), Arnaud Halloy

« explore(s) the conditions of ethnographic knowledge production, with a focus on ‘full participation’, i.e. an unrestricted affective and relational commitment on the part of the

¹⁹ Chacun a restitué son expérience dans ses travaux ethnographiques dans une mesure différente: « Si Bastide est l’homme qui dit tout ce qu’il sait, sachant qu’il sait peu, Pierre Verger est sans conteste celui qui sait beaucoup, et se tait trop souvent » (Augras, 1992 : 52).

ethnographer doing fieldwork. The very notion of participation raises some questions as to the objectivity of the ethnographic endeavour, as well as to the nature of the knowledge thus produced. (...) This knowledge, under specific conditions, is not only scientifically admissible but also likely to shed a different kind of light on the reality studied ethnographically. » (Halloy, 2016 : 7)

Soulignant « la valeur ajoutée heuristique et épistémologique de l'immersion totale », il suggère un programme ambitieux intégrant « la place de l'intuition dans le travail ethnographique et ses conséquences pour la formation des anthropologues d'aujourd'hui et de demain » (id.: 7).

Dans la même édition, Stefania Palmisano considère la participation utile malgré certains risques, dans la mesure où elle implique le corps, et qu'en étudiant ses propres ressentis on peut mieux comprendre l'objet d'étude :

« The bodily engagement implied in autoethnography furnishes the researcher with a privileged perspective from which to examine religious experiences, especially when they become extraordinary experiences resulting from initiatic knowledge. (...) The researcher's total immersion (...) is particularly useful in cases where the experiential component is central because spiritual knowledge-acquisition is mediated by the experience of the body. (...) The reflexive dimension of ethnographic accounts is welcome if, and only if, it enriches and problematizes cognitive effort cultivating research. » (Palmisano, 2016 : 105)

En ce qui me concerne, je suis dans un entre-deux. Ni kardéciste, ni étrangère au spiritisme. Un intérêt pour la médiumnité se joute à ma recherche, nourri par une quête spirituelle personnelle. Il en a influencé aussi bien la genèse que la progression. À cet égard, ma position est proche de celle d'Arnaud Halloy : « *neither compatible with a strictly native (religious) perspective, neither with a cold and distant (scientific) analysis* » (Halloy, 2016 : 8). Tous les enseignements spirites étant des processus assez longs et régis par des codes, je n'ai pu, très prosaïquement, me soumettre à un apprentissage de la médiumnité dans la temporalité kardéciste (généralement deux ans) étant donné les délais impartis par les durées de mes observations participantes. Mes informants ne m'en ont d'ailleurs pas laissé l'opportunité, en prévenant mon accès à la « table médiumnique », haut-lieu de l'interaction médiumnique dans les groupes kardécistes. La réforme intime de même est un processus de très long terme qui déborde les cadres des enseignements dispensés dans le cadre des réunions des groupes d'étude, et qui se vit dans le for intérieur des personnes, de manière difficilement quantifiable, mesurable. Pour ma part, j'ai pu vivre ces processus en temps réel, connaissant mon lot d'ajustements intérieurs dans mon interaction et absorption des enseignements spirites, sans

qu'ils ne puissent se confondre avec le cheminement au long cours de réforme intime d'un spirite poursuivi bien au-delà du temps que j'ai pu partager avec eux. Cependant, j'ai assisté durant mes deux immersions brésiliennes aux cours théoriques sur la médiumnité, au contenu très théorique des groupes d'étude de la médiumnité.

Et j'ai laissé une large place à leur parole et au récit de l'expérience de mes informants. La lecture des thèses de Diana Espirito Santo (2013) et de Viola Teisenhoffer (2015) – la seconde a été formée médium sur son terrain d'enquête – m'a permis de construire un discours scientifique rigoureux.

Enjeux de la comparaison

Je propose une démarche comparative qui n'a pas encore été menée dans la littérature existant sur le kardécisme : si Aubrée et Laplantine (1991) ont comparé des centres brésiliens et français, et Bragdon (2004 ; 2013) des centres états-uniens et brésiliens, aucun auteur n'a conduit de comparaison triangulaire sur les trois continents. Je n'en confronte pas seulement les historiographies mais ai réalisé un travail d'enquête sur les trois lieux. Certaines spécificités du terrain ont pu émerger de cette confrontation.

J'ai mené mes comparaisons dans un souci d'impartialité, indépendamment de l'ancrage local. Ma position par-rapport à l'objet a peu différé selon le lieu – nonobstant l'effet chronologique de l'expérience acquise sur les premiers terrains et qui affûte forcément le regard que l'on pose par la suite. Ayant démarré mon investigation à Salvador, j'étais par le fait moins dans la découverte à Paris puis San Francisco.

Évidemment, je me suis efforcée de renouveler ma virginité à mon arrivée en chaque lieu. Peut-être une forme de familiarité m'a-t-elle gagnée dans le centre français, y avisant une certaine posture rationnelle héritée de cette culture laïque qui est aussi la mienne. Toutefois, rapidement, cette différence de rapport s'est estompée : malgré une approche différente des mêmes concepts de la doctrine, le constat d'une identité des vues et manières de faire entre ma référence brésilienne et ce que j'observais s'est finalement imposé. Les kardécistes français ont peut-être légèrement adapté des conceptions marquées par l'acculturation brésilienne de la doctrine de Kardec, mais cette réadaptation ne suffit pas à estomper l'impression d'une unité foncière.

De même, j'ai découvert les centres californiens sans *a priori*, sans notion préconçue, quoique déjà aguerrie par mes deux premières observations – m'attendant à évoluer « en terrain connu ». Sans doute cette impression ne fut-elle pas réellement contredite sur le fond ; pourtant la forme me réserva quelques surprises. Je fus ainsi interloquée de découvrir la sociologie kardéciste locale : la population kardéciste états-unienne correspondait en grande partie à des Brésiliens émigrés et n'incluait que de très rares nord-américains ! Toutefois, là encore, en dépit de différences parfois piquantes mais *in fine* marginales dans les pratiques, une similarité évidente dans les propos et les procédures s'est largement révélée.

Ainsi, appréhender la transnationalisation du kardécisme à l'aune de mes trois terrains a prodigué son lot d'inattendu, qui n'a toutefois pas invalidé le sentiment de l'unité de la vision du monde kardéciste par delà les frontières. Malgré les transferts, détours et adaptations diverses qu'il a opérées au fil du temps et de son expansion sur d'autres territoires, il détient suffisamment de schèmes identiques d'un continent à l'autre pour qu'une identité spirite transnationale homogène ait émergé. C'est cette montée en généralité qu'a servie en premier lieu la comparaison sur trois continents. C'est sur la mise au jour d'une identité spirite supranationale, même « idéal-typée », que je puis fonder ensuite l'analogie initiatique.

La comparaison en effet se situe à un autre niveau dans cette thèse. En second lieu, elle préside également à mon ambition de rapprocher kardécisme et initiation dont procède l'hypothèse-même de cette thèse : le kardécisme est-il un avatar initiatique sécularisé ? Ce second niveau de comparaison, plus risqué, à son tour permet de jeter un autre regard sur le spiritisme, de ne plus l'appréhender seulement du point de vue endogène de son histoire (approches structurales ou fonctionnelles) et de dépasser, je l'ai dit, les lignes d'analyse traditionnelles de la pratique en fonction du pays et des différences culturelles, certes partiellement effectives mais insuffisantes et clivantes. « Comparer l'incomparable », selon la formule et la démarche iconoclaste défendue par Marcel Détiéne (2000), peut offusquer le sens commun – certaines limites voire incompatibilités de la juxtaposition de milieux et d'éléments par trop hétérogènes peuvent sembler insurmontables – ; pourtant, de ces dissonances-mêmes peut surgir une vision renouvelée, et c'est le cas de notre confrontation du kardécisme à l'initiation, dont jaillit une représentation originale de la médiumnité comme instrument initiatique au service de l'édification de soi.

Conditions de l'ethnographie

Les données présentées dans cette thèse sont issues de trois terrains : Salvador (dans l'état de Bahia au Brésil) ; Paris (en France) et *Bay Area* de San Francisco (en Californie, aux Etats-Unis). L'application de la méthode comparatiste permet d'offrir un regard multiple sur les réalités variées de ce triangle Europe – Amérique du Nord – Amérique du Sud. Ma recherche va donc travailler sur trois zones géographiques, trois espaces sociaux distincts et trois langues différentes (Bel, 2014).

En m'entretenant avec les personnes fréquentant les lieux de mes observations, j'ai tenté d'éclairer mes hypothèses d'abord à Salvador, puis à Paris, et enfin à San Francisco où j'ai transposé la démarche d'observation participante et ma grille d'entretien auprès de publics équivalents. J'ai pu retrouver un « milieu d'enquête » similaire dans ces trois villes, qui représentent ainsi des lieux pertinents pour ma démarche comparative. Ces trois pôles se sont imposés à moi pour diverses raisons. Le choix de Salvador procède d'un hasard, mon vécu personnel m'ayant porté en Bahia. C'est là que j'ai découvert l'existence du spiritisme et de manière générale une « vie spirituelle » intense. Le contraste étant fort avec ce que je connaissais en France, l'idée de comparer le milieu spirite de Salvador avec celui de Paris s'est fait jour, la France étant le siège de la codification du spiritisme tandis que le Brésil serait celui de sa divulgation – Paris par commodité, parce que j'y résidais. L'idée de prolonger la comparaison avec le pôle nord-américain a surgi parce que l'histoire du spiritisme y situe les premiers événements spirites notables – la Californie s'est plus spécifiquement dénotée parce qu'étant le siège de la mouvance *New Age*, j'ai eu à cœur de vérifier si la présence de ces conceptions prédisposait les californiens à un accueil favorable, une réception « ouverte » du spiritisme. Il m'est alors apparu pertinent que mon enquête se situe sur ces trois lieux incontournables de l'histoire du spiritisme.

Ainsi, les lieux de cette recherche n'ont pas été choisis *a priori* mais se sont imposés par l'élaboration du sujet même. La constitution d'un terrain multi-site implique une logique de « différence de qualité et d'intensité » dans la production et la réception des données de terrain, qui peuvent être « à la fois dense[s] et superficiel[les] » (Marcus, 2002). En effet, « la densité et la superficialité » (« *thickness and thinness* ») de l'ethnographie multi-site, « l'accès et les opportunités offertes sur les différents sites », l'« engagement » (« *circumstantial activism* ») peuvent différer d'un site à l'autre (Marcus, 2002). Ainsi, parce que j'y ai passé

deux fois plus de temps, Salvador représente la majeure et les deux autres pôles les mineures de mon étude comparative.

Par ailleurs, les entretiens menés à Salvador sont la première série des entretiens semi-dirigés réalisés dans le cadre de mes observations participantes, ensuite sont venues l'enquête parisienne puis californienne. Une certaine marge d'inexactitude et d'imprécision se repère donc encore dans la conduite de ces échanges et certaines questions sont demeurées lacunaires, du fait de ne pas avoir voulu insister auprès des interlocuteurs pour obtenir certaines réponses ou parce que les questions-mêmes n'existaient pas encore. La grille a donc évolué dans les premiers temps de cette première observation participante, de nouvelles questions permettant de préciser les propos sont apparues, les résultats s'en sont affinés progressivement. Autre difficulté : une impuissance à étirer les interviews au début : avec toute mon imagination, je ne parvenais à les faire durer plus de vingt minutes, alors que les personnes semblaient disposées à se confier... Cependant, les premières retranscriptions m'ont permis de percevoir là où j'avais failli à relancer le dialogue, m'ont incitée à « mieux écouter ». Rapidement j'ai laissé mes interlocuteurs délier leur langue, me contentant d'intervenir lorsque certains aspects manquaient à leur récit.

Entre 2013 et 2015, j'ai fréquenté de petits centres de quartiers et en ai interviewé les membres réguliers – soit une vingtaine pour chacun. À Salvador, durant six mois de février à août 2013, je me suis intégrée presque quotidiennement à la vie d'un centre, le *Lar João Batista*, en suivant les conférences publiques, divers groupes d'étude, les séances de *fluidothérapie*²⁰, différents séminaires et autres événements exceptionnels rythmant ses activités. Cette thèse bénéficiant d'une co-tutelle, je suis retournée à Salvador quelques mois de février à août 2015, ce qui m'a permis de conforter certaines données et d'apprécier les évolutions ayant affecté la vie du *Lar João Batista*.

À Paris, pendant une durée équivalente, de novembre 2013 à mai 2014, j'ai participé aux réunions hebdomadaires ouvertes à tous du CESAK, le *Centre d'Études Spiritistes Allan Kardec*, dirigé par une Brésilienne, Claudia Bonmartin. Enfin à San Carlos (*Bay Area* de San Francisco), j'ai suivi en juin et juillet 2014 réunions publiques et groupe d'étude hebdomadaires de la JASS, la *Joanna de Angelis Spiritist Society*, tout en rendant visite aux

²⁰ « Fluidothérapie » est le vocable spirite évoquant la séquence « passes magnétiques » + « eau magnétisée » en usage dans les centres kardécistes à des fins thérapeutiques.

autres groupes de la *Bay Area* dans la mesure où leur nombre très limité (cinq centres) favorisait une appréhension globale de la vie spirite de la région.

Il s'agira de rendre justice aux spécificités de chaque terrain et aux différences culturelles. Pourtant, je montrerai également que, malgré l'infinie richesse des variations locales, un inaliénable socle commun s'est constitué autour des enjeux de l'étude, de la réforme intime et de l'enseignement médiumnique (doctrinal plus que pratique sans doute), et cette constante m'autorisera à puiser au cours de la réflexion dans nos trois viviers de données indifféremment, afin d'analyser et d'éprouver à un niveau plus systémique le spiritisme comme forme d'initiation contemporaine. À ce titre, tous les centres visités appartenant à la même mouvance du spiritisme, ils confirment un fonctionnement et une vision du monde du kardécisme autorisant de partir d'un « idéal-type du kardécisme FEBien ».

L'interaction avec les personnes dans le cadre de la participation, enrichie des échanges informels et des entretiens formels, m'a permis de procéder à une description détaillée de la vie de ces centres. Compte-tenu du temps qui passe et de l'infléchissement possible de la mémoire lorsqu'elle est sollicitée *a posteriori*, je considère que les entretiens sont ma source principale d'information. J'ai donc travaillé davantage à partir des interviews et de souvenirs postérieurs à l'observation qu'à partir de ceux du moment, retranscrits trop peu exhaustivement dans mon Carnet de Bord – en procédant à une analyse thématique de ces entretiens. Je compte une vingtaine d'entretiens pour chaque pays : cet échantillon me semble représentatif du public spirite.

À Salvador, mes vingt informants fréquentaient le même centre, ce furent six mois d'une fréquentation quasi quotidienne du *Lar João Batista*. Une seule personne refusa l'enregistrement et je dus prendre en note ses réponses à la volée au fur-et-à-mesure qu'elle les proférait.

Pour la statistique française, je compte également une vingtaine d'entretiens (19 exactement) mais seules 14 proviennent de personnes fréquentant le même centre parisien, le CESAK. Six mois d'une fréquentation hebdomadaire ne m'ont pas permis d'entrer en relation avec plus de gens, et malgré mes tentatives, certaines sont restées fuyantes... En revanche, j'ai pu assister à la réunion annuelle des spirites français, ce qui m'a permis de rencontrer des personnes d'autres centres de province et en particulier d'interroger le président de l'Union Spirite Française - l'organe majeur du spiritisme français. Leurs interviews viennent donc compléter celles des informants du CESAK, permettant d'appréhender le spiritisme français un peu plus

amplement. J'ai obtenu 3 réponses écrites à un formulaire – la trame des questions posées en entretien semi-dirigé. Ainsi, deux administratrices du Conseil spirite français – l'une responsable d'un centre à Dunkerque et l'autre fréquentant un groupe en Lorraine - m'ont transmis leurs réponses par email, ainsi qu'une adepte brésilienne du CESAK.

À San Francisco de même, seuls 14 de mes 20 informants fréquentaient le JASS, mais j'ai pu interroger une à deux personnes de chacun des autres centres spirites actifs de la *Bay Area*, me permettant d'atteindre à une vision d'ensemble du spiritisme de la région de San Francisco. J'ai donc rencontré des adeptes de San Leandro, San Rafael et San Francisco, en plus de ceux de mon groupe de référence de San Carlos. Deux mois sont courts pour mener autant d'entretiens, aussi 5 m'ont été retournés par écrit en réponse au formulaire. Par ailleurs, j'y ai vécu une situation inédite et intéressante, du fait que mon arrivée ait été préparée en amont par des prises de contact, précisément pour me permettre d'exploiter au mieux ce court laps de temps : je n'y ai pas été complètement maîtresse de ma manière de procéder. En effet, j'étais « attendue » sur place, mon séjour était donc balisé de rendez-vous programmés. Au JASS, j'ai été accueillie et guidée par Mariza (l'une de mes informantes). Elle a facilité les entretiens avec les membres du centre, au point que parfois elle en décidait le lieu, le jour ou l'horaire. De même, elle m'a informée sur les responsables des autres centres. Enfin, un impératif géographique a aussi eu son incidence : j'ai tenté de proposer aux gens de les retrouver en dehors du centre pour réaliser les entretiens et l'on me répondit qu'ils venaient de tous les coins de la *Bay Area* et que le plus simple était sans doute de se retrouver au centre. J'ai senti que, sans se crisper sur la perspective que je voie les gens en dehors, Mariza abondait en ce sens de réaliser mes interviews dans le cadre des réunions du groupe. Ainsi, mon travail en a été à la fois favorisé et contraint, modelé par ses suggestions.

Concernant la structure des entretiens semi-dirigés, une partie des réponses se ressemble de ce que certaines questions appelant des réponses stéréotypées – corroborant celles des autres spirites interviewés (que ce soit au Brésil, aux États-Unis ou en France), et confirmant certaines occurrences. Par exemple, le fait d'interroger la personne sur son éducation religieuse appelle des réponses définies qui font saillir les différences culturelles entre les trois pays : évidemment, plus de Brésiliens que de Français ont reçu une éducation religieuse catholique... Le dispositif d'enquête entérine donc plutôt la perception des différences culturelles dans les réponses recueillies. Les questions sur le rituel, l'initiation, et leur manière de concevoir le spiritisme ont suscité une difficulté : personne ne semblait les comprendre de la même manière. Aussi ai-je décidé de l'assumer en leur conservant leur imprécision, en

faisant mon possible pour ne pas influencer la personne dans sa réponse, c'est-à-dire en la laissant comprendre ce qu'elle souhaitait, sans lui révéler mon acception de ces termes, ni céder à sa requête lorsqu'elle me demandait de les lui définir.

Présentation des chapitres

Cette thèse est composée de 11 chapitres, divisés en deux parties manifestant chacune un effort distinct. Dans une première partie, je m'attache essentiellement à dégager une identité spirite, sur la base de laquelle je peux explorer l'hypothèse principale de ce travail. Dans la seconde partie, grâce à cette base solide, j'éprouve l'hypothèse d'un kardécisme comme avatar initiatique. Et je constate en épilogue, combien cet avatar est en prise avec certaines préoccupations contemporaines et les influence en retour.

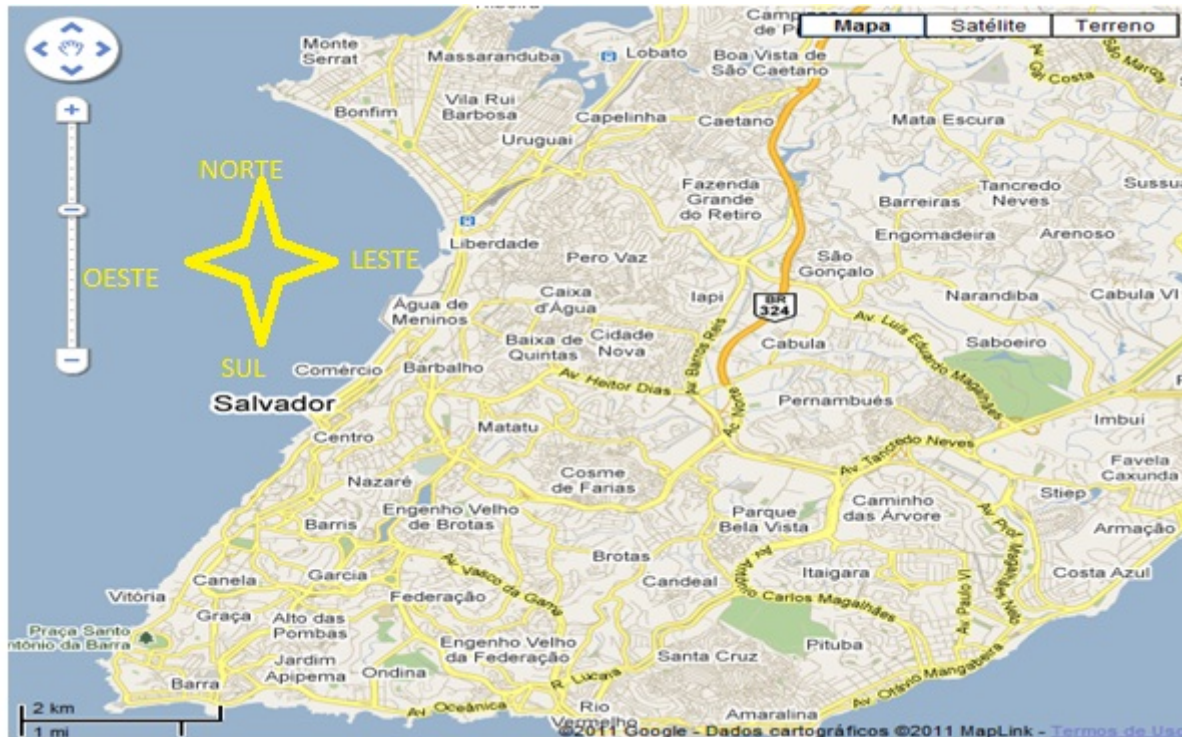
Pour commencer, dans un premier chapitre, je procède à un état des lieux du spiritisme actuel tel que vécu par ses adeptes à Salvador, Paris et San Francisco. Je restitue les méandres historiques de la formation du kardécisme et ses tribulations sur trois continents. Dans un second chapitre, je situe le contexte sociologique d'implantation du kardécisme sur chacun des pôles de mon enquête, avant, dans un troisième chapitre, de présenter et mettre en perspective les résultats de mon ethnographie sur ces trois lieux. Dans un quatrième chapitre, j'approfondis le statut et la teneur de la transmission kardéciste, les caractéristiques de son enseignement et de sa vision du monde. S'envisageant comme renouveau du christianisme, l'école kardéciste défend trois principes: étude, charité, et réforme intime, indispensables à la formation à la médiumnité, grande particularité de son instruction. Enfin dans un cinquième chapitre, je montre d'abord les dynamiques de circulations, de diffusion, de réadaptation du kardécisme sur les différents terrains qui l'ont accueilli, les influences diverses qu'il a subies. J'évoque enfin une base « spirite » consolidée par delà les pratiques culturellement différenciées, qui servira de substrat à nos analyses plus avant: réforme intime et enseignement de la médiumnité, fondé sur l'étude plus encore que sur la pratique.

Un sixième chapitre dessine un trait d'union entre les deux premières parties qui forment des unités autonomes. Il restitue une trajectoire de désaffiliation et questionne les motivations qui y ont présidé. Elles illustrent un parcours de quête, préfigurant le questionnement de ma seconde partie.

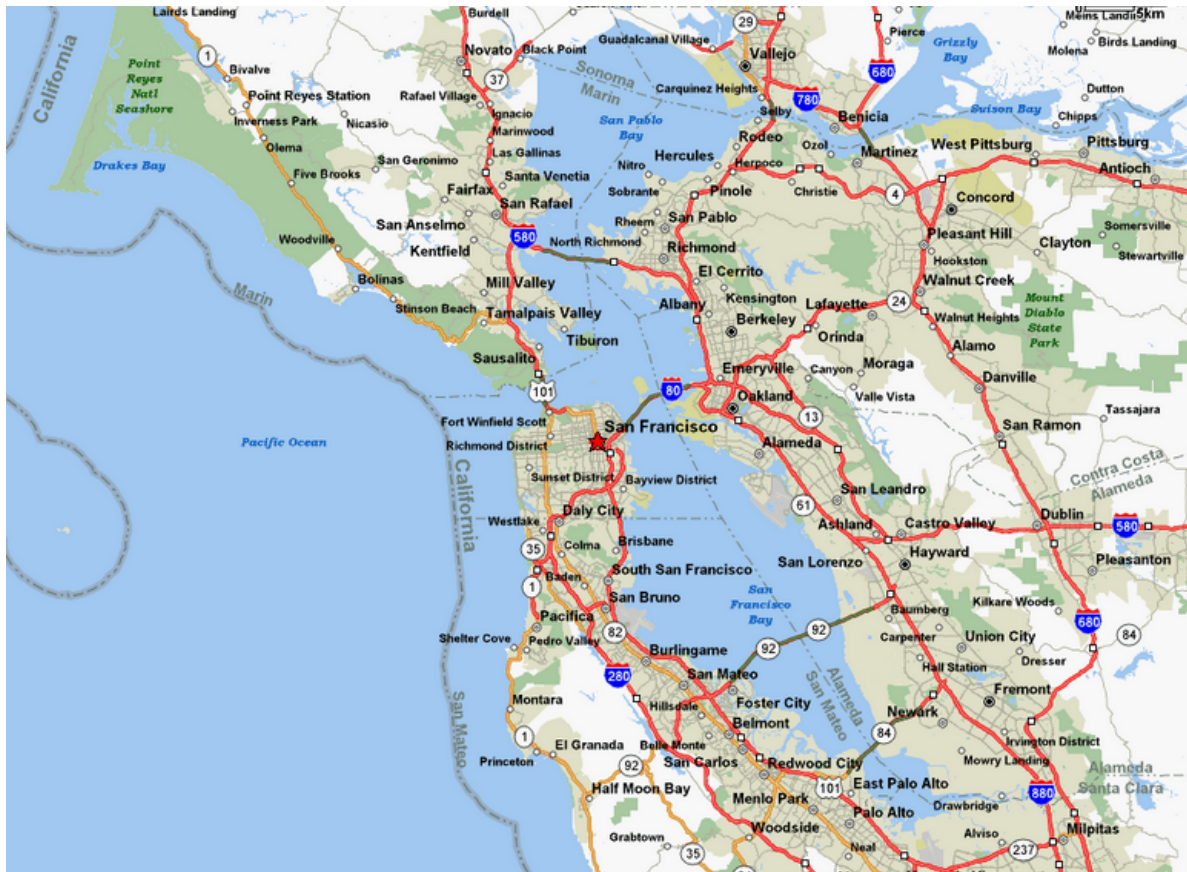
Le second mouvement, plus spéculatif, est destiné à interroger le spiritisme en tant que forme initiatique, partant d'une définition souple de l'initiation centrée sur deux aspects incontournables : le changement radical de la personne et la transmission d'un savoir ésotérique. Dans le septième chapitre, je montre qu'un certain nombre de schèmes de l'initiation sont présents dans les pratiques kardécistes. Malgré un rituel très dépouillé, je souligne le rôle central de la prière. Dans le huitième chapitre, j'invoque la première de ces deux caractéristiques de l'initiation : le changement de statut, et la discerne dans la réforme intime, pilier doctrinal incontournable des kardécistes. Ce changement de statut est également assumé par l'apprentissage de la médiumnité, que j'étudie dans le neuvième chapitre. Mais la médiumnité évoque également l'autre grande caractéristique de l'initiation : la connaissance ésotérique, qui fait l'objet du dixième chapitre. Ce chapitre est donc l'occasion d'explorer différentes approches de la médiumnité, porteuse d'une indéfinition qui la maintient dans un certain ésotérisme, d'approfondir cet indéfini que représente la médiumnité, et de le confronter à la dimension indicible de l'initiation. Le onzième chapitre se demande si les spirites doivent être considérés comme des mystiques, et si la médiumnité pourrait constituer l'une de ces « grâces mystiques » dont R. Bastide envisageait la démocratisation. Cette seconde partie met en avant la présence d'une logique initiatique et d'un caractère indécidable au sein du kardécisme notamment portés par l'enseignement médiumnique, faisant de la doctrine de Kardec un avatar initiatique. Elle se conclut finalement par l'ultime douzième chapitre qui, en guise d'épilogue, tente d'exposer en quoi cet avatar initiatique refléterait certains intérêts de nos sociétés contemporaines, de la religiosité moderne, faisant écho notamment aux préoccupations du mouvement *New Age*, et en quoi cette forme initiatique, à la fois rationalisée et réhabilitant une part de magie dans l'existence, serait révélatrice des « déplacements du sacré » (Bastide, 1978 : 65-69).



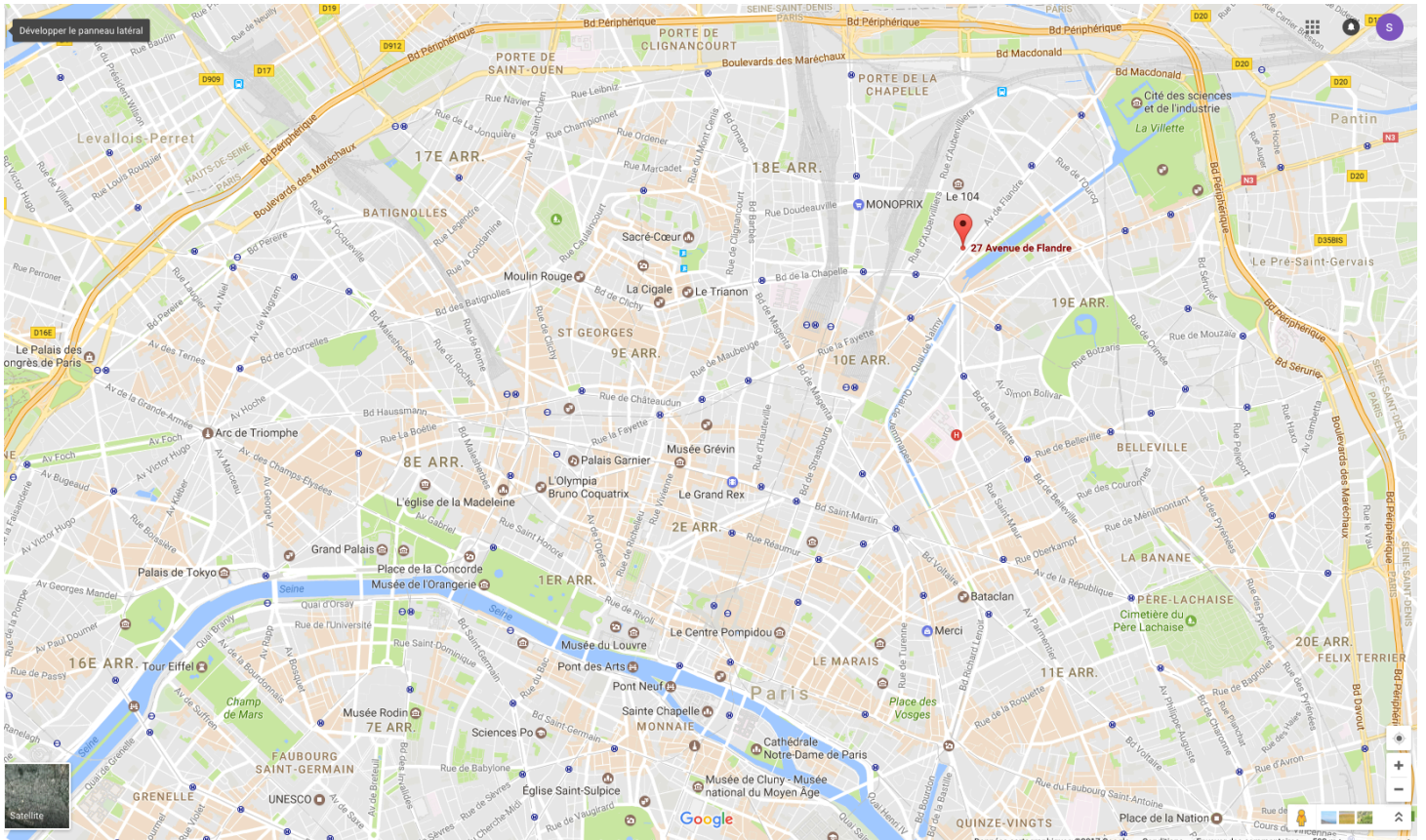
Bahia, Nordeste, Brasil.



Salvador de Bahia.



Bay Area de San Francisco, Californie, États-Unis.



Nord parisien : siège du CESAK, indiqué par le curseur, au 27 rue de Flandre, dans le 19^e arrondissement.



Depuis la rue, il passe complètement inaperçu : pas d'annonce officielle pour le non-initié, on y entre tel un habitant de la Résidence Artois-Flandre.

1^{ère} PARTIE

Histoire et état des lieux du spiritisme

« Le premier fait observé a été celui d'objets divers mis en mouvement ; on l'a désigné vulgairement sous le nom de tables tournantes ou danse des tables. Ce phénomène, qui paraît avoir été observé d'abord en Amérique, ou plutôt qui s'est renouvelé dans cette contrée, car l'histoire prouve qu'il remonte à la plus haute Antiquité, s'est produit accompagné de circonstances étranges, telles que bruits insolites, coups frappés sans cause ostensible connue. De là, il s'est rapidement propagé en Europe et dans les autres parties du monde ; il a d'abord soulevé beaucoup d'incrédulité, mais la multiplicité des expériences n'a bientôt plus permis de douter de la réalité. » (Allan Kardec, Introduction du Livre des esprits, 1998 (1860), p. 4)

L'histoire du spiritisme (chapitre 1) se situe aux confins d'une histoire du mysticisme remontant aux temps les plus reculés réunissant traditions oraculaires et divinatoires, grands inspirés chrétiens, sacerdotés animistes et chamanes de tous horizons. Le spiritisme moderne que nous nous attachons à étudier correspond au « kardécisme » ou spiritisme kardéciste – d'après le nom d'emprunt, Allan Kardec, de l'auteur de la doctrine à son origine.

La plupart des historiographes du spiritisme s'accordent à établir le « *modern spiritualism* » américain comme l'ancêtre du spiritisme kardéciste – lorsqu'une communication « médiumnique » entre une personne et l'esprit d'un mort s'est pour la première fois donnée à voir *sans l'intervention d'un tiers* en 1848. Elle a suscité l'engouement d'innombrables émules, au point que les faits et dires de ces médiums improvisés et de leurs adeptes sont devenus un débat incontournable de la société américaine du 19^è siècle, opposant néo-spiritualistes et anti-spiritualistes. Ce spiritualisme américain qui puisait dans l'inspiration charismatique des mouvements évangélistes florissant (à l'origine des églises pentecôtistes) était difficilement dissociable de ce contexte religieux – et recevait d'ailleurs les attaques virulentes des communautés chrétiennes qui y voyaient une menace « démonologique » à leur assise morale. Cependant, parallèlement à cette ascendance américaine, une tradition toute

européenne avait préparé en amont l'engouement médiumnique. Lorsque cette mode américaine accosta sur le continent européen, ce dernier n'était pas en reste, « magnétisme » et « somnambulisme » y sévissant. C'est pourquoi nous abordons l'historique des origines directes du kardécisme sur le continent européen, et non américain.

Le kardécisme lui-même est le fruit d'un métissage, au confluent de l'héritage spirite américain émigré sur le territoire européen, de sa propre tradition ancrée notamment dans le magnétisme mesmérrien – et si l'on remonte plus loin, dans le christianisme primitif voire l'héritage celte (Denis, 1927 : 2-3) –, et du contexte positiviste local de l'époque. En cela, les contextes de naissance du spiritisme moderne sur les deux continents diffèrent considérablement.

L'exil d'intellectuels français au Brésil y porte la doctrine de Kardec. À partir des deux dernières décennies du 19^e siècle, son adoption brésilienne lui donne une dominante religieuse. Pour se distinguer d'autres formes de spiritisme déjà présentes sur le sol brésilien, les centres devront se (re)définir, s'organiser, se fédérer. Le kardécisme moderne repose aujourd'hui sur un ensemble de pratiques homogène suivant ce modèle en réseau brésilien, qui s'est imposé à l'international. Je restituerai la sociologie, les activités (chapitre 2) et l'enseignement (chapitre 3) de trois centres, brésilien, français et californien, afin de montrer combien ils fonctionnent de manière similaire et partagent des valeurs et une vision du monde communes (chapitre 4). Enfin, je m'attarderai sur les cheminements d'adeptes et d'ex-adeptes de ces centres pour mieux comprendre les ressorts de l'affiliation kardéciste (chapitre 5).

Aux racines du kardécisme. Constitution d'un patrimoine (Chapitre 1)

1. Fondation du spiritisme moderne : origines du kardécisme

Swedenborg, Mesmer, Puységur

En France, swedenborgisme et mesmérisme ont fait le lit du spiritisme dès le 18^e siècle. Emanuel Swedenborg (1688-1772) était un scientifique suédois qui dédia une partie de sa vie et de ses écrits à explorer ses perceptions mystiques : sa clairvoyance est considérée par les spirites comme une manifestation de médiumnité. Il a ainsi décrit ses visions de l'au-delà et des présences angéliques – sa topographie des sphères supra-sensibles se retrouve dans la croyance spirite en la « pluralité des mondes habités » – et prônait l'avènement d'une « nouvelle église » (Swedenborg, 1758) – préoccupation à laquelle fait écho la prétention des spirites à considérer leur doctrine comme la « Troisième révélation ». De fait, Allan Kardec lui rend hommage en le citant dans l'introduction au *Livre des esprits*, parmi d'autres noms illustres sous la tutelle desquels il place son ouvrage²¹ (Ladous, 1989). Quant au médecin Franz Anton Mesmer (1734-1815), il découvrit le « magnétisme animal » (1779). Les passes mesmériennes – principe de guérison par imposition des mains - sont considérées comme les ancêtres des passes magnétiques spirites. Le spiritisme voit en ces deux figures des pionniers du mouvement spirite. Il s'agit d'une paternité posthume, bien entendu, qui trahit le penchant des spirites à s'identifier à des modèles « scientifiques ».

Dans les pas de ces deux figures, notamment le magnétisme du second, vient s'inscrire une série d'événements qui amènent la prise en compte du phénomène « médiumnique », cette capacité à entrer en contact avec les esprits désincarnés au coeur du spiritisme. Nous approfondissons ici le legs du second.

²¹ Les noms figurant à ce frontispice sont : « Saint-Jean L'évangéliste, Saint-Augustin, Saint-Vincent De Paul, Saint-Louis, L'esprit De Vérité, Socrate, Platon, Fénelon, Franklin, Swedenborg, etc., etc. »

En 1766, Franz Anton Mesmer soutient une thèse – *Dissertation physico-médicale sur l'influence des planètes* –, dans laquelle il présentait l'idée d'une influence mutuelle entre corps astraux, terrestres et humains reposant sur l'existence d'un fluide « universel » les traversant, à l'origine de sa théorie du « magnétisme animal » ou « mesmérisme ». Selon lui, comme toute chose, les êtres humains sont parcourus par ce fluide et détiennent donc un magnétisme naturel dont les déséquilibres causent les troubles physiques. Un médecin magnétiseur peut rétablir l'harmonie dans la circulation de ce fluide en « magnétisant » la personne souffrante.

Dès 1784, le marquis de Puységur (1751-1825), élève de Mesmer, applique cette technique et magnétise ses employés pour les soulager de leurs maux, et, suite à la réaction inattendue de l'un d'entre eux, se lance dans l'étude de l'état de « somnambulisme artificiel », c'est-à-dire induit. Dans ses expériences, le magnétisme est proche d'une forme d'hypnose dont l'objectif est d'induire un état de « transe », de réceptivité au cours duquel les personnes semblent accéder à un savoir sur elles-mêmes, une connaissance de leurs maux et des remèdes qu'ils appellent. La même année, une certaine dame Jeanne Rochette communiquait avec les morts cette fois grâce à Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824), collègue de Mesmer et Puységur, qui la magnétisait.

À l'époque, les uns comme les autres se heurtèrent à l'incompréhension de leurs confrères. Le magnétisme fut condamné à deux reprises par les instances scientifiques en France, en 1784 – une commission présidée par Lavoisier la réprova en tant que pratique médicale, pour cause d'impudeur et d'excitation hors-nature et potentiellement néfaste de l'imagination – puis en 1837 – la nouvelle commission nia son existence-même. De même, Puységur déplorera l'indifférence des scientifiques à l'égard de ses découvertes sur le « somnambulisme magnétique »²². Ces dernières dérangent la médecine et l'ordre catholique, à cause des vocations de « guérisseurs » et de « visionnaires » que leur pratique draine dans son sillage²³ (Edelman, 2009). En revanche, elles font florès dans le milieu franc-maçon auquel appartiennent toutes ces personnalités, où elles trouvent un terrain d'expérimentation

²² Déjà le Marquis de Puységur se heurtait à la difficulté de pouvoir prouver ce qu'il avançait : « C'étaient eux (les corps savants) que j'aurais désiré pouvoir convaincre, en même temps que j'en sentais toute la difficulté : ils auraient voulu qu'avant de consentir à venir voir les effets du magnétisme animal, je leur eusse prouvé que l'agent qui les produisait devait nécessairement exister, cela m'était impossible », Le marquis de Puységur, *Du magnétisme animal considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique générale*, 2^e édition de 1809 (1807), Cellot, Paris, pp. 6-7. La même faiblesse sera sans cesse reprochée au kardécisme.

²³ Edelman Nicole, « Un savoir occulté ou pourquoi le magnétisme animal ne fut-il pas pensé "comme une branche très curieuse de psychologie et d'histoire naturelle" ? », *Revue d'histoire du XIX^e siècle* [En ligne], 38 | 2009, mis en ligne le 05 juillet 2009, consulté le 17 novembre 2015. URL : <http://rh19.revues.org/3877> ; DOI : 10.4000/rh19.3877

privilegié. Swedenborg également souffrit davantage d'une réputation d'excentrique illuminé que ses idées recueillirent les suffrages de ses pairs. Cependant elles nourriraient la sensibilité romantique un siècle plus tard. Le même scepticisme voire une franche hostilité sera également le sort réservé au kardécisme naissant et aux phénomènes qu'il entend étudier et éclairer.

La pratique du magnétisme animal comme les critiques qu'il a suscitées divisèrent ainsi les opinions en deux camps que l'on retrouvera peu après dans les réactions contraires opposées au spiritisme. Ainsi, côté praticiens, Mesmer fut un « fluidiste », tandis que d'autres médecins accréditèrent une version « imaginationniste » du magnétisme mettant l'accent sur la suggestibilité des patients ou la force de persuasion du magnétiseur ; de même, du côté des commissaires d'enquête, si les uns reconnurent l'existence d'un fluide (les fluidistes), les autres estimèrent que tout se passait dans l'imagination de la personne (les animistes) - en particulier chez les cerveaux irrités et affaiblis, découvrait-on au fur et à mesure des expérimentations menées par différents médecins en milieu hospitalier au 19^e siècle (Edelman, 2009). Ces lignes de partage laissaient déjà entrevoir les interprétations développées par la psychologie et la psychanalyse naissantes, souvent reprises à leur compte par les détracteurs du spiritisme – les esprits seraient une projection d'une personnalité schizoïde, dissociée etc.

Cependant, s'éloignant de la démarche proprement thérapeutique de Mesmer qui « considère comme aliénation de l'esprit tout ce qui – apparitions, extases et visions – se produit dans le sillage des pratiques magnétiques » (Bergé, 2009), les « francs-maçons mystiques », tels Willermoz ou Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803) « pensent que le magnétisme et le somnambulisme magnétique sont une voie d'accès privilégiée aux mondes spirituels » (Edelman, 2009), amorçant ainsi le virage vers la croyance proprement spirite d'un au-delà peuplé d'esprits. À travers les expériences de « somnambulisme magnétique » fondées par le marquis de Puységur, on se met déjà en quête de l'au-delà, mais pour l'heure les facultés étranges de ces somnambules magnétiques restent tributaires de l'action d'une tierce personne. Ladous situe aux alentours de 1830 « la transition entre l'époque des cercles magnétiques et celle des cercles spirites » (Ladous, 1989 : 23) - les somnambules et magnétisés devenant les médiums du spiritisme. Ce qui semble réaliser le passage des uns aux autres, c'est l'autonomie de la médiumnité des spirites –c'est pourquoi l'on attribue la paternité des phénomènes spirites à l'épisode américain des sœurs Fox à Hydesville en 1847-48, dont la communication établie avec un « esprit » présent dans leur demeure s'est passée

de la médiation d'une tierce personne induisant un état altéré de conscience. En revanche, elles utilisèrent le truchement du « télégraphe spirituel », ou « alphabet spirite », cette équivalence élémentaire entre lettre et nombre de coup facilitant l'échange...

Modern spiritualism

L'aventure des sœurs Fox initie le « *modern spiritualism* ». Outre-Atlantique, la percée de ces événements spirites emprunte une sente nettement religieuse. Ils s'inscrivent dans le contexte de l'apparition des églises évangélistes aux États-Unis fin 18^e, jusqu'à celle du pentecôtisme, début 20^e. Il y a à la fois une effervescence, une ouverture et une pluralité religieuses, et une crispation des communautés chrétiennes contre ces manifestations. Tout au long du 19^e siècle, ce renouveau religieux s'accompagne d'espérances millénaristes ; les « charismes » reviennent sur le devant de la scène dès avant le pentecôtisme. L'Amérique voit l'apparition du « *camp-meeting* », « une forme de culte en plein air, en marge de toute église » : « loin de tout contrôle dogmatique, centré sur l'attente de l'au-delà et de l'assurance sensible qu'on pourra y entrer, le *camp-meeting* constitua (...) le lien essentiel entre les groupes informels du spiritisme populaire » (Ladous, 1989 : 31). Les spirites trouvent à s'y exprimer, sans avoir à s'organiser en culte officiel ou en secte, et tout en continuant à manifester leur foi dans le cadre de leur *congregation* d'origine. Ainsi, les sœurs Fox, chassées de leur *congregation*, seront accueillies par une autre. À leur suite, des milliers de personnes s'apercevront être capables de telles communications et s'improviseront médiums : aux alentours de 1854, ils seront plus de 10000 et le *modern spiritualism* comptera 3 millions d'adeptes (Aubrée et Laplantine, 1990 : 53).

En 1848 à Rochester, ouvre le premier « *Bureau de consultations des esprits* » qui propose d'entrer en communication avec des parents décédés. « En 1852 se tient à Cleveland la première convention spiritualiste au cours de laquelle il est décidé d'envoyer des missions de propagande en Europe » (Aubrée et Laplantine, id.). C'est ainsi que débarquent d'abord en Angleterre, puis en Allemagne et bien vite en France ces missionnaires américains accompagnés de leur médiums. L'engouement pour ces médiateurs de l'au-delà officiant dans les salons est sans précédent. De son travail de dépouillement systématique et de synthèse des matériaux recueillis par des amis moins sceptiques que lui lors de séances de tables

tournantes, Allan Kardec (Lyon, 1804 - Paris, 1869), le « codificateur » (et non l'auteur)²⁴ de la doctrine spirite, de prime abord circonspect face aux faits, rédige finalement *Le Livre des Esprits* – au sous-titre explicite : « contenant les principes de la doctrine spirite sur l'immortalité de l'âme, la nature des esprits et leurs rapports avec les hommes; les lois morales, la vie présente, la vie future et l'avenir de l'humanité. Selon l'enseignement donné par les Esprits supérieurs à l'aide de divers médiums ». L'ouvrage paraît en 1857 ; Kardec y inaugure le vocable « spirite » – mais la réalité qu'il recouvre est déjà bien entérinée. Sa parution signe la fondation officielle du kardécisme en France. Très vite, elle sera suivie par la publication, début 1858, de la *Revue spirite*, conçue comme organe de liaison avec la multitude de disciples qui se reconnaissent alors dans la fraîche doctrine, puis par la création de la *Société Parisienne d'Études Spirite*, qui tient séance hebdomadairement. Si le premier livre dessine les contours théoriques du spiritisme, trois ans plus tard *Le Livre des Médioms* (1861) dévoilera son aspect expérimental.

Du versant américain, le kardécisme gardera le fait de communiquer avec les morts, ainsi que certaines techniques – le fameux « télégraphe spirite » – et le rituel de la table tournante. Du versant français, il tient le goût pour une approche expérimentale des phénomènes inexplicés, une épuration du protocole des tables qui se transforment en guéridon et autres ustensiles de moins en moins encombrants, une forme de militantisme de l'émancipation, et la notion de réincarnation, absente du *modern spiritualism* et pierre angulaire de la doctrine de Kardec, nous allons le vérifier à présent.

2. Le kardécisme des origines

La doctrine kardéciste : caractéristiques du système de croyance. Karma, réincarnation, loi du progrès

La doctrine spirite postule l'immortalité des âmes engagées dans un processus réincarnatoire en progression constante et la possibilité pour les unes, incarnées, et les autres, désincarnées – les « esprits » –, de communiquer entre elles en vue de leur évolution respective. Dans *Le Livre des esprits*, Allan Kardec prend soin de fonder le terme « spirite ». « La doctrine spirite se rattache à la doctrine spiritualiste », mais s'en distingue, explique-t-il en exergue :

²⁴ Allan Kardec a refusé le titre d'auteur du « Pentateuque Spirite », estimant qu'il était l'oeuvre des esprits qui le dictèrent, bien qu'il en fût incontestablement l'organisateur méticuleux.

« Les mots *spirituel, spiritualiste, spiritualisme* ont une acception bien définie ; leur en donner une nouvelle pour les appliquer à la doctrine des Esprits serait multiplier les causes déjà si nombreuses d'amphibologie. En effet, le spiritualisme est l'opposé du matérialisme ; quiconque croit avoir en soi autre chose que la matière est spiritualiste ; mais il ne s'ensuit pas qu'il croie à l'existence des Esprits ou à leurs communications avec le monde visible. Au lieu des mots *spirituel, spiritualisme*, nous employons pour désigner cette dernière croyance ceux de *spirite* et de *spiritisme*, dont la forme rappelle l'origine et le sens radical, et qui par cela même ont l'avantage d'être parfaitement intelligibles, réservant au mot *spiritualisme* son acception propre. Nous dirons donc que la doctrine *spirite* ou le *spiritisme* a pour principes les relations du monde matériel avec les Esprits ou êtres du monde invisible. Les adeptes du spiritisme seront les *spirites* ou, si l'on veut, les *spiritistes*. » (Kardec, 1998 (1860) : 1)

Dans ce contexte, le rapport entre incarnés et désincarnés représente un moment édifiant : l'on peut en effet, grâce au commerce avec les esprits, prendre conscience de l'existence de l'âme après la mort, comprendre dans quelle dynamique générale l'incarnation humaine s'insère, et de manière particulière percevoir certains enjeux de l'incarnation présente, afin de la vivre mieux. Inversement, l'échange peut aussi bénéficier à certains esprits « souffrants », qui n'ont pas pris conscience ou accepté leur condition désincarnée et qui peuvent ainsi remettre en perspective leur état.

Le concept de *karma* contribue à éclairer nombre de relations problématiques ou difficiles, qu'il aide à appréhender de manière plus légère, voire à améliorer : la personne admettant qu'elle a peut-être « erré » dans une incarnation antérieure, conçoit l'obstacle comme un « juste retour des choses ». En vertu d'une « loi de cause à effet » – « d'action et réaction » en langage spirite –, si une vie agréable est conçue comme la cueillette fructueuse d'actions bien menées antérieurement, l'erreur, l'épreuve, elles, le sont comme source de progrès. La réincarnation est donc une opportunité de corriger des actions erronées du passé, refaire mieux ce qu'on a mal fait, éventuellement réaliser ce qu'on n'a pas pu dans les incarnations antérieures – voire « semer » de bonnes actions afin de se garantir une vie future sereine. Il s'agit d'une morale qui relie passé, présent et avenir – toujours dans le sens de l'amélioration : une âme ne « rétrograde » jamais. Le centre spirite lui-même est un endroit où s'exercer à pratiquer notamment la charité et la « réforme intime » – préceptes clés du kardécisme, sur lesquels je reviendrai.

La doctrine spirite, un reflet de son temps

Le kardécisme naissant avait une aura très positiviste, s'ancrant dans la démarche expérimentale, mais aussi alternative, progressiste, laïque, « anti-cléricale », fortement

« sociale », voire « féministe »²⁵ (Ladous, 1989 ; Bergé, 1990 ; D'Andrea, 2006 ; Graça Arribas, 2008).

En ce sens, l'influence du contexte historique y est perceptible : se concevant comme « science pratique des esprits » (Bergé, 1990), il cherche à reproduire les protocoles d'expérimentation scientifiques de son temps. En somme, il cherche à réconcilier science et religion. Phénomène social principalement urbain, nourri par toutes les expériences sur le magnétisme et le somnambulisme qui permettent aux médecins d'explorer l'« anormal », la folie, certains comportements pathologiques comme l'hystérie, les dédoublements de personnalité, etc., le spiritisme kardéciste est aussi une tentative intellectuelle d'appivoiser, de comprendre ces écarts et de leur assigner un sens (Bergé, id.).

En outre, il s'inscrivait dans la lignée des « socialismes utopiques » (Aubrée et Laplantine, 1990). Déjà Charles Fourier plus tôt dans le siècle faisait-il écho au spiritisme embryonnaire de son temps lorsqu'il décrit son idéal phalanstérien, dont l'édification intellectuelle incluait la croyance réincarnationniste (Edelman, 2009). Héritier direct du fouriérisme et rare tentative à avoir survécu près d'un siècle, le « familistère » du spirite Godin, édifié en 1880, inspira les kardécistes qui vantèrent ces options « solidaristes » dans leur *Revue spirite* (Ladous, 1989 : 53). Morale ancrée dans le message chrétien, considérant la vie terrestre comme une occasion d'apprentissage et de perfectionnement, le kardécisme véhicule aussi le mythe du progrès et participe à la « régénération des classes ouvrières » – notamment minières et métallurgistes (Ladous, 1989 : 57-59). Ainsi détient-il des visées réformatrices (Bergé, 1990). Parce que la personne va devenir maîtresse de son destin grâce à sa connaissance de la théorie de la réincarnation, elle pourra ainsi agir mieux autour d'elle-même, se transformer en pivot du progrès social. Aubrée et Laplantine soulignent que « l'idée d'une révélation enfin totale, d'une connaissance absolue (est) celle de toutes les utopies de l'époque » (Aubrée et Laplantine, 1990 : 51). Cet héritage ouvrier est encore prégnant chez les spirites actuels du nord de la France – lors du « Symposium spirite » de 2015, le rassemblement annuel de nombreux groupes spirites français, une présentation a été donnée du peintre mineur Augustin Lesage (1876-1954), qui, dans la mythologie spirite française, représente, sans les renier, une forme d'émancipation des difficultés ouvrières par l'art médiumnique. Pourtant, à

²⁵ « Kardec déclarait que l'égalité des droits entre hommes et femmes devrait être reconnue partout et qu'en ce sens le spiritisme avec un rôle important à jouer dans la propagation de cet idéal. C'est pourquoi en 1896, dans la *Revue Spirite*, apparaît la proposition d'étendre le droit de vote aux femmes. (...) Fauvety, dans la *Revue spirite* de mai 1882, affirmait que l'égalité des droits est « une conquête à faire, initiée par le mouvement Saint-Simonien. » (Kardec, 1862 cité dans Arribas Célia (da Graça), « *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira* », Mémoire de pos-graduação défendu à São Paulo en 2008, p. 41). Ma traduction.

l'encontre de cette lecture idéalisée, Célia da Graça Arribas souligne pour sa part que « le dogme réincarnationniste, justifie d'une certaine manière l'ordre social puisqu'il explique l'appartenance à une classe sociale déterminée comme le résultat d'une action antérieure ; il s'agit dans les termes de Pierre Bourdieu d'une "sociodicée"²⁶ plus rationnelle" » (Graça Arribas, 2008 : 66).

Autre influence de l'époque : l'intérêt pour l'Orient, dans l'air du temps au 19^e siècle. Perceptible dès le 17^e siècle, confirmé au 18^e, il a fait florès au 19^e siècle alors que les visées colonialistes de Napoléon notamment portaient les regards vers ces terres exotiques et que l'expansion de nouvelles voies de communication en favorisait l'exploration. L'art et la littérature orientalisant de ce siècle en témoignent, de nombreux auteurs et artistes s'emparent de ce thème. Nombre de récits de voyage sont publiés, ainsi que des textes incontournables comme la *Bhagavad-Gîta* qui connaît deux traductions, en 1832 puis en 1861, ou des ouvrages sur les *Vedas* ou le bouddhisme. Le grand public se familiarise ainsi avec certains aspects des philosophies orientales. Cet engouement était contemporain de l'apparition du phénomène spirite et les éléments réincarnationnistes ou le karma peuvent avoir influencé la doctrine kardéciste (Castellan, 1964 : 66).

Par ailleurs, marquée par la figure de son auteur pédagogue²⁷ - le *Livre des esprits* prend le ton docte, un peu scolaire, un peu sentencieux, d'un instituteur envers ses élèves : « Si vous voulez des réponses sérieuses, soyez sérieux vous-mêmes (...) ; soyez de plus laborieux et persévérants dans vos études, sans cela les Esprits supérieurs vous délaissent, comme le fait un professeur pour ses écoliers négligents », écrit Kardec dans *Le Livre des esprits* (1998 (1860) : 15-16) –, la doctrine kardéciste promeut un laïcisme éclairé. Le spirite Pierre-Gaëtan Leymarie, qui, exilé au Brésil, y introduisit le kardécisme, fonda à son retour en France la *Ligue de l'enseignement* avec Jean Macé (Ladous, 1989 : 52). Ainsi, les deux mouvements se côtoient : le spiritisme aussi se veut vecteur d'éducation populaire – mieux : de libération par l'éducation.

C'est ce kardécisme qui sera divulgué au Brésil à la faveur de l'intérêt précoce que lui portent les milieux intellectuels carioca dès la fin du 19^e siècle, certaines personnalités entretenant un

²⁶ « La sociodicée est la justification de la société. Cette notion désigne des stratégies qui ont pour fonction de justifier les choses d'être ce qu'elles sont. Ce qu'on met vaguement sous la notion d'idéologie, qui est tellement vague et vaseuse que je préfère la supprimer et la remplacer par sociodicée - c'est plus barbare, mais c'est plus précis. » (Bourdieu, *Sur l'État*. Cours au Collège de France, 1989 – 1992, p. 379)

²⁷ Pour un portrait plus complet de la personnalité du « Père » du kardécisme, voir les chapitres III et IV in Aubrée et Laplantine, 1990.

échange avec les auteurs français de la *Revue spirite* – y collaborant même, avant de lancer leurs propres revues brésiliennes. C’est notamment à la faveur de l’essor du journalisme qu’il s’y répandra (Camurça, 2010 : 166), puis grâce à d’autres vecteurs comme son offre thérapeutique gratuite, sa littérature romancée vulgarisant les concepts de la doctrine, qui arborera bientôt un tout autre visage, brésilianisé, « religiosifié » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 5).

Dialogue avec le catholicisme : rupture et continuité

En France, le spiritisme ne semble en principe pas se constituer contre le catholicisme – il prétend tolérer toutes les religions. L’un des ouvrages de Kardec a d’ailleurs pour titre « L’évangile selon le spiritisme », l’ancrant clairement sur le terreau chrétien. Il s’agit d’une réinterprétation de la Bible à l’aune de l’existence des esprits. Cette exégèse introduit pourtant une série d’« hétérodoxies » au Canon (Aubrée et Laplantine, 1990 : 51). Ainsi, certains dogmes sont rejetés : celui du péché originel en faveur d’une conception en termes d’erreur et de responsabilité sur le chemin de l’amélioration – ou de libre arbitre et de progrès continu – ; celui de la résurrection au profit du concept de réincarnation ; ceux de la Trinité et de la divinité du Christ qui n’est plus « Fils de Dieu » mais esprit supérieurement élevé incarné pour guider ses frères ; l’ajout du « périsprit », substance intermédiaire entre l’âme et le corps supposée favoriser la communication avec les esprits (Aubrée et Laplantine, 1990 : 52). Ce concept abscons m’a semblé poser des difficultés d’exégèse à de nombreuses personnes lors des groupes d’étude. Il peut être approché plus simplement par l’idée ésotérique de « corps astral » ou d’« aura » - encore que les kardécistes en général récusent ces termes, se refusant à accepter une équivalence avec un synonyme existant.

Le kardécisme, sans prêtrise, rite, ou sacrement, se positionne bientôt contre la religion institutionnalisée (donc par le fait, contre le catholicisme), et affiche un certain anticléricalisme – de plus en plus militant au fil du temps - prônant que, « si sacerdoce il y a, il est désormais l’affaire de tout le monde » ; en effet, « désormais par delà les sacrements, il est possible de communiquer avec un sacré parfaitement compatible avec les données de la science » (Aubrée et Laplantine, 1990 : 54, 56). Le ministère clérical semble dès lors menacé. « Après la parution du *Livre des esprits*, nombre d’évêques (s’élèvent contre) toute proposition et pratique spirite » (Bergé, 1990 : 52 ; Edelman, 2009). Les autorités ecclésiastiques ne s’y sont pas trompées : dès 1864, les publications spirites sont mises à

l'index ; en 1898, la doctrine est condamnée par le Vatican. Enfin, elle est répudiée au milieu d'autres mouvements incarnant la science et le modernisme, susceptibles de menacer la suprématie de l'exégèse catholique : c'est le *Lamentabili Sane Exitu* (1907) de Pie X (Aubrée et Laplantine, 1990 : 53, 87-88). Plus tard, à partir de 1917, le Vatican interdira aux catholiques de participer à des séances spirites, bannissant une philosophie qui s'auto-proclame « troisième révélation » (Edelman, 2001 : 206-207).

S'il s'écarte du catholicisme moderne, le kardécisme prétend puiser aux sources du christianisme primitif. Christine Bergé le compare d'ailleurs à « *un mouvement chrétien schismatique* » (Bergé, 1990 : 52). Richard Buono, le président actuel du Conseil Spirite Français, l'une des instances fédératrices du mouvement français, cherche à revivifier cette inspiration dans le kardécisme français moderne :

« Je tiens à garder le spiritisme en France proche du christianisme primitif, tel que Jésus l'a enseigné, à la maison autour d'une table, sans rite, protocole absurde, institution pesante qui dise comment on doit manger. (...) C'est le christianisme primitif : Jésus n'a jamais dit qu'il fallait une messe ou une communion ou aucun acte de ce type-là. (...) Il faut extraire la substantifique moelle de ce que l'enseignement de Jésus constitue – (...) ce qui est le plus universel et ne prête à aucune polémique d'interprétation. (...) Le spiritisme ne se base que là-dessus ; (...) on est dans la plus extrême simplicité de la morale du Christ. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Du côté des États-Unis, le *modern spiritualism* s'est inscrit dans le contexte des évangélismes relativement ouverts aux charismes, on l'a vu. Certaines congrégations étaient certes plus tolérantes que d'autres, mais la vague médiumnique emporte le pays tout entier. Parallèlement à ce spiritisme populaire, il s'est développé d'autres formes de cultes néo-chrétiens, comme celui de Mary Baker-Eddy, reposant sur la croyance dans les vertus de guérison de l'esprit (Zweig, 1982 (1931)). Tous ces avatars spirites et médiumniques, dialoguant plus avec le protestantisme que le catholicisme, représentent les ancêtres anglo-saxons du kardécisme. Il retournera sur le territoire nord-américain plus tard, sous la bannière brésilienne, par le fait d'expatriés (Lewgoy, 2008).

Inscrit à ses débuts sur le sol brésilien dans un contexte d'hégémonie catholique, le kardécisme n'avait pas prétention à mettre en péril l'autorité catholique : il venait, aux dires de ses premiers porte-paroles tel Telles de Menezes « réactualiser, combler les lacunes de l'Église catholique, (réarranger le système de croyance catholique) en proposant le dogme de la réincarnation » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 56). Les relations avec l'Église catholique

ont été amplement documentées par cette auteur dans son mémoire universitaire. Elle y décrit la bataille symbolique entre les deux institutions, et souligne que, sans s'envisager comme religion, le kardécisme tendait cependant à se comporter comme détenteur d'une autorité symbolique. Que le spiritisme se conçût comme « réforme nécessaire du catholicisme », c'est cela justement qui lui coûta les foudres et attaques constantes des autorités catholiques. L'Église catholique se sentit menacée dans son monopole de la production symbolique des biens de salvation. Dès lors, le conflit qui les opposa concernait « trois points principaux de divergences : la préexistence des âmes, leur transmigration (réincarnation) et l'évocation des morts. » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 56). Ce dernier point notamment était crucial et risquait de déboulonner l'infaillibilité de la position canonique, puisqu'interroger les morts faisait courir le risque que les vérités du dogme fussent questionnées. Ceci dit, le débat entre l'église catholique et le spiritisme n'attaquait pas les bases d'une « *doxa* » commune : la foi, l'existence-même de Dieu et de l'au-delà. En outre, la joute qui la dressait contre le spiritisme était aussi une occasion pour l'église catholique de réasseoir ses propres dogmes. Reste que certains clercs de l'Église catholique étaient ouverts au spiritisme (Ladous, 1989 ; Célia da Graça Arribas, 2008).

Cependant, Célia da Graça Arribas souligne que la version proprement brésilienne de la doctrine kardéciste s'est constituée sur le terrain religieux non tant seulement en réaction au catholicisme²⁸, que par souci pour les leaders de modeler un spiritisme à leur convenance :

« Loin d'être une stratégie de défense contre les pressions externes, la création d'un spiritisme religieux fut le résultat d'investissements conséquents. (...) C'est pourquoi on ne peut comprendre (...) son identité (en pensant que) la décision de devenir une religion, et une religion chrétienne (...), a été prise uniquement pour échapper au Code Pénal ou pouvoir agir sans subir trop de pressions. (...) Le considérer dans sa formation comme étant seulement le résultat de pressions externes – médicales, juridiques, scientifiques -, c'est minorer une analyse interne des mobiles d'actions qui ont impulsé (et continuent d'impulser) les agents impliqués.²⁹ » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 196)

Pour pouvoir exister, le spiritisme se fonda en *Associação Espirita Brasileira* et se soumit à l'approbation de l'État, le seul à même de garantir son existence officielle. L'association, déclarée scientifique, visait au « développement moral et intellectuel de l'homme à partir des

²⁸ Le spiritisme dut défendre sa position face au catholicisme, que ce fût pour souligner ce qu'ils avaient en commun avec Telles de Menezes (1828-1893) ou au contraire ce qui les séparait avec Bezerra de Menezes (1831-1900).

²⁹ Ma traduction. Selon Célia de Graça Arribas, il y aurait deux grands groupes d'analyses académiques de l'implantation du kardécisme au Brésil et de son évolution vers un tour plus religieux : d'un côté, ceux qui le voient comme détournement des principes originels du kardécisme français parmi lesquels Machado (1983), Aubrée et Laplantine (1990) et considèrent que cela tient au fait que le Brésil est « plus mystique » ; de l'autre, ceux qui le voient comme une construction complètement nouvelle née de la nécessaire adaptation au terreau brésilien, comme Stoll (1999), Giumbelli (1997), Damazio (1994). Gardant en tête ce cadre d'analyse, Célia de Graça Arribas questionne le virage religieux du kardécisme brésilien qu'elle explique par des motifs internes *et* externes (Arribas, 2011 : 320).

bases offertes par le spiritisme » et fut approuvée par le gouvernement en 1873 (Célia da Graça Arribas, 2008 : 70).

En 1889, le pays devint République laïque. À partir de 1891, dans sa nouvelle Constitution, l'État garantit la liberté de culte. Juridiquement, l'État a été d'un côté le garant de l'existence d'un spiritisme érigé en religion, mais paradoxalement, de l'autre, en a interdit la pratique, par le Code Pénal de 1890 (et jusqu'en 1945).

Ainsi, il faut compter au tournant religieux du kardécisme brésilien des motifs aussi bien internes qu'externes au mouvement : la décision de se constituer en tant que religion chrétienne a été prise 1) pour légitimer le kardécisme dans le nouveau contexte de liberté de culte; 2) pour contourner le Code Pénal qui l'interdisait (en tant qu'exercice illégal de la médecine, charlatanisme, pratique magique, danger d'exploitation de la crédulité publique) ; 3) par la frange plus religieuse des intellectuels du mouvement qui ont modelé le spiritisme dans un moule « plus moral » – la *Federação Espirita Brasileira* (FEB), fondée dès 1883, fut leur véhicule. Organe d'unification, tentative de rationalisation et formalisation du kardécisme aux niveaux théorique et institutionnel, elle a contribué à accentuer le virage religieux du kardécisme brésilien.

L'un de ces intellectuels, le médecin Bezerra de Menezes, exaltait le principe de charité et le lien entre spiritisme et guérison – allant de pair avec l'essor de l'homéopathie envisagée comme méthode thérapeutique la plus adaptée au spiritisme (les maladies du corps y étant liées à des maladies de l'esprit) (Arribas, 2011 : 331). Paradoxalement, les « *servicios de cura* », qui ont valu au spiritisme bien des déboires (pour exercice illégal de la médecine), ont promu dans le même temps sa diffusion, d'autant que c'est le petit peuple qui bénéficiait de ces actes de charité – ce qui permit de prouver la bonne foi de la cause kardéciste (tout étant gratuit, les accusations de charlatanisme, d'extorsion de fond ou d'abus de la crédulité publique ne tenaient pas). C'est cette orientation religieuse et caritative qui a permis au spiritisme d'échapper au Code Pénal qui exonérait de poursuites judiciaires lorsque la pratique magico-religieuse était exercée gratuitement (Arribas, 2011 : 334).

Par ailleurs, suite à la consitution de la FEB, et sous l'égide de leaders charismatiques dans les principaux états du Brésil, le mouvement s'est massifié et diversifié. Il a dû également s'affirmer face au culte umbandiste naissant³⁰. En 1949, afin de marquer leur identité et s'en démarquer, toutes les instances spirites se réclamant de la doctrine kardéciste se réunirent à

³⁰ L'umbanda est un autre culte spirite, afro-descendant syncrétique, proche du candomblé.

Rio pour signer le *Pacto Áureo* (Pacte Noble) : il engageait les signataires à suivre le modèle défini par Kardec. Dans l'idéologie umbandiste d'ailleurs, la « mobilité verticale » traduisant notamment l'« aspiration à sortir de sa classe » a fait du kardécisme l'avenir de l'umbanda, à travers une certaine « dogmatique évolutionniste, qui considère umbanda comme un moment obligatoire de l'évolution de l'humanité, mais un moment provisoire – un jour viendra où il n'y aura plus que le Kardécisme et c'est le rejet de la société multiraciale des classes stratifiées, le rêve messianique d'une société unifiée » (Bastide, 1967 : 12).

Au cours du 20^e siècle, le kardécisme brésilien se pare d'accents catholiques plus assumés, sous l'inspiration de Chico Xavier³¹ et à travers la FEB. Ce spiritisme réactualisé traversera les frontières au point de devenir la coloration majoritaire d'un kardécisme transnational actuel (Lewgoy, 2008). Cependant, l'ambiguïté sur son statut persiste encore à ce jour. Ainsi, aujourd'hui, des « sécessions » ont opéré au sein du mouvement spirite, désormais scindé en plusieurs branches. Le Conseil Spirite International représente l'une d'entre elles et incarnerait ce spiritisme religieux, là où la CEPA, la Confédération spirite panaméricaine, incarnerait un spiritisme laïc. Il faudrait compter avec une troisième fédération incarnant un spiritisme « évangélique ». Ces lignes de partage se retrouvent aux niveaux nationaux. La *Federação Espirita Brasileira* est affiliée au CSI, tout comme en France, le Conseil Spirite Français.³²

Au demeurant, le spiritisme lui-même s'est présenté comme 3^e révélation : après celle de Moïse et la Loi; celle de Jésus Christ et l'Amour, viendrait celle du spiritisme qui rend possible une communication avec l'au-delà hors institution, et renouvelle l'espoir d'un futur meilleur. D'essence chrétienne, paradoxalement proche d'une « religion laïque » ou « religion civile » selon l'expression de Charles Fauvety (1813-1894) (cité dans Aubrée et Laplantine, 1990 : 54), le spiritisme moderne tend à se considérer comme un mouvement œcuménique, « un terrain neutre sur lequel toutes les opinions religieuses peuvent se rencontrer et se donner la main », écrivait déjà Allan Kardec dans son ouvrage *Voyage spirite en 1862* (cité par Aubrée et Laplantine, 1990 : 53). Comme de nombreux spirites aujourd'hui, Claudia, présidente du CESAK, notre groupe parisien, n'a de cesse de le répéter : « ce n'est pas la religion du futur mais c'est le futur des religions »...

³¹ Francisco Cândido Xavier dit « Chico Xavier » (1910-2002) fut le premier médium « star » du kardécisme brésilien, très réputé pour les nombreux titres psychographiés qu'il a laissés et qui constituent aujourd'hui une part majeure de la littérature spirite internationale de référence.

³² Propos recueillis de Richard Buono, président du Conseil Spirite Français. Nous soulignons que tous les groupes que nous avons rencontrés sur les trois continents étaient affiliés à la même fédération.

Le paradoxe spirite : science ou religion ?

L'ambiguïté portant sur son statut religieux se double d'un autre débat sur le positionnement du kardécisme entre science et religion. La doctrine d'Allan Kardec telle que définie dans *Le livre des Esprits* postule l'existence de Dieu (de l'harmonie naturelle des choses il est inféré qu'une intelligence supérieure doit l'avoir créée. Ce Dieu a le statut d'un Créateur suprême), tout en se déclarant rétive à toute tendance superstitieuse. Héritière intellectuelle des Lumières, et reflet du positivisme de son temps, elle se targue d'en appeler à la raison, tout en admettant l'existence de lois, phénomènes et entités difficiles à démontrer :

« Les Esprits, en enseignant le dogme de la pluralité des existences corporelles, renouvellent donc une doctrine qui a pris naissance dans les premiers âges du monde (...) ; seulement, ils la présentent sous un point de vue plus rationnel, plus conforme aux lois progressives de la nature et plus en harmonie avec la sagesse du Créateur, en la dépouillant de tous les accessoires de la superstition. » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 71)

Elle représente l'espoir idéal de réconcilier science et religion – Léon Denis (1846-1927), fervent disciple de Kardec, proclamait déjà dans *Christianisme et spiritisme* : « La foi dans l'avenir (...) ne sera ni catholique ni protestante ; elle sera la croyance universelle des âmes (...) par qui cessera l'antagonisme qui sépare la science actuelle de la religion. Car avec elle, la science deviendra religieuse, et la religion deviendra scientifique » (Denis, 1920 : 9-10, cité in Aubrée et Laplantine, 1990 : 53). Se rêvant comme « trait d'union » entre l'une et l'autre, elle affirme d'abord que foi et raison ne s'opposent plus, au contraire la seconde affermit la première : « Il n'y a de foi inébranlable que celle qui peut regarder la raison face à face, à tous les âges de l'humanité », écrit Allan Kardec en épitaphe de *L'Évangile selon le spiritisme*. Considérer le spiritisme comme une science prémunit les spirites contre l'ignorance superstitieuse, la « foi aveugle » : plus on interroge, plus on se rapproche d'une foi qui ne serait jamais imposée au travers de dogmes, mais au contraire conquise par la raison, le questionnement, soumise à l'épreuve du doute et de l'esprit critique. Le kardécisme attribue ainsi à la science un « nouveau rôle de pourvoyeuse de certitude habituellement imparti à la théologie » (Aubrée et Laplantine, 1990 : 64-65).

À cette profession de foi, s'ajoute encore le fait d'envisager le spiritisme comme une « révolution morale » relevant de la « loi du progrès », laquelle ne serait autre que d'origine divine :

« La science et la religion n'ont pu s'entendre jusqu'à ce jour, parce que, chacune envisageant les choses à son point de vue exclusif, elles se repoussaient mutuellement. Il

fallait quelque chose pour combler le vide qui les séparait, un trait d'union qui les rapprochât ; ce trait d'union est dans la connaissance des lois qui régissent le monde spirituel et ses rapports avec le monde corporel (...). Ces rapports une fois constatés par l'expérience, une lumière nouvelle s'est faite : la foi s'est adressée à la raison, la raison n'a rien trouvé d'illogique dans la foi, et le matérialisme a été vaincu. (...) C'est toute une révolution morale qui s'opère en ce moment et travaille les esprits. (...) Les conséquences de cette révolution sont faciles à prévoir ; elle doit apporter, dans les rapports sociaux, d'inévitables modifications, auxquelles il n'est au pouvoir de personne de s'opposer, parce qu'elles sont dans les desseins de Dieu, et qu'elles ressortent de la loi du progrès, qui est une loi de Dieu. » (Kardec, 1864 : 31)

Ainsi la loi du progrès aux yeux des kardécistes n'est plus un *credo* de la révolution industrielle et de toute une époque qui marque l'avènement de la modernité – du capitalisme, de l'essor technique, des conquêtes sociales qui l'accompagnent –, mais une manifestation de l'autorité divine. Elle rejoint une « loi de l'évolution » postulant le développement général sans fin de l'humanité. En vertu de ce progrès ascendant, la réincarnation régressive n'existe pas dans le kardécisme ; au contraire, des possibilités comme la médiumnité sont un développement de l'humain dû au principe de l'évolution ; ainsi Gabriel Delanne (1857-1926), disciple et successeur d'Allan Kardec, tenait que « "l'évolution animique" venait compléter "l'évolution corporelle" » (cité dans Ladous, 1989 : 43).

Surtout, la doctrine kardéciste scientifise son approche en prétendant ne décrire que le résultat d'expérimentations. Camille Flammarion (1842-1925), astronome et autre disciple de Kardec de la première heure, proclame quant à lui que « le surnaturel n'existe pas. Les manifestations obtenues par l'intermédiaire des médiums sont de l'ordre naturel et doivent être sévèrement soumises au contrôle de l'expérience. » (cité dans Ladous, 1989 : 65). La doctrine-même est le fruit d'un travail de recouplement systématique de dires en provenance d'innombrables esprits transmis « par l'entremise d'un grand nombre de médiums étrangers les uns aux autres, et dans diverses contrées. (...) Ce n'est pas (...) parce qu'un principe nous est enseigné qu'il est pour nous la vérité, mais parce qu'il a reçu la sanction de la concordance. », s'explique l'auteur de *L'Évangile selon le spiritisme* (Kardec, 1864 : 10). De la sorte est réputée de source sûre la connaissance provenant de l'enseignement des esprits.

Au Brésil, jusqu'à ce que soit traduit *Le livre des esprits*, le statut du spiritisme n'est pas clair. Ainsi Telles de Menezes (1828-1893), l'un des premiers porte-paroles du mouvement brésilien, professeur et journaliste, le présentait-il « ou comme doctrine religieuse, ou mieux, comme une réforme de certains points du catholicisme, ou comme science à implications morales, ou comme philosophie » (da Graça Arribas, 2008 : 71). Les intellectuels du

mouvement spirite, propagateurs de la doctrine sur le sol brésilien, tel Bezerra de Menezes (1831-1900), n'ont eu de cesse de le présenter comme une « révélation scientifico-religieuse », une doctrine à la fois religieuse et rationnelle, à laquelle la raison ne peut que se ranger : il devient « logique » d'y adhérer (id.: 118).

Cependant, les scientifiques eux-mêmes voyaient les choses d'un autre œil. Régis Ladous pointe ce paradoxe au cœur de la pseudo-scientificité des kardécistes : en dépit de leur bonne volonté, ils glissent d'une « démarche initiale strictement expérimentale et déductive » à « une révélation transcendante », « une vérité venue d'ailleurs » soumise à « une autorité extérieure et infaillible » ; Kardec s'en remet à « l'approbation d'esprits illustres ». Cette ambiguïté annonce, selon lui, « une faille qui va s'élargir entre ceux qui veulent s'en tenir à une approche scientifique des phénomènes et ceux qui rêvent en fait d'un christianisme optimiste et simplifié » (Ladous, 1989 : 44).

Déjà soumis aux attaques du catholicisme, le spiritisme doit faire face aux accusations de fraude, charlatanisme, abus de la crédulité publique, d'exercice illégal de la médecine de la part de la communauté scientifique...

En outre, il y a ce schisme et cette suspicion éternels entre « voir » et « croire » : comment savoir si l'existence des esprits n'est pas le fruit de l'imagination de celui qui les perçoit ? Tout au long du 19^e siècle se sont poursuivies les expériences de médecins sur le magnétisme animal, les trances somnambuliques, les états « médianimiques », et désormais l'on se penche avec le même intérêt sur les séances spirites et la psyché de ses médiums... Le « spiritisme expérimental », bientôt renommé « métapsychique », bénéficiera de l'intérêt de personnalités tel Henri Bergson (1859-1941) qui en patronna les recherches. D'ici peu cependant, sous la houlette de Charles Richet (1850-1935), prix Nobel de médecine en 1913 qui fonda l'Institut métapsychique de Paris, ces investigations souhaitèrent se « dégag[er] d'une part de l'hypnotisme et du magnétisme animal, d'autre part du spiritisme » (Ladous, 1989 : 68). Elles n'en affirmaient pas moins qu'« il y a des connaissances que nos voies sensorielles ordinaires ne nous apportent pas », mais ce sont les « puissances inconnues latentes dans l'intelligence humaines » et non plus les esprits qui en sont source (idem : 69) : ces hypothèses président ainsi à la découverte de l'inconscient. Certains des artisans de la psychanalyse naissante envisagent la médiumnité comme une prise de contrôle de l'individu par sa personnalité inconsciente – comme un déséquilibre de la conscience donc, une « dissociation » selon le psychologue américain William James (1842-1910), pis : une « désagrégation » selon le Français Pierre Janet (1859-1947). Tandis que d'autres comme Théodore Flournoy (1854-

1920) ou Carl Jung (1875-1961), respectivement psychologue et psychiatre suisses, considèrent cette force latente comme un allié potentiel, le refuge d'une créativité qui reste à activer (Ladous, 1989 : 75). Ainsi Flournoy s'attache-t-il à analyser sans prétention thérapeutique trois fictions produites par la médium Smith³³ (Spriet, 2006 : 33).

La communauté scientifique reste partagée tant sur la question de l'inconscient que par extension sur la question médiumnique ou spirite. Le spectre de la folie rôde. Celui de la fantaisie aussi... De fait, l'expérimentation spirite fraie parfois, aux limites de la science exacte, aux abords d'une science... -fiction ? Je cède la parole à Félix³⁴, l'un de mes informants français que son passage spirite a laissé fort perplexe, sa représentation du monde spirituel approche une mise en abyme vertigineuse :

« Quel monde spirituel ?, s'interroge-t-il, on parle d'où, on parle de quoi et on parle de qui ? Est-ce qu'on parle d'un egrégoire³⁵ ? Est-ce que le spiritisme ne serait pas justement un egrégoire particulier (...) Des choses que j'ai perçues ont commencé à me titiller intérieurement. (...) Qu'est-ce qu'on étudiait exactement ? (...) Qu'est-ce qu'il y a derrière le spiritisme, et qu'est ce qu'on veut ?... Qu'est-ce qu'on apprend en fait ? (...) Dans les réunions spirites, on a affaire à qui et à quoi ? On a affaire généralement à des entités spirituelles, qui sont de ce que j'ai vu extrêmement souffrantes. Ma plus grande question est « qui est au bout du fil » ? Et j'ai eu des réponses, et maintenant quand ça commence à parler au bout du fil et que je vois des choses, je me demande toujours qui voit, qui entend : est-ce que c'est moi qui vois ou est-ce quelqu'un qui voit à ma place et je rentre en syntonie avec ça ? Pourquoi, comment, et je passe au crible un certain nombre de choses, parce que si ça se trouve c'est de la folie. Parce que, qui est au bout du fil quoi ? La question de la folie, je me la suis posée, et ma réponse est non. Il y a des choses, des phénomènes extérieurs, ça c'est indéniable. Est-ce que ce ne serait pas un egrégoire très puissant ? - enfin un egrégoire est puissant par nature. Ma question est : où sont les esprits un peu plus élevés dans le spiritisme ? Ces esprits sont où ? (...) Ma perception, enfin ma question, c'est de savoir si tout ça n'est pas un egrégoire, comme le catholicisme, l'islam, toutes ces grandes religions, qui ne sont au final que des constructions énergétiques - c'est-à-dire qui [élaborent] par la prière des constructions, dans lesquelles chaque individu qui prie ou s'y intéresse va se plugger et récupérer de l'information. Donc quand on est dans les réunions, ce qui se passe, c'est qu'on rentre dans ce flux énergétique et on vient se plugger à cette matrice, cette noosphère, cette sphère de connaissance » (Entretien réalisé le 18 janvier 2015)

³³ Spriet Geoffrey, *Approche Psychanalytique de la Médiurnité. Etude auprès de six sujets médiums. Tome 1*, Mémoire de Master I de psychologie clinique, psychopathologie et psychothérapies, défendu en septembre 2006, Université de Saint-Denis, Paris 8.

³⁴ Le prénom de cet interlocuteur a été modifié pour respecter son anonymat.

³⁵ Dans la littérature ésotérique, le terme désigne, de manière assez confuse, la formation énergétique éthérique sécrétée par un collectif uni par les mêmes intérêts, philosophiques, spirituels, ou autres. Selon Pierre Mabille (1938), le terme égrégoire qualifie un « groupe humain doté d'une personnalité différente de celle des individus qui le forment. »

On le voit, « la puissance imaginaire », pour reprendre un mot de Xavier Papais³⁶, n'est jamais très loin des phénomènes spirites, et chercher à les expliquer peut parfois prendre le tour de spéculations métaphysiques aux allures presque fantastiques.

Religion ou science, le kardécisme et la manière dont il est perçu par ces différents champs sont loin d'avoir trouvé un consensus. Le débat est encore ouvert aujourd'hui. Qu'en disent les spirites que nous avons rencontrés ?

Spiritisme : science, religion ou... ?

Lorsqu'on les interroge sur la question, leurs positionnements reflètent cette ambiguïté. Nous le verrons, « le côté scientifique », le fait que la pratique dans les centres soit « tournée vers l'étude », « l'attrait intellectuel » figurent parmi les principales motivations invoquées par les spirites pour expliquer leur adhésion à la doctrine, quel que soit le pays. En sus, « en cas de doute, entre science et doctrine, choisis la science » disent tous les spirites de tous les centres, citant Kardec. L'idée du spiritisme comme science s'affirme uniformément sur nos trois terrains d'enquête – une « science expérimentale » qui permet à l'individu spirite d'aiguiser son esprit critique.

Si la science est fréquemment convoquée pour justifier la démarche spirite, la proportion de personnes considérant ou non le spiritisme comme religion s'inverse entre les publics sotéropolitain et californien d'une part, et le public parisien d'autre part : si à Salvador, une large majorité de personnes considèrent que le spiritisme est une religion, et à San Francisco de manière plus criante encore – ce qui s'explique aisément puisque 90% de nos informants californiens sont des Brésiliens installés dans la *Bay Area* –, à Paris en revanche, il y a deux fois plus de personnes ne le considérant pas comme une religion que l'inverse.

À Salvador, sur les 12 personnes ayant répondu à cette question, 66% soit 8 personnes estiment que le spiritisme est une religion, 3 personnes qu'il n'en est pas une, et 1 seule admet un positionnement ambigu³⁷ (« une philosophie de vie mais morale »). À San Francisco également, 75% soit 15 personnes estiment que c'est une religion, 20% soit 4 individus, que

³⁶ Professeur au Collège International de Philosophie, il propose depuis plusieurs années un cycle « Magie et sciences humaines » ouvert au grand public à l'ENS. En 2013-2014, ce cours s'appelait « la puissance imaginaire ». Il était centré en 2015-2016 sur les liens entre « visible et invisible », et a repris en 2016-2017 sous le titre « Ouvrir les yeux ».

³⁷ 8 autres personnes ne se sont pas prononcées: en effet, les entretiens menés à Salvador étant la première série des entretiens réalisés dans le cadre de mes observations participantes, la question concernant le statut du spiritisme dans l'esprit de la personne n'existait pas encore dans ma grille d'entretien. Cet aspect s'est fait jour, la grille d'entretien a été corrigée, et j'ai pu collecter les résultats parisiens et californiens.

ce n'en est pas une, une personne adopte un positionnement original (évoquant une « guidance »). Mais à Paris, 54% de nos informants soit 10 personnes estiment que le spiritisme n'est pas une religion, 27% soit 5 individus que c'en est une, et 23% soit 4 individus adoptent un positionnement ni oui ni non.

Pour qualifier de religion le kardécisme, la présence ou l'absence de « rituel » paraît cruciale, mais là non plus personne ne s'entend : officiellement, il n'y a pas de rituel, mais toute activité dans le centre commence et se clôt par une prière: est-ce à dire que la prière n'est pas religieuse ? C'est la position défendue par certains. Reste que c'est un élément de ritualisation (voir infra notre discussion pp. 204-208). La même indécidabilité opère sur le rituel que sur la qualification de la doctrine. En outre, une autre indistinction trouble les propos : la ligne séparant religion de spiritualité. C'est sur ces « détails sémantiques » que se départagent souvent les opinions. Ce qui ressort de ces opinions équivoques est précisément la difficulté à se positionner sur la question. Certains proposent une formulation alternative, d'autres complètent les termes, préférant parler de « croyance », de « spiritualité », donc, ou de « philosophie » plutôt que de « religion » comme Aurélie qui « pense que "philosophie spiritualiste" est plus adapté »³⁸.

Par exemple, si l'on demande à Félix son opinion, voici sa réponse : « Moi je dirais, que c'est une religion qui appartient au catholicisme, parce qu'il sont catholiques pour la plupart, enfin chrétiens. (...) Je pourrais considérer que c'est une *religion*, parce qu'il y a quand même des pratiquants, *il n'y a pas de rituel, mais il y a quand même une sorte de ritualisation* d'un acte sacré qui est de communiquer avec les esprits, et non plus de communiquer avec Dieu, (...) donc on atteint Dieu à travers la communication avec les esprits. Donc pour moi je dirais que c'est *quand même une religion*. » (je souligne) (entretien du 18 janvier 2015). Représentative, cette ambiguïté se décline à l'envi par glissement le long d'un continuum selon la sensibilité de l'informant, chacun d'eux l'illustrant : Ghislaine évoque tour à tour « une science d'observation. Enfin ou philosophie. (...) Je dirais que [c'est] une religion. Maintenant je pense que c'est une religion qui ne va pas durer. » (entretien du 19 janvier 2015). Nicolas estime que « c'est une philosophie. (...) Si c'était une religion, [il] ne fréquenterai[t] plus les centres spirites... » (entretien du 17 septembre 2014). Soraya³⁹, jeune trentenaire, décrit « vraiment une doctrine. (...) Allan Kardec (...) a voulu systématiser, de façon très précise hors de toute religion, mais dans la foi... » (entretien du 7 mai 2014). Quentin explique que « ça

³⁸ Réponse au questionnaire écrit, Mai 2015.

³⁹ Le prénom de cette interlocutrice a été modifié pour respecter son anonymat.

tend à concilier les gens avec la religion et les religions entre elles. (...) C'est une philosophie parce qu'une philosophie c'est une manière de penser, mais c'est... (...) c'est comme étudier les sciences du vivant... ça n'a pas juste un caractère scientifique, ça a un caractère vraiment spirituel » (entretien du 27 avril 2014). Claudia Bonmartin, présidente du groupe parisien, reprend à son compte cette phrase attribuée à Léon Denis répétée en de nombreux centres : « ce n'est pas la religion de l'avenir mais l'avenir de la religion » (entretien du 8 mai 2014).

Reste que même les réponses plus fermement affirmatives ou négatives recèlent aussi souvent une parcelle de doute qui reflète l'absence de posture officielle. Par exemple, la plupart des personnes considérant qu'il s'agit d'une religion éprouvent le besoin de requalifier le terme, comme Sophie qui explique « c'est une religion dans le sens où elle nous relie à Dieu oui. Mais je n'aime pas l'idée de religion en tant que mouvement. » (entretien du 28 octobre 2014), ou de préciser l'étymologie à laquelle ils se réfèrent, comme Camila qui estime que le kardécisme est une religion : « Oui. Aussi. Si on pense au sens originel du mot religion⁴⁰ » (entretien du 15 janvier 2015). Enfin, ils n'adhèrent que partiellement à la définition, comme Aurélie qui observe que « le spiritisme n'est pas une religion telle que la société l'envisage communément ».

Même procédé pour ceux qui ne se rangent pas à cette conclusion quant au statut du kardécisme: l'on introduit de subtiles nuances – ainsi Nathalie indique-t-elle : « religion, je ne pense pas, mais pour moi c'est une croyance... » (entretien du 29 septembre 2014) –, ou l'on semble à l'inverse devoir faire une allusion à l'ambiguïté, comme Yolanta : « c'est une philosophie, avant tout, et je sais qu'elle est considérée comme une religion mais non, pas pour moi », ou Guillaume « pour moi, ce n'est pas une religion ; c'est un repère dans la vie » (entretien du 27 avril 2014).⁴¹

Les critères qui semblent faire de la doctrine kardéciste une religion ou non sont le lien qu'elle instaure à « Dieu », l'aspect rituel, l'aspect “institutionnel” ou coercitif que semble détenir une religion au sens traditionnel du terme – pour Mauricette, le spiritisme n'est pas une religion car il « n'enferme pas l'individu, il le responsabilise »⁴². Soraya reconnaît que la croyance en Dieu lie les membres du CESAK mais libre à chacun de la vivre dans ou hors l'institution religieuse :

⁴⁰ Celui de « *religare* », c'est-à-dire « relier ».

⁴¹ La question « Considérez-vous le kardécisme comme une religion ? » les coinçait partiellement, appelant en principe une réponse par l'affirmative ou la négative (oui ou non), biais qu'ils ont contourné par ces requalifications.

⁴² Réponse au questionnaire écrit, Novembre 2014.

« Pour moi, la religion, c'est se dire appartenir à une catégorie précise, musulmane... etc donc cette voie serait un peu différente des autres - par exemple, j'ai choisi cette voie plutôt que celle-là donc je me catégorise dans cette catégorie-là et je vais respecter des rituels, je vais à la messe etc. Donc effectivement, moi je pense depuis toujours qu'il y a des esprits, (...) je suis dans le concret de l'invisible, je suis dans la foi, l'amour, la lumière mais je n'inscris pas ça dans une religion. Je pense qu'on est dans un Carrefour, une place publique, où on se retrouve, animiste ou autre, chacun dans sa façon de croire, donc pour moi il n'y a pas ce côté cadre. (...) Pour moi, Dieu c'est ce qui nous rassemble tous, c'est cette lumière dont je parle mais tu peux l'appeler comme tu veux, Jésus, Dieu, Buddha, l'Univers, chacun aura sa façon d'en parler, mais c'est ce qui peut définir des religions. (...) Alors voilà, bien sûr qu'on est tous là, ça me paraît insensé, absurde de venir on CESAK sans croire en Dieu. (...) Bien sûr qu'on est avec Dieu au CESAK, mais chacun s'inscrit dans une religion cadre ou pas, dans un état d'esprit, dans des orientations... » (Entretien réalisé le 7 mai 2014)

Richard Bueno, le président du Conseil spirite français, résume la situation : « beaucoup de spirites disent "le spiritisme n'est pas une religion" : c'est vrai. A-t-il une composante religieuse : c'est vrai aussi. Dès lors que vous êtes dans un acte d'adoration pour une entité suprême, on peut parler de religion mais moi j'appelle ça de la spiritualité, c'est différent. Donc c'est confus dans l'esprit des gens [d'autant qu']il y a la prière immédiatement associée à l'acte religieux... » (entretien du 3 septembre 2015).

Mais en France, lorsqu'on ne reconnaît pas le kardécisme comme une religion, on ne l'envisage pas nécessairement comme une science pour autant. C'est sur cet aspect que les choses sont un peu différentes pour les Brésiliens, à Salvador, ou expatriés. Chez ces publics-là, les réponses témoignent aussi de la confusion qui règne quant au statut du kardécisme, mais la référence scientifique semble venir concurrencer l'aspect religieux dans la perception que les adeptes ont de leur pratique plus fréquemment que chez les spirites parisiens.

À Salvador, Angelica, présidente du *Lar João Batista*, estime qu'il s'agit d'une science : « c'est une science, Jésus était un scientifique ! C'est plus une science qu'une religion. » (entretien du 6 mars 2013). Euclesia, coordinatrice du département médiumnique du petit centre, également : « la doctrine spirite est une science, une philosophie. (...) Aujourd'hui je vois en Kardec celui qui vient compléter Paulo Freire, la théologie de la libération, parce que si l'homme se transforme, il change tout ce qui l'entoure, tout ce qui est à sa portée, et ceci est la proposition pédagogique de Kardec » (entretien du 26 mars 2013). Wilson, jeune spirite de 22 ans, estime qu'il s'agit d'une religion « mais évolutionniste, elle sert l'évolution, donc elle est plus ouverte, il y a plus de questionnements, elle est plus une science, elle est science, religion, philosophie et doctrine » (entretien du 18 mars 2013). Georgia, spirite occasionnelle, allègue que le spiritisme est considéré comme science « de par Allan Kardec puisque lui était

un scientifique et se préoccupait beaucoup de cette question de la preuve » (entretien du 11 mars 2013). Barbara, jeune spirite de 24 ans, y voit pour sa part « une philosophie de vie, une manière de [devoir] se comporter face à la vie, [d'être], [d']agir. [Elle] y voi[t] un côté moral, pas tant religieux qu'un point de vue moral » (entretien réalisé le 2 août 2013).

On retrouve certaines positions légèrement ambiguës à San Francisco, ce besoin de reformuler ou préciser la qualification à laquelle on s'identifie. Yolanda considère le spiritisme comme « un mouvement chrétien, et non une Église organisée » (entretien du 9 juin 2014). Maria estime que « le spiritisme est divisé en trois parties : la morale, la science et la religion, et (...) pense qu'il est un petit peu de chaque » (entretien du 9 juin 2014). Anna « ne pense pas que c'est une religion, pour [elle] c'est plus une sorte de ... guidance. (...) Bien sûr, il y a la foi, et oui, il y a un Dieu qui est souverain (...) mais ce qui rend le spiritisme si différent, c'est cette guidance en terme de responsabilité et de choix propres » (entretien du 16 juin 2014). Katie Anderson le voit « comme une combinaison, une religion, une philosophie... Même si ce n'est pas vraiment une Église, c'est une religion, nous devons le traiter comme une religion, je pense qu'il se situe à ce niveau » (entretien du 22 juin 2014).

Quant à la manière dont l'aspect scientifique est revendiqué ou véhiculé dans la pratique spirite, le côté français mise plus sur le côté expérimental de la science – Denis, spirite fidèle du CESAK déclare d'ailleurs que « le spiritisme est une science à créer » (entretien du 5 novembre 2014) – tandis qu'au Brésil, cet aspect scientifique s'exprime par le goût de l'étude. Au *Lar João Batista*, Euclésia insiste inlassablement sur la nécessité de l'étude : « l'idée est que le spirite lise. Le spiritisme ne se comprend qu'en lisant, en étudiant » (entretien du 26 mars 2013). L'étude selon le spirite, c'est la connaissance des « lois morales » régissant la vie, et partant, encadrant le côté phénoménal du spiritisme. En pratique, « étudier », c'est lire scrupuleusement et discuter en groupe des écrits de référence sur une thématique spécifique du spiritisme. Cette insistance sur le fait d'étudier est proprement brésilienne. Cintia Cavalcante, Brésilienne devenue spirite dans son pays, puis expatriée en Europe (Allemagne et Angleterre) où elle a fréquenté des centres trois ans durant avant de s'installer aux États-Unis et d'y créer un groupe, détient une vision globale des différences offertes par le spiritisme tel que pratiqué en ces divers continents et l'interprète à sa manière : selon elle, là où l'europpéen est discipliné mais devrait développer son cœur, le spirite brésilien, quoique de tempérament naturellement généreux, devrait acquérir le goût de l'honnêteté, du travail bien

mené, de l'étude, ce qui peut expliquer l'accent porté sur cette dernière perceptible dans le spiritisme brésilien...⁴³ (entretien du 18 juin 2014).

La perception que les spirites ont du spiritisme est conditionnée par l'histoire de l'introduction de la doctrine dans chaque pays. La France a cultivé une tendance anticléricale et en aucun cas n'a voulu s'ériger en religion. Aujourd'hui, les héritiers de ce spiritisme semblent donc majoritairement rétifs à reconnaître dans le spiritisme une religion. Ils préfèrent recourir à d'autres formulations plus ou moins proches de l'idée de « religion », telles que « croyance » ou « spiritualité ». Un autre amalgame sémantique opère d'ailleurs entre « religion » et « morale » : c'est souvent l'aspect religieux qui est garant du perfectionnement moral de l'individu. Ainsi, certains spirites sont sensibles à l'aspect moral tout en réfutant s'identifier à un spiritisme religieux (c'est-à-dire *institutionnellement* religieux). Cet aspect moral quant à lui est très prégnant y compris dans le spiritisme français. Richard Bueno, propose une lecture historique expliquant les différences de perception. Selon lui, en France,

« le spiritisme (...) est tombé dans les mains des scientifiques, des nobles, des écrivains de haut vol. (...) Le socle moral n'avait pas été approfondi. Il n'a été approfondi que le socle de la science, puisqu'il y a beaucoup d'hommes de science qui se sont penchés sur la question dans la première moitié du 20^e. Il a été aussi spolié de la partie christique, c'est pourquoi on trouve un spiritisme très épuré qui a donné d'ailleurs petit à petit naissance à la métapsychique, puisqu'on s'est tourné vers l'expérimentation et le pouvoir de l'humain proprement dit, laissant de côté complètement l'aspect moral. C'est là que le spiritisme a commencé à perdre de son ampleur, il y avait plusieurs milliers de membres adhérents à l'époque jusqu'à la guerre, tout est tombé en désuétude, il a fallu attendre les années 50 pour voir renaître un spiritisme très timide. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Au Brésil au contraire, c'est d'abord pour survivre face au catholicisme que le spiritisme a subi, sous la houlette de personnalités convaincues, une inflexion religieuse – un « processus de religiosification » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 206). La manière dont il s'est imposé sur la scène religieuse brésilienne au fil du temps a été le fruit de leurs efforts constants pour asseoir sa légitimité : Bezerra de Menezes, « l'intellectuel emblématique du spiritisme » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 118), a œuvré, tout comme, un demi-siècle plus tard, Chico Xavier via l'organe de la FEB, pour le faire reconnaître comme tel. Le procès en légitimation

⁴³ Voir Souillac Claire, « Le kardécisme actuel sur trois continents : circulation, identité et réinvention », *Les Cahiers de l'URMIS*, 2016.

par lequel est passé le spiritisme au Brésil sous leur plume procède d'une lutte symbolique que se sont menés le catholicisme, le spiritisme, et les autres « segments » médiumniques pour se distinguer les uns des autres. Ainsi le spiritisme brésilien a-t-il cherché à se dissocier tant du catholicisme que de l'umbanda, je l'ai dit. En principe, les « intellectuels » spirites ont donc contribué à insuffler une « posture officielle » au moins pour le Brésil. Aussi, il semble cohérent que les spirites brésiliens d'aujourd'hui le considèrent comme une religion puisque les représentants du spiritisme des débuts ont lutté pour qu'il soit établi en tant que discours religieux légitime. Toutefois, Bezerra de Menezes travaillait à le faire reconnaître comme religion *scientifique*, c'est pourquoi le recours à cette catégorie définitionnelle semble plus spontané chez les spirites brésiliens : ainsi de Menezes « établit par des liens très étroits l'union entre religion et science. C'est une révélation scientifico-religieuse » (Bezerra de Menezes cité dans Célia da Graça Arribas, 2008 : 122). Il est possible qu'une personne plus formée intellectuellement tende davantage à y voir une science, tandis que celle n'ayant pas fait d'étude supérieure sera plus encline à y reconnaître une religion. C'est le cas on l'a vu de la présidente du centre, journaliste retraitée, ou de la responsable de département Euclésia, professeur des écoles, mais également de la jeune génération, souvent plus instruite, étudiant à l'université. Enfin, la perception idiosyncrasique brésilienne de la religion la dédramatise, en fait un moyen ordinaire de liaison avec le Divin (liaison d'ailleurs elle-même dédramatisée !).

Dans la *Bay Area* de San Francisco, le public est essentiellement brésilien, il est aussi relativement cultivé, « classe moyenne », – ainsi, s'il perçoit le spiritisme comme une religion, il tend aussi à préciser, requalifier ou compléter le terme, voire à justifier sa position par la référence à des textes établis : « le spiritisme a cette fonction [de religion], Divaldo Franco était présent à une réunion de la Fédération [brésilienne, la FEB] où il a soutenu que le spiritisme est une religion. "Pourquoi le spiritisme est une religion" : le texte existe », prétend Marcelo, président du JASS, le centre californien que j'ai suivi.

Cette référence à la FEB n'est pas anodine. Il existe plusieurs tendances au sein du spiritisme, qui témoignent encore de ce que le spiritisme n'avait pas forcément vocation à être religieux. L'un de ces courants qui ne s'inscrit pas moins dans le kardécisme des origines, défend une vision laïque du spiritisme. Toutefois, en terme d'ampleur, ce spiritisme semble plus marginal aujourd'hui à l'échelle mondiale, et c'est bien le spiritisme incarné par la FEB qui est prépondérant et insuffle sa direction au mouvement mondial. Or ce spiritisme est d'inspiration plus religieuse.

Toutefois, quel que soit le continent, nous avons vu qu'il règne un flottement et une indécision quant au statut du spiritisme. Que l'on se réclame d'un kardécisme religieux, ou comme les français l'on rechigne à se qualifier de religion, en l'absence d'une posture officielle unifiée, il en est laissé à chacun de considérer le spiritisme comme il le souhaite. Quant à l'analogie entre spiritisme et science, plus ou moins, elle est une constante du discours spirite, ce qui s'explique historiquement par la volonté des pionniers du kardécisme, Allan Kardec et ses successeurs y compris brésiliens. *In fine*, l'appréciation du spiritisme comme religion, science, philosophie voire autre chose dépend de la personne qui le juge.

Présentation des cas d'étude I -

Sociologie

(Chapitre 2)

1. Implantation spirite

Nous avons déjà repéré les fondements historiques préluant aux destinées du spiritisme dans les trois contrées : vague de médiumnité inaugurée par les sœurs Fox dans un contexte d'évangélisme aux États-Unis ; théorisation d'une doctrine spirite à partir des expérimentations mondaines des tables tournantes sur le terreau social progressif et positiviste du XIX^e siècle français ; et expansion d'une religion spirite qui se renforce dans une dialectique de dialogue et confrontation avec le catholicisme et les autres religions médiumniques déjà en place sur le sol brésilien. Nous nous pencherons à présent sur le contexte sociologique actuel des groupes que nous avons suivis.

Selon le dernier recensement de l'IBGE⁴⁴ datant de 2010, 64% des Brésiliens se déclaraient encore catholiques apostoliques romains, pour seulement 2% spirites. En 2000, dans le Nordeste⁴⁵, 0,6% de la population se déclara spirite, ce chiffre montant à peine à 0,8% en 2010. Toutefois, tendances déjà révélées lors de sondages d'opinion antérieurs, « ces données ne reflètent pas la dissémination des idées spirites dans l'imaginaire brésilien » ni le fait que plus de la moitié de ces catholiques déclarés – « la majorité de classe moyenne et d'instruction supérieure » – reconnaît croire en la réincarnation ou en la vie après la mort, dogmes normalement réprouvés par le catholicisme (Stoll, 1998 : 43). En particulier, elles ne traduisent pas les multi-appartenances et la « pratique vagabonde » propre au « butinage religieux » caractéristique de la religiosité brésilienne (Soares, 2009), ni la fréquentation réelle des centres spirites, plus répandue *de facto*, nous y reviendrons. En revanche, l'intérêt de ces chiffres réside surtout en ce qu'ils révèlent qu'« à de nombreux égards, la cosmovision

⁴⁴ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, l'organe brésilien responsable des recensements officiels.

⁴⁵ La Bahia est située dans la région brésilienne du Nordeste (qui en contient 8 autres : l'Alagoas, le Ceará, le Maranhão, le Paraíba, le Piauí, le Pernambouc, le Rio Grande do Norte et le Sergipe). La région nordestine est elle-même l'une des cinq du pays.

spirite est devenue constitutive de l'éthos national, tout autant que le catholicisme et plus récemment le protestantisme » (José Jorge de Carvalho, 1994 : 74, cité in Stoll, 1998 : 43).

Le taux d'analphabétisme concerne 19,1% des plus de 15 ans dans le Nordeste d'après le même recensement de 2010, répartis, par couleur et race, à 22,6% chez les personnes de couleur noire, 20,4% chez les « *parda* » (bruns), et 15% chez les blancs. Dans ce contexte, il est remarquable de constater que les spirites retiennent le public le plus éduqué chez les plus de 15 ans. En 1961, Roger Bastide, dans sa recension de l'ouvrage de Cândido Procopio de Camargo, soulignait déjà l'intérêt de comparer les progrès de la scolarisation des populations et l'essor de l'affiliation au kerdécisme (Bastide, 1962). Avec 1,8% seulement de spirites sans instruction, le spiritisme est la religion la moins fréquentée par les personnes n'ayant pas complété le premier cycle scolaire. À l'inverse, 36,5% des spirites ont complété l'enseignement secondaire – le chiffre le plus important toutes dénominations confondues – et l'écart avec les autres religions se creuse encore pour ce qui concerne le cycle d'enseignement supérieur avec 31,5% d'entre eux qui ont poursuivi et achevé des études universitaires.

Grupos de religião



Percentual de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por nível de instrução, segundo os grupos de religião - Brasil - 2010

Grupos de religião	Percentual de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por nível de instrução (%)					
	Sem instrução	Fundamental incompleto	Fundamental completo e médio incompleto	Médio completo e superior incompleto	Superior completo	Não determinado
Total (1)	6,3	38,6	19,0	26,2	9,3	0,6
Católica apostólica romana	6,8	39,8	18,3	25,1	9,4	0,5
Evangélicas de missão	3,6	30,7	19,7	33,4	12,1	0,6
Evangélicas de origem pentecostal	6,2	42,3	21,3	25,5	4,1	0,7
Evangélica não determinada	4,3	33,7	21,6	31,2	8,4	0,8
Espírita	1,8	15,0	14,7	36,5	31,5	0,5
Umbanda e candomblé	3,3	28,9	21,2	33,1	12,9	0,6
Outras religiosidades	4,8	31,5	19,9	31,0	12,0	0,8
Sem religião	6,7	39,2	20,2	25,2	8,2	0,5

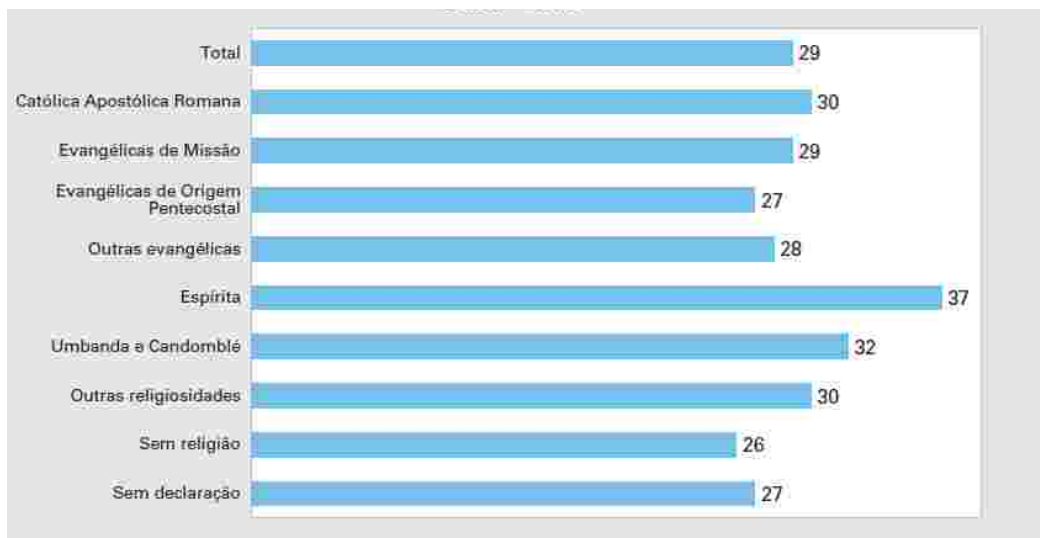
Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

(1) Inclusive as pessoas sem declaração de religião

Chez les hommes comme chez les femmes spirites, le pic de fréquentation correspond aux âges compris entre 25 et 50 ans – plus exactement 37 ans selon ce diagramme :

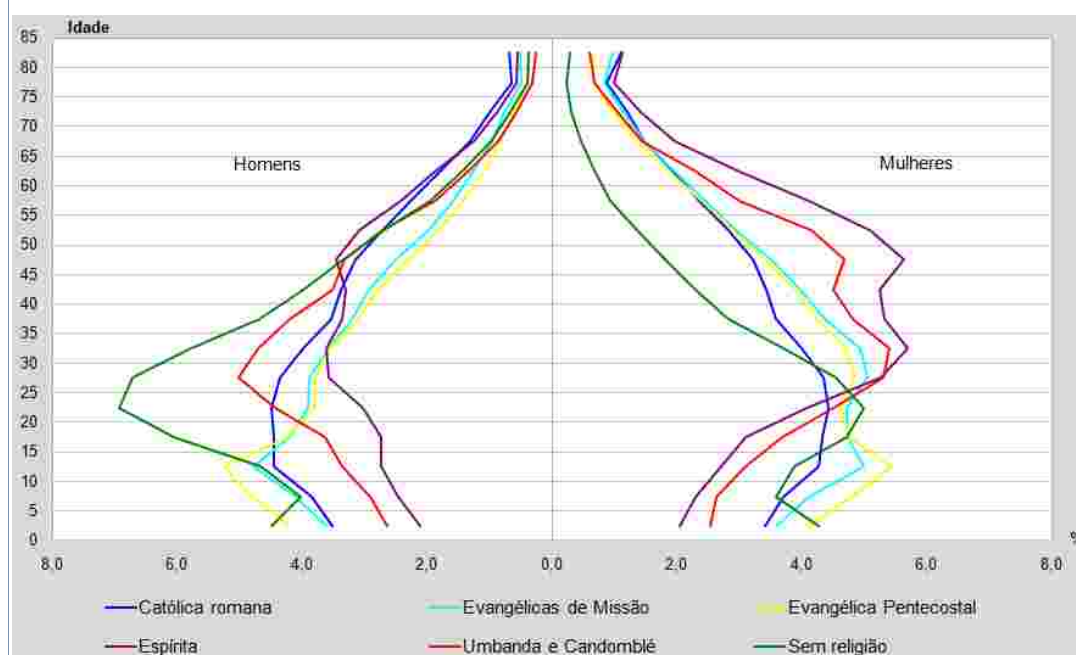
Grupos de religião

Idade mediana da população residente, segundo os grupos de religião - Brasil - 2010



D'une manière générale, plus de femmes que d'hommes fréquentent le spiritisme. Dans la vingtaine, on compte 27% de spirites hommes de 20 ans pour 35% de spirites femmes du même âge ; à la trentaine, il y a également une large domination de la présence féminine parmi les spirites (35% des hommes spirites ont 30 ans, pour 55% des femmes). Environ 37% des hommes spirites fréquentent un centre entre 27 ans et 50 ans ; tandis que près de 60% des femmes spirites de la même tranche d'âge fréquentent un centre.

Pirâmide Etária segundo os grupos de religião – Brasil 2010



Selon le même recensement, le Brésil compterait approximativement 14 millions d'afro-brésiliens, ce qui représente 7,61% de sa population. Salvador est la troisième plus grande ville du Brésil. De par son passé historique de capitale coloniale et de destination privilégiée du transport d'esclaves, elle est devenue la ville afro-brésilienne emblématique. On évaluerait à 75% la population afro-brésilienne de la ville, bien que ce chiffre soit litigieux⁴⁶ (Löw,

⁴⁶ Dans la classification ethnique de la population, le recensement brésilien distingue les catégories *branco* (blanc), *pardo* (brun), *preto* (noir), *amarelo* (jaune, pour l'origine asiatique) et, depuis 1991, *indígena* (indigène). La réunion de tous les « non-Blancs » en un groupe permet d'estimer une proportion de 50 % de population noire, les catégories du recensement faisant état de 6 % de Noirs (Bailey 2008). En ce qui concerne la ville de Salvador, la part de la population noire estimée à 75 % (Schaeber 2006) ne se vérifie que si l'on additionne différents groupes de population en tant qu'unité sociale. Ceci est néanmoins en complète contradiction avec une observation de visu et la réalité quotidienne. Stanley R. Bailey (2008) a proposé à la place des questions du recensement (« Lequel parmi ces termes décrit le mieux votre couleur de peau ou votre race ? »), des formulations plus ouvertes : « Quelle est la couleur de votre peau ou votre race ? » Il en est résulté une répartition des interrogés eux-mêmes en douze catégories principales, déterminées en partie par les couleurs, en partie par les ancêtres. Il est à relever dans le même temps que l'affiliation personnelle et l'affiliation par un tiers ne sont pas du tout identiques. Il arrive que des personnes de peau blanche soient qualifiées ou se qualifient elles-mêmes de Noirs en raison de leurs cheveux crépus, de leur stature et de la forme de leur nez ou qu'une peau noire et des cheveux lisses ou des yeux clairs prêtent à des suppositions confuses. Dans l'ensemble, on peut dire que le qualificatif « noir » n'est que très rarement requis dans l'auto-description et que la préférence va à des catégories comme *pardo* (brun) ou *mulatto* (mulâtre). Le terme « afro-brésilien » quant à lui est une notion politique, et non une classification typologique. Cela signifie que des expressions comme « Salvador de Bahia : ville des Noirs » (Taubald 2007) ou Salvador de Bahia « joyau afro-brésilien du pays » (St. Louis et al. 2008) sont dans une large mesure une abstraction de l'expérience quotidienne. » Reste que « les personnes interrogées apportent une réponse qui, en dépit des différences de formation et d'éducation, tend vers un même point de fuite : le cœur de Salvador serait noir et battrait sur un rythme noir, ou encore le cœur de la ville serait la culture afro-brésilienne. » (...) Il est cependant attesté qu'une « ré-africanisation » (Risério 1981) a eu lieu à Salvador au cours des années 1970, qui s'est à l'origine exprimée dans le *Movimento Negro Unificado* (Mouvement unifié des Noirs ; voir Bailey 2008), ainsi que dans la musique et l'industrie du carnaval (Schaeber 2006). » (Löw Martina, 2012)

2012). À mon sens, le « centre-ville » – quoique la notion soit ambiguë pour une ville aussi étendue que Salvador et dont les points névralgiques sont éparpillés et distants les uns des autres – s’étend depuis le « Pelourinho », le centre historique, expression de ce passé lié à l’esclavage, et restauré en quartier hautement touristique mais paradoxalement ghettoisé ; comprend le « Centro » et « García » ; et descend jusqu’à « Barra », autre quartier touristique donnant sur la plage, qui se prolonge en suivant le rivage par les autres quartiers côtiers d’ « Ondina », essentiellement résidentiel si ce n’est qu’y est sis le gros campus de l’UFBA (*Universidade Federal da Bahia*), puis de « Rio Vermelho », lieu de sortie « bo-bo ». Ces quatre ou cinq quartiers regroupent l’essentiel de l’offre culturelle (musée, théâtre) ainsi que les universités sotéropolitaines. Non loin, on trouvera des quartiers d’affaires ou commerciaux comme « Iguatemi ». Situé dans le quartier central de « García », le *Lar João Batista* est localisé au cœur de la ville.

Les premiers groupes kardécistes de Salvador s’y sont ancrés dès la deuxième moitié du 19^e siècle : « à partir de 1865 (...) avec le “Groupe familial du Spiritisme” et son journal *L’Écho d’Outre-Tombe*, qui disparaît pour donner naissance en 1873, à l’“Association Spirite brésilienne” et en 1874 au “Groupe Sainte-Thérèse de Jésus” » (Bastide, 1967 : 1). La Fédération Spirite Brésilienne (FEB), fondée en 1884, se décline dans tous les états en fédération régionale.

Le sociologue brésilien Cândido Procopio de Camargo a parlé du « continuum médiumnique » (1960) pour évoquer la continuité des nuances existant entre les deux pôles des religions spiritiques représentés d’un côté par l’umbanda et de l’autre par le kardécisme, tandis que R. Bastide (1961) a souligné l’unilatéralité de ce continuum dont le concept tendrait à masquer des « différences de classe », les umbandistes étant soucieux de « s’élever » vers le kardécisme mais l’inverse moins vrai. Je ne sais dans quelle mesure ces analyses restent valables aujourd’hui ; les centres umbandistes que j’ai pu visiter à Salvador ayant parfaitement intégré les données de la doctrine kardéciste, son public n’en recherche pas forcément la fréquentation d’un centre et son caractère rigoriste (alors qu’à l’inverse certains de mes informants m’ont déclaré apprécier la fréquentation du candomblé pour ses musiques et ses danses et de l’umbanda pour son ouverture sur une variété d’interlocuteurs de l’au-delà).

Le 15 août 1952, le médium et orateur Divaldo Franco a fondé à Salvador la célèbre *Mansão do Caminho*⁴⁷. Le *Lar João Batista* sera fondé dans les années 80.

À l'image du Brésil, Salvador est le lieu d'une pluralité religieuse propice à la culture de « butinage religieux » caractéristique de la religiosité des Brésiliens (Soares, 2009). Les multi-appartenances sont donc courantes. Certaines personnes ne se déclarant pas spirites en fréquentent les centres occasionnellement. En tant qu'héritière de la culture afro-brésilienne, Salvador est le haut-lieu des cultes afro-descendants : leur présence est très sensible. Un grand nombre de ces multi-appartenances concerne donc particulièrement, outre le catholicisme, les cultes afro-descendants, ce dont témoignent un certain nombre des personnes que j'ai interrogées.

Là où le kardécisme au Brésil s'est structuré très tôt, il disparaissait presque de la France et des États-Unis durant le 20^e siècle.

En 2010, d'après le *Center for Religion and Civic Culture* de l'Université de Californie du Sud, 35,31% de la population de San Francisco est affiliée à une religion.⁴⁸ Des études plus récentes (issues de l'*American Values Atlas* édité par l'ONG *Public Religion Research Institute* et du *Pew Research Center*⁴⁹ en 2014) révèlent que 35% des habitants de San Francisco se déclarent sans affiliation – l'un des taux de personnes non-affiliées les plus importants parmi ceux des métropoles américaines ayant participé aux sondages de ces deux institutions après Portland en Oregon (42% de personnes sans affiliation religieuse) et Seattle (37%). À San Francisco, 10% de ces non-affiliés se qualifient d'agnostiques, tandis que 5% s'estiment athées⁵⁰. La ville se distingue également par le pourcentage de chrétiens déclarés le plus faible du pays (48% des personnes affiliées se sont déclarées chrétiennes pour 71% à l'échelle nationale). Le spiritisme quant à lui n'apparaît pas dans les sondages puisqu'il n'est pas répertorié comme religion, les groupes se déclarant « association à but non lucratif » (*volunteer-run California 501(c)3 organization*).

⁴⁷ La maison spirite fondée par le célèbre médium est aujourd'hui une institution ; elle se dédie en particulier à l'accueil d'enfants orphelins mais aussi à leur éducation ainsi qu'à celle d'enfants, adolescents, adultes et personnes âgées défavorisés des quartiers environnants.

⁴⁸ Résultats accessibles sur la page <https://crcc.usc.edu/sanfrancisco/> consultée le 28 mars 2016.

⁴⁹ Le PRRI est une ONG non-lucrative et non-partisane qui conduit des recherches indépendantes au croisement entre religion, culture, et politiques publiques pour éclairer les changements sociétaux américains. Le *Pew Research Institute* est un *think tank* indépendant et non-partisan qui se donne à peu près le même objectif. Les deux organismes conduisent des enquêtes d'opinion, à partir desquelles ils proposent leurs analyses.

⁵⁰ Résultats accessibles sur les pages <http://sanfrancisco.cbslocal.com/2015/03/16/survey-unaffiliated-most-popular-religious-affiliation-san-francisco-bay-area-american-values-atlas-public-religion-research-institute/> et <http://pewrsr.ch/1MUUnldn> consultées le 28 mars 2016.

Boston, Seattle and San Francisco Have Relatively Few Christians

Largest U.S. metropolitan areas by religious affiliation

Metro area	No affiliation	Christian	Protestant traditions			Catholic	Mormon	Non-Christian faiths
			Evangelical	Mainline	Historically black			
Dallas	18%	78%	38%	14%	7%	15%	1%	4%
Atlanta	20	76	33	12	18	11	1	3
Houston	20	73	30	11	9	19	1	7
Chicago	22	71	16	11	8	34	<1	7
Riverside, Calif.	25	71	30	10	3	22	3	4
Minneapolis	23	70	15	27	4	21	1	5
San Diego	27	68	14	16	2	32	2	5
Miami	21	68	20	11	8	27	<1	10
Philadelphia	24	68	13	17	11	26	<1	8
Detroit	24	67	20	14	15	16	<1	8
Phoenix	26	66	25	11	1	21	6	7
Los Angeles	25	65	18	9	3	32	<1	9
Washington	24	65	14	15	12	19	1	10
New York City	24	59	9	8	6	33	<1	16
Boston	33	57	9	13	3	29	<1	10
Seattle	37	52	23	10	1	15	1	10
San Francisco	35	48	10	6	4	25	1	15
All U.S.	23	71	25	15	7	21	2	6

Source: 2014 Religious Landscape Study

PEW RESEARCH CENTER

Selon M. L. Margolis *Goodbye, Brazil. Emigrés from the land of soccer and samba*, (Margolis, 2013 : 98), 40000 Brésiliens seraient recensés par le Consulat brésilien de San Francisco mais ce chiffre reflète toute la Californie du Nord – la *Bay Area* elle-même en compte probablement aux alentours de 15000. Ils seraient majoritairement originaires de l'état de Goiás au Brésil, l'un des plus pauvres, et ils s'exilent aux États-Unis pour n'y rencontrer des conditions qu'à peine plus favorables. L'ouvrage évoque la niche professionnelle des « pizzas » recrutant la communauté brésilienne. Cependant, dans les centres, il ne m'a pas été donné de vérifier une telle réalité sociologique. Au contraire, la plupart des personnes brésiliennes rencontrées dans les centres étaient loin d'avoir l'air démunies, confirmant en ce sens plutôt la sociologie spiritiste brésilienne. Il semble plutôt qu'exporté en Californie, le spiritisme kardéciste demeure l'affaire de classes moyennes pour le moins. À en juger par les catégories socio-professionnelles représentées par mes informants, la majorité exerce un

métier plus « honorable » que « pizzaiolo » : nous comptons un technicien informatique (support technique), une ingénieure détentrice d'un *Bachelor degree* en *Business Administration* et d'un MBA en marketing, un diplômé en informatique, un Doctorant en sciences de la *computação*, un licencié en ingénierie, une représentante de l'industrie pharmaceutique, une diplômée en statistique au Brésil convertie en *full time mum* aux États-Unis, un Manager en Marketing en année sabbatique afin de poursuivre un *Master Degree* à San Francisco, une ingénieure brésilienne en reprise d'étude d'anglais aux États-Unis, une institutrice de maternelle, une juriste, une *coach* de vie en psychologie positive – et seulement une femme au foyer, une institutrice sans emploi, et une *nanny* pour les professions peut-être moins diplômées.

Aux États-Unis, le *U.S. Spiritist Council* recense 41 organisations affiliées sur l'ensemble du territoire nord-américain⁵¹, dont 35 sites actifs (3 liens renvoyant à des sites inactifs, et 3 autres liens renvoyant à des « fédérations » régionales de centres et à une association spirite médicale). Parmi ces derniers, 17 présentent leurs activités directement en anglais (48,5%), 11 offrent une présentation bilingue, (31,5%) avec souvent deux entrées au site, 5 seulement les proposent exclusivement en portugais (14,3%), et 2 centres floridiens en espagnol (5,7%). L'adoption de la langue anglaise traduit les efforts consentis dans les centres pour s'adapter à leur terre d'accueil. Mais la présentation du site ne révèle pas toute la réalité du terrain : même parmi ces sites rédigés en anglais, une majorité d'activités reste assurée en portugais, et la quasi-totalité des centres a été fondée par ou détient toujours un directoire brésilien. En étudiant les sites, nous avons noté que l'évangélisation infantile est souvent proposée en anglais, tandis que l'accès à la « table médiumnique » demeure une activité éminemment « brésilienne », donc lusophone, réservée aux Brésiliens dans la grande majorité des centres y compris ceux proposant leurs activités en anglais. Témoin également de ce brésilianisme la majorité de noms d'origine portugaise des coordinateurs ou membres du bureau des groupes californiens listés sur le site internet de l'*U.S. Spiritist Council*⁵². Les groupes que nous avons visités sont pour leur part tous sans exception dirigés par des Brésiliens. Nous comptons deux américaines seulement parmi nos 20 interviewés dans la *Bay Area*, très majoritairement Brésiliens.

Créés à l'initiative de la diaspora brésilienne, ces centres spirites en constituent ainsi l'un des lieux de rencontre privilégiés (Dutraemello, 2014). Une identification communautaire autour

⁵¹ D'après le recensement disponible sur la page <http://spiritist.us/media-center/> consultée au 31 mars 2016.

⁵² <http://spiritist.us/secretary-kerry/california-4/> consulté au 31/03.2016

du spiritisme est perceptible lorsqu'on est « Brésilien à l'étranger » : participer aux activités est prétexte à reconstituer sociabilité et intégration. Pour ces expatriés, le spiritisme représente notamment l'invention de « cosmologies personnelles » expliquant par des contrats spirituels ou karmiques la présence dans le pays d'accueil et l'intégration de l'altérité (de la culture étrangère) via un destin réincarnatoire⁵³; une stratégie d'« ascension et de respectabilité sociale » via la valorisation des références à la scientificité, à la « haute culture européenne » et à la « haute spiritualité brésilienne » ; la possibilité d'expression des difficultés de la migration dans un cadre familial. Lewgoy note ainsi que les conférences de Divaldo Franco à l'étranger attirent un public brésilien non spirite (Lewgoy, 2008).

Pour cela, le kardécisme américain tend plus vers un kardécisme « religieux » à la Brésilienne que vers le kardécisme français (guère moins religieux mais qui met un point d'honneur à ne pas se revendiquer comme tel).

Le *U.S. Spiritist Council* existe depuis une dizaine d'années⁵⁴. Il fédère les groupes à l'échelle de l'immense territoire. Le *Council* gère la traduction et la diffusion des œuvres d'Allan Kardec notamment en anglais, mais aussi en espagnol à destination du public des états frontaliers avec le Mexique ou proche des Caraïbes. Il promeut une facilitation du travail éducatif réalisé dans les centres en fournissant du matériel sous forme de *powerpoints* ou de livres scannés – souvent une traduction du matériel de référence mis à disposition par la FEB.

En France, au cours du 20^è siècle, le spiritisme devait s'éteindre inexorablement... pour renaître sous l'impulsion de Brésiliens dans les dernières décennies du même siècle. Dès la fin du 19^è, s'est posée la question de l'orientation de la doctrine: fallait-il privilégier sa dimension religieuse ou au contraire « scientifique » ? (Aubrée et Laplantine, 1990 : 95). Dans les années 20, alors au faite de sa gloire, le spiritisme amorce son déclin : « fraudes de médiums » ; progrès de la science; dissensions entre spirites, occultistes, théosophes et métapsychistes ; recherches de la psychologie puis de la psychanalyse explorant l'inconscient et les maladies de la personnalité plutôt qu'une influence extérieure « surnaturelle » le rendent « anachronique » et le « démystifient » (idem : 97-99).

⁵³ Il est fait allusion ici à des engagements pris dans le monde spirituel par une âme vis-à-vis d'elle-même quant aux objectifs qu'elle se donne pour son incarnation à venir; à ce titre, les difficultés d'acclimatation à la culture d'accueil sont interprétées comme des occasions d'apprentissages et de croissance, des épreuves nécessaires au perfectionnement de l'âme.

⁵⁴ La date de formation de cette instance n'apparaît pas sur son site internet (ni ses statuts), mais il apparaît qu'elle organise un Symposium annuel depuis 9 ans.

La France demeure le lieu officiel des débuts du kardécisme et compte une majorité d'adeptes français malgré une présence brésilienne certaine (entre 5 et 10 Brésiliens dont la fondatrice et meneuse parmi les 25 individus que compte en moyenne le CESAK, notre groupe parisien). Le phénomène diasporique y est moins évident qu'en Californie. On assiste plutôt à une mixité progressive des sources française et brésilienne. Néanmoins, les cercles spiritistes français pratiquaient une forme de spiritisme différant peu du kardécisme tel que réapprivoisé par les Brésiliens d'aujourd'hui. Le kardécisme français, même s'il se concentre davantage sur l'aspect expérimental, met à l'honneur comme son homologue brésilien la teneur évangélique et morale de la doctrine.

Il est concentré essentiellement en région parisienne, autour de Lyon et dans le nord – lieux historiques de son implantation – bien que quelques groupes se sont montés ici et là sur le reste du territoire. C'est seulement lorsque les groupes y ont atteint un nombre critique que la volonté de se structurer à l'échelle nationale s'est également fait jour. Le Conseil Spirite Français est né tardivement le 9 juin 2007. Il fédère une trentaine de centres et groupes français (et compte 14 membres affiliés⁵⁵). Il a pour but de « rétablir une base pour l'union et le rassemblement des spiritistes en France » mais aussi de « travailler en coopération avec toutes les fédérations d'autres pays, afin d'organiser en commun des travaux, des séminaires, des rencontres, et faciliter tout conférencier de renom pour le travail de divulgation en France en y apportant notamment le support logistique »⁵⁶.

Quant aux dénominations des groupes, elles ne sont pas harmonisées et varient de l'un à l'autre ; nous pouvons par exemple rencontrer aux États-Unis les appellations suivantes : « center », « study group », « society », « association », « community » (précédées de « spiritist »)⁵⁷. Le même constat est vrai en France où l'on retrouve indifféremment les appellations « centre », « groupe », « association », « société d'étude » entre autres⁵⁸ ; et au Brésil où notre « foyer Jean-Baptiste » côtoie également des « centro » (majoritaires), « casa », « associação » et autres « mansão »⁵⁹.

⁵⁵ Nous renvoyons à la liste des Membres Titulaires 2014-2015 du Conseil Spirite Français disponible sur la page <http://www.spiritisme.org/groupe.html> consultée le 31 mars 2016.

⁵⁶ Présentation du Conseil Spirite Français sur son site internet, à l'onglet « qui sommes-nous ? ». Site <http://www.spiritisme.org/> consulté au 14/08.2015.

⁵⁷ Liste consultée sur la page « Affiliated organizations » du site officiel du *U.S. Spiritist Council*, <http://spiritist.us/media-center/> le 24/08.2015.

⁵⁸ Liste des centres disponible sur le site du Conseil Spirite Français <http://www.spiritisme.org/groupe.html>, consulté le 24/08.2015

⁵⁹

Aujourd'hui, la plupart des pays ont adopté le modèle en fédération brésilien. Un Conseil Spirite International siégeant à Brasilia a été fondé en 1992 à des fins d'unification des différentes instances nationales. Au niveau international, ce dernier dispose de médias pour favoriser la diffusion de la doctrine spirite, et donne des « directives » à ses membres, les institutions nationales représentatives du spiritisme de 34 pays. Les Conseils spirites nationaux chapeautent un réseau regroupant les centres locaux. D'une manière générale, toutes ces instances s'inspirent du Conseil Spirite Brésilien et de l'organisation de la Fédération Brésilienne, référente et souvent ressource pour les autres fédérations nationales.

Aux niveaux nationaux, les instances nationales offrent un cadre où les groupes peuvent puiser un soutien bibliographique par exemple. Reste que dans tous ces pays, on repère les deux autres branches déjà évoquée : le mouvement évangéliste et le mouvement confédéral spirite sud-américain, la SEPA, qui a éliminé une grande partie de l'aspect christique et moral de la science spirite. Comme nous l'expliquait Richard Buono : « Il y a plusieurs tendances spirites. Il y a donc plusieurs fédérations qui répondent à plusieurs besoins, attentes, il faut l'accepter. Le CSI ou plutôt la *Confédération spirite internationale* – elle a changé de nom l'année dernière – est dans une mouvance intermédiaire. La FEB est affiliée à cette fédération-là mais il y a d'autres fédérations. » (entretien du 3 septembre 2015). Ces différentes fédérations correspondent à des nuances dans la conception du mouvement. Comme nos trois groupes appartenaient à la même mouvance spirite fidèle au kardécisme des origines et d'obédience chrétienne revendiquée, nous présenterons exclusivement ses modes d'organisation.

2. Historique et organisation des centres

Toute l'histoire du CESAK tient à une personne : Claudia Bonmartin, Brésilienne de la région de Rio qui arrive le 1^{er} juillet 1973 en jeune étudiante à Paris. Durant trois ans, en résidence universitaire rue Monsieur Leprince, elle anime un « *Evangelho no lar* » avec et pour ses amies, de manière informelle. Puis elle se marie. Elle transfère alors au domicile conjugal cette lecture groupale de l'évangile : le 14 décembre 1976 a lieu chez elle la première séance « officielle » avec une amie. Jusqu'en 1982, Claudia en systématise la tenue, lui donne sa périodicité hebdomadaire, même si irrégulièrement, profitant des absences de son mari. En 1982, le groupe ayant grandi, Claudia négocie avec l'UFSIPES (ex-Union Spirite Française)

la location de leurs locaux une fois par semaine, rue Jean-Jacques Rousseau, à Palais Royal, jusqu'en 1985.

À partir de 1983, le groupe commence à élargir ses activités. En sus de l'étude des textes, commence le travail de la médiumnité. C'est en 1985-1986 que Claudia Bonmartin dépose les statuts, officialisant la naissance du CESAK en tant qu'association de loi de 1901. Jusque là, le groupe se reconnaissait en tant que « Cercle d'études Allan Kardec » ou « Cercle Allan Kardec ».

À partir de 1993, les réunions ont lieu les lundis soirs. Après avoir tenu séance en divers lieux, le CESAK emménage en 1994, à Crimée, au 131, avenue de Flandres ; il restera 12 ans dans ce local. Là, le groupe grandit considérablement. Le CESAK anime jusqu'à huit réunions par semaine ; possède 2 pièces de 45 m² ; et compte alors jusqu'à 14-15 médiums. Le CESAK essaime : d'autres centres se créent dans d'autres villes, par exemple l'APES à Vincennes en 1994 sur une initiative d'Anita Becquerel, autre Brésilienne installée en France. En 2006, le CESAK déménage plus loin dans la même rue, au 137 avenue de Flandres : le lieu actuel qu'il occupe depuis 8 ans. Entretemps, suite aux scissions, le groupe est redevenu un cercle plus intime. Aujourd'hui entre 15 et 20 personnes le fréquentent régulièrement, parfois plus, parfois moins, se réunissant dans une pièce au sous-sol d'un immeuble de l'avenue, acheté sur fonds propres par Claudia semble-t-il. Épaulée par quelques autres membres du groupe, Claudia a récemment acquis et fait rénover une pièce supplémentaire, de dimensions légèrement supérieures à celle où il avait coutume de se réunir. Dès qu'elle a été salubre, le groupe y a pris place, réservant la pièce initiale pour les séances médiumniques. Ce groupe commence à envisager des perspectives de changement vu l'âge de sa présidente dévouée. Un soir, à l'issue de la séance d'étude, Claudia a insisté sur le travail et la responsabilité que représente pour elle l'animation de ce groupe, et a confié combien avec le recul elle repérait les erreurs qu'elle avait pu commettre – « si elle disait tout cela, c'était au cas où d'autres veuillent animer un groupe spirite à leur tour » (réunion du 5 mai 2014). Claudia estime également que c'est grâce à ses contacts personnels avec les leaders de groupes suisses, belges, portugais voire d'autres pays encore que les liens se sont resserrés et le réseau européen renforcé.

De la même manière, le *Lar João Batista* tel que je l'ai visité tient aux efforts d'une personne, Angelica Da Souza, sa présidente reconduite durant 30 ans. Elle ne s'en reconnaît pas la paternité bien qu'elle en ait fondé le site actuel. Elle raconte les débuts du centre :

« Quand j'ai connu le *Lar João Batista* que je n'ai pas fondé – il a été fondé par Maria de Almeida, ma très grande amie jusqu'aujourd'hui. Elle a fondé le centre à cause du décès de son fils. (...) Face à cela, elle fut prise de désespoir. Il lui fut donc conseillé de faire l'évangile⁶⁰. Quand elle commença à le faire, des personnes se sont présentées, et de plus en plus, elle résolut de louer une maison (...), et elle donna cet évangile dans cette maison-là de la rue de Vieira – (...) la Maison s'est remplie. Quand j'y suis allée un jour, une personne m'invita à faire une conférence pour les personnes âgées de la maison... Cela faisait déjà plus ou moins 10 ans (que j'étais dans le spiritisme). Ma première Maison fut la *Federação Espírita do Estado da Bahia*, où j'ai servi pendant 30 ans. (...) Et quand je suis allée donner cette conférence, les personnes se sont prises d'amour pour moi. (...) Mais je me suis sentie attirée par elles aussi, et j'y suis retournée. Elles m'ont demandé si j'aimerais venir aider à organiser la Maison qui n'avait rien. Alors je suis restée pour organiser la Maison. (...) Savoir comment elle fonctionne, lui donner une structure administrative. Elle n'avait pas de structure, je lui en ai donné une. Donc j'ai assumé la Maison en demandant aux esprits de m'aider. Et ainsi, de fil en aiguille, la Maison a grandi, grandi, jusqu'à ce qu'un jour, elle m'appelle et me dise : "à partir d'aujourd'hui, tu es la vice-présidente de la maison". Je n'y connaissais rien, j'ai appris. 6 mois plus tard, elle m'appelle et me dit: "maintenant tu es la présidente de la Maison" (...) Et ainsi elle m'a confié la maison... Elle voyagea, quand elle revint, ce QG était déjà prêt. Je l'ai fondé. J'ai créé le site, et durant ces trente années j'en ai été la présidente. Quand je parle de changer la présidence, personne ne le souhaite, ils veulent tout changer mais pas la présidente... Et ainsi, je suis devenue une présidente perpétuelle... » (Entretien réalisé le 6 mars 2013)

L'organisation en est assez stricte. Le centre est divisé en six départements et est mené par une direction collégiale. Angelica témoigne:

« J'ai fait en sorte d'organiser la maison à partir de mes connaissances administratives. (...) Elle dispose d'un directoire. Ce directoire compte 6 départements. Il y a deux secrétaires, deux trésoriers. C'est organisé comme une entreprise. Et tous les troisièmes samedis du mois, nous nous réunissons pour évaluer ce que nous sommes en train de faire, ce qui vient d'être fait, pour corriger les erreurs. » En outre, le centre se dédie à un hospice de personnes âgées – ce dévouement est tant et si bien inscrit dans les statuts du centre qu'il constitue le "département d'assistance" ("*departamento assistencial*") » (même entretien)

Par ailleurs, pour évoluer au sein du centre, Angelica ne déroge pas à une règle simple: il faut avoir étudié. Elle m'explique la politique de la maison – celle qui prévaut dans la majorité des centres spirites, avec des écarts plus ou moins importants –: l'étude de la doctrine est à ce point décisive pour la présidente qu' « aucun travailleur du *Lar João Batista* ne méconnaît la doctrine. (...) Pour être un travailleur, c'est comme un prérequis. Le prérequis pour être

⁶⁰ « *fazer evangelho* » ou « *evangelho no lar* », expressions et institutions brésiliennes de créer de petits groupes à domicile pour lire les textes bibliques entre soi.

travailleur, c'est l'étude. » Par extension, le même traitement est réservé à quiconque souhaite s'investir au sein du centre :

« Personne ici ne fait rien sans avoir fait le cours. Pour devenir fluidothérapeute, vous faites le cours, pour être médecin, vous faites le cours! Même si vous êtes médium, vous devrez apprendre, dans *Le livre des médiums*, notre manière. Il arrive des personnes qui veulent aller à la *mediunica* [table médiumnique] sans faire le cours! Ça ne va pas, il faut étudier. Où apprend-t-on la Science sans étudier? La doctrine spirite est une Science, qu'on le veuille ou non! » (Entretien réalisé le 6 mars 2013)

À cet effet ont été mises en place trois « *doutrinárias* » hebdomadaires (conférences destinées au grand public) et divers groupes d'études. Là aussi, un autre principe est scrupuleusement appliqué: la hiérarchie du cursus d'étude : « nous avons le cours basique [*curso básico*]. (...) Pour pouvoir participer aux groupes d'étude, tout le monde passe par le *curso básico* » (idem).

Le centre fonctionne principalement sur fonds propres. Je ne sais dans quelle mesure le *Foyer Jean Baptiste* bénéficie de subsides gouvernementaux mais ses œuvres sont reconnues d'utilité publique. Gloria, employée à l'accueil du centre, collectait les tickets de supermarché des adeptes. En effet, une partie des courses effectuées dans les commerces de grande distribution peut être défiscalisée et reversée à l'œuvre du choix du client, représentant une source de revenu non négligeable pour le *Lar*. Outre les dons des membres et la défiscalisation, la vente des ouvrages, celle de vêtements de seconde main lors de la "*feira da peixixa*", brocante mensuelle du centre, l'organisation d'autres événements tels le « *forro* » (bal) ou les séminaires d'étude sur inscription viennent renflouer les caisses du *Lar* tout au long de l'année. Angelica précise :

« Une autre chose que nous faisons dans le but de nous auto-financer: c'est de planifier des fêtes. (...) Une année sur deux, c'est le *forro*, l'autre année c'est le loto. (...) Et cela nous rapporte beaucoup d'argent. On demande aux femmes de devenir "marraine". Chaque marraine va vendre cinq invitations au profit du centre. Ainsi, cela ne revient pas cher pour le centre. Moi-même je suis marraine, j'ai des invitations à vendre. Cela rapporte des sous à la Maison. » (même entretien)

Au cours de tous ces événements sont également vendus des mets élaborés par les membres du centre ou des objets d'art confectionnés par les enfants.

Ainsi d'après Angelica, en dépit de l'insistance sur l'étude et la discipline qui marquent l'engagement en spiritisme, le spirite aime se divertir et ces événements en sont des occasions

renouvelées: « Ici tout le monde s’amuse, si vous aviez été là au *Forro*... le monde qui vient à cette fête, cette fête pour danser, c’est la danse *Forro* ! On se divertit, on se divertit... » mais ce n’est pas en vain: « ceci serre, resserre les liens d’amitié, la confraternité ».

Grâce à ces initiatives, le centre a créé un climat de confiance dans le voisinage, à la grande fierté de sa présidente:

« Nous avons gagné la confiance de la communauté qui vient toujours ici nous demander conseil. Non pour faire les traitements mais bien pour nous demander conseil. Ils viennent de chez eux pour (ça). Ils sont nombreux (...) Et le centre rend service à la communauté à travers la bibliothèque, à travers l’évangélisation infantile, à travers les conversations. Dès lors, la maison a gagné la sympathie de la communauté. Et gagner cette sympathie fut quelque chose de très positif. Parce que la communauté vient à nous. De tout le quartier, il vient beaucoup de monde » (Entretien réalisé le 6 mars 2013)

Quant au JASS, anecdotiquement, c’est la présidente actuelle d’un autre groupe, le groupe de San Francisco qui nous en a donné l’histoire, étant celle qui l’a fondé - ce qui permet de se représenter l’étroitesse et la circulation opérant au sein d’un milieu spirite où tous se connaissent :

« Quand je suis arrivée ici, c’est ainsi que j’ai rencontré Mariza [mon informante de référence, celle qui m’a introduite dans tous les autres groupes], nous fréquentions le même groupe, et ce groupe n’était qu’un groupe d’étude, il n’était pas officiel. Donc en 2004, ils ont décidé de devenir officiel. Et ils ont essayé d’élire quelqu’un pour être leur président, mais personne ne voulait être président, personne ne voulait en prendre la responsabilité. Donc j’ai dit « je veux bien le faire ». Donc je suis devenue la première présidente de la *Joanna de Angelis Spiritist Society*, donc j’ai fait tout le travail administratif, j’ai tout fait, tout organisé. C’était déjà à San Carlos. (...) J’y suis restée un certain temps et puis j’ai dit « je veux devenir la présidente, parce je veux officialiser le centre, je pense que c’est important » – j’ai été spirite moi-même pendant des années et des années, et le spiritisme au Brésil ne plaisante pas avec la loi et veut tout faire correctement selon les procédures légales. Ce n’est pas une église ; le spiritisme n’est pas une église, donc c’est défiscalisé, parce que c’est une organisation de charité. Ici c’est la même chose, le processus est identique : d’abord tu crées la société (...) et ensuite tu remplis tous les papiers pour le *hire-asking* – c’est-à-dire le *Revenue Service* [administration fiscale] aux États-Unis, qui demande le [formulaire] 503AC, l’appellation pour une organisation sans but lucratif, une organisation caritative sans but lucratif. Ensuite, c’est accepté ou non. Donc pendant cette période, j’étais la présidente du groupe, c’était à peu près les débuts, et il s’agissait d’organiser le groupe, de créer le directoire du JASS, de réserver le nom de domaine sur internet, d’organiser les départements – ceux de la médiumnité, des conférences, des séminaires, tous les départements de base qu’un centre spirite doit avoir, la trésorerie, etc. Donc après ça, quand le tout a été terminé, ce qui a pris à peu près 2 ans, ce n’était pas mon intention de représenter, d’être dans un groupe avec le portugais pour langue communément utilisée. Au Brésil, on le sait bien que si tu es aux USA, tu dois faire du spiritisme dans la langue locale,

sinon ce serait égoïste, parce que cela ne prouverait que le portugais... Donc ce n'est pas ce que nous souhaitons, nous voulons être ouverts à tous. Donc j'ai essayé de lancer le mouvement en Anglais à ce moment-là, mais cela n'a pas été accepté par le groupe, il a voté non, "nous n'avons pas le temps", ou quelle qu'en ait été la raison. Mais pour moi, c'était le plus important donc j'ai dit "well, tout est fait, je poursuis ma route". J'habite à San Francisco, donc je ferais mieux de démarrer quelque chose là, parce que c'est mon objectif, donc c'est ce que j'ai fait. J'ai quitté le JASS, et j'ai commencé le SFSS [San Francisco Spiritist Society] en 2008. » (Entretien réalisé le 18 juin 2014)

Depuis lors, le JASS s'est consolidé, s'est ouvert aux activités en anglais. À l'heure actuelle, il est dirigé par un homme, Marcelo, l'un de mes informants.

3. Profil des spirites

Structure des groupes

Le *Lar João Batista* est fréquenté par une cinquantaine de personnes plus ou moins régulières. Parmi celles-ci, peut-être la moitié s'y rend « fidèlement », toutes les semaines, au moins une fois par semaine. Mais ce groupe comprend le personnel du centre, ce qui fait que le noyau – dur des adeptes compte peut-être une quinzaine d'individus. Ce sont des personnes du voisinage, souvent des adultes. D'ailleurs, la moyenne d'âge du centre est relativement élevée. Angelica sa présidente, est une femme très chaleureuse et dynamique. Âgée de 77 ans, elle a beaucoup donné au centre. Lors de notre second séjour, nous avons eu le déplaisir de constater qu'elle avait été remplacée, une maladie déclarée sur la fin de notre premier séjour s'étant développée et ayant eu raison de sa capacité à diriger le centre. Elle décrit ainsi son rapport avec le kardécisme :

« Quant à moi, ce fut le coup de foudre. Le jour où j'ai lu *Le Livre des esprits*, je n'ai jamais plus cessé d'étudier. J'avais 30 ans, ce sont 40 années d'étude. J'ai travaillé à la Fédération Spirite. (...) J'ai commencé ici à Iguatemi [le quartier d'affaires de Salvador], à la Fédération Spirite de l'État de Bahia. J'y ai créé le journal, ouvert le département de communication sociale dont j'ai été la directrice, j'ai été secrétaire du Conseil de la fédération, secrétaire administrative – différentes fonctions. Quand ils (les fondateurs du *Lar João Batista*) m'ont appelée, j'ai dû tout laisser. Je suis venue ici, parce que je ne pouvais pas faire les deux. Mais je suis très connue dans le mouvement, j'ai beaucoup voyagé, j'ai connu pratiquement tout l'intérieur de la Bahia, en voyageant et donnant des conférences, des cours, dans d'autres États aussi, j'en suis arrivée à donner conférences et cours... Aujourd'hui, j'ai ralenti. Mon travail personnel est ici. » (Entretien réalisé le 6 mars 2013).

Euclésia nous a semblé avoir pris la relève. Officiellement, le centre a désigné un nouveau président, mais en deux ans, Euclésia semble avoir pris de l'assurance et être devenue une

personne ressource importante du centre. Euclésia est membre de l'équipe administratrice, en charge du département médiumnique, mais très investie au sein du centre, elle y assume diverses autres fonctions, de conférencière, assistante, accordant des entretiens d'orientation psychologique, participant aux tables médiumniques, etc. Mère de famille, professeur des écoles, elle a eu un long parcours avant de trouver sa voie dans le spiritisme :

« Je suis de famille catholique. Je me suis passionnée pour la Théologie de la libération, pour Freire Leonardo Bomfim. (...) J'ai connu Paolo Freire. (...) Je me suis impliquée dans les communautés ecclésiales de base, dans la Pastorale de la jeunesse en milieu populaire. Je me suis engagée aussi avec les prisonniers politiques, je leur rendais visite avec le Père, priant. (...) Je suis devenue une personne active politiquement. J'ai participé à la fondation du PT ici à Salvador. Le temps passant, je suis passée un jour devant un centre spirite, la Casa do Pititinga, et j'eus la curiosité d'entrer. À partir de ce moment – il y avait une « *doutrinária* » -, je me suis passionnée pour ce que j'entendais, et j'ai commencé à me questionner. Je ne faisais déjà plus partie de l'église catholique autant qu'avant – j'ai été membre de la Pastorale de la jeunesse au niveau local, étatal, régional, national, je suis allée dans le Brésil presque entier avec la Pastorale de la jeunesse en milieu populaire. Et là j'ai commencé à questionner les paramètres de l'église catholique et les réponses qu'elle ne me donnait pas avec cohérence. Alors j'ai voulu connaître la doctrine spirite un peu plus. » (Entretien réalisé le 26 mars 2013)

Les visiteurs réguliers du centre s'intéressent studieusement à ce qu'elles écoutent pour ensuite pondérer le message reçu par elles-mêmes, une fois chez elles. Un monsieur qui fréquentait un groupe d'étude, très perturbé par la notion de « pèrisprit », ne cessait de dire qu'il allait l'étudier plus avant chez lui. La nouvelle garde compte fort peu d'individus. Nous avons interrogé Barbara, une jeune étudiante en psychologie à l'intellect vif et créatif, qui se posait beaucoup de questions et semblait avoir trouvé un havre dans le spiritisme, et Wilson, fréquentant la maison dans les pas de sa mère, et qui a tout d'un jeune adulte réfléchi, responsable, désireux de prendre sa vie en main. Néanmoins, avec ces caractéristiques de sérieux et sa moyenne d'âge supérieure à 45 ans, le *Lar João Batista* nous a paru présenter quelques lourdeurs, une certaine inertie, dans sa difficulté à varier ou renouveler ses discours et manières de faire. Que le spiritisme puisse se rénover au contact de problématiques contemporaines et des jeunes, voilà qui ne va pas de soi au *Lar João Batista* si l'on se fie à une mésaventure que le jeune Wilson nous a relatée : au cours de l'année, Wilson a proposé et tenté de créer un groupe d'étude autour de musiques militantes au sein du centre. Il avait à cœur d'attirer l'attention sur le côté social, militant, « conscience noire » et s'y employait à sa manière. Mais les gens n'auraient pas apprécié et son initiative ne fut pas reconduite.

Au JASS, à San Carlos, le président était un homme, et l'équipe qui l'accompagnait surtout féminine, dont un certain nombre a suivi des études supérieures, comme Anna, qui est ingénieur, par exemple. Le groupe animateur paraît très soudé, les tâches semblent attribuées, les rôles définis par une petite mécanique sans accroc, bien huilée, sans doute parce que les dimensions modestes du centre en rendent l'administration encore relativement simple. Cette harmonie générale se ressent aussi sur le groupe plus important formé de l'ensemble des visiteurs. Sa caractéristique est d'être constitué par une majorité d'expatriés – l'expérience de l'expatriation, source de liens d'affinité élective, rapprochant les personnes. Contrairement au *Lar João Batista*, ce centre présente une apparence de vitalité, porté par le fourmillement des bonnes volontés. Dans les autres groupes de la *Bay Area*, pour ce que j'ai pu en juger, il en allait de même : leurs dimensions modestes leur permettent de fonctionner en auto-gestion harmonieuse. À San Rafael, une ambiance particulièrement spirituelle – de concentration, de ferveur, de respect – régnait, et les présentations brillaient par leur qualité intellectuelle. À San Leandro, l'accueil est particulièrement chaleureux envers les nouveaux arrivants. Je m'y suis en effet présentée accompagnée d'un ami sans m'être annoncée et j'ai suscité une certaine curiosité bienveillante. L'une des femmes, Tatiana, que j'ai pu interroger plus tard, s'occupant d'un groupe d'étude extrêmement confidentiel puisqu'il comptait trois personnes dont elle et son époux, m'y a conviée avec le plaisir non feint de qui se réjouit d'accueillir une nouvelle personne. Il semble que ce groupe d'étude est comme l'occasion d'un exercice spirituel pour elle : que des personnes y participent ou non, elle le maintiendra ne serait-ce que pour sa propre gouverne – ce qui préserve aussi un semblant de structure aux activités du centre. Ce centre avait une histoire plus compliquée. Autre groupe, autres mœurs, à San Francisco-même, Cintia Cavalcante offre aussi un profil très atypique de dynamique preneuse d'initiative qui a connu le spiritisme de trois continents (c'est à elle que l'on doit l'organisation du groupe de San Carlos, mon groupe de référence dans la *Bay Area*) : « Depuis que j'ai 18 ans, j'ai été impliquée dans le mouvement spirite, au Brésil d'abord, puis en Europe et ensuite ici » (entretien réalisé le 18 juin 2014).

À Paris enfin, le groupe également est de dimension moyenne et me semble à mi-chemin entre les groupes sotéropolitain et californien en terme de dynamisme. L'impression d'ensemble que j'ai eue de prime abord fut celle d'un groupe plus « cool » que celui de Salvador, que le ton y était moins « pesant » (moralisant, culpabilisant).

Je l'ai senti dans la manière dont il était répondu à l'interrogation d'une femme sur la figure du médium suite à une lecture durant la réunion d'étude hebdomadaire du centre. Nul besoin

d'être spirite pour faire le bien, ni médium d'ailleurs, lui répondit-on en substance. En ce sens, la réponse quant au rôle du médium m'apparut plus évasive (« faire le bien ») mais moins « dogmatique » dans la stricte référence au texte qu'à Salvador, moins élitiste et prosélyte. Aucune mention n'a été faite des « médiums » de travail, contrairement au *Lar João Batista* où Euclésia insistait beaucoup sur ce statut, ni même sur la taxinomie des médiums décrite par Kardec dans *Le livre des médiums*. L'on n'insista pas non plus sur cet aspect « sacerdotal » terrible de la fonction de médium spirite – l'aspect qui dit que si tu es médium, c'est pour te racheter ! L'accent sur la pratique de la charité (l'un des fondements du spiritisme) est aussi moins terrifiant : ce n'est pas le « *fora da caridade não ha salvação* » dont le spiritisme brésilien a fait un credo un peu insistant à l'écho vaguement menaçant : « si tu ne fais pas le bien, tu ne le connaîtras pas dans ta vie », mais plutôt « fais le bien et tu te sentiras bien ». D'une manière générale, la meneuse Claudia me semblait soucieuse de se montrer tolérante. (Extrait de Carnet de terrain)

La moyenne d'âge y est relativement élevée mais une nouvelle garde très investie offre le volontarisme d'une relève déjà en place. Claudia, la présidente brésilienne, tient le groupe par sa forte personnalité mais sans dirigisme ni autoritarisme ; au contraire, elle privilégie la communication, les décisions collectives et semble toute prête à remettre les rênes du groupe lorsque l'heure sonnera. À ses côtés, l'équipe animatrice est si restreinte que passistes et travailleurs à la table médiumnique se confondent : la même petite cellule est en charge de la plupart des fonctions importantes au sein du centre, et ce groupe de médiums senior représente un vivier de fidèles, comprenant principalement Denis, Nathalie et une jeune Brésilienne investie, Camila. En l'absence de Claudia, ce sont d'ailleurs eux qui prennent la responsabilité du groupe. Quentin, le benjamin de 23 ans, est relativement choyé, il a trouvé une écoute réconfortante auprès de Nathalie, l'une des médiums très impliquée au sein du groupe. Au cours de mon observation, je l'ai vu accomplir ses premières passes - il fut d'ailleurs plus ou moins « parachuté » dans la fonction. En effet, lorsque je l'ai interrogé, il m'a dit ne fréquenter le CESAK que depuis deux mois. Considérant sa discrétion et un laps de temps d'appartenance au groupe si court, Quentin était particulièrement bien intégré. Guillaume, 29 ans, l'autre cadet, pour sa part ne cachait pas ses ambitions. Face à Quentin et Guillaume les « investis », deux jeunes femmes achèvent de composer le sous-groupe des jeunes. Soraya, 31 ans, plus farouche, maintient une posture de réserve et ne souhaite pas participer à la table médiumnique, ce qui est notable dans la mesure où sa médiumnité est pourtant la raison qui l'a fait rejoindre le groupe et qu'elle souhaite la travailler, mais sans la « forcer ». Et Camila, 34 ans, semble apporter au groupe une « caution médiumnique » de par son expérience approfondie de la table médiumnique qu'elle s'est forgée après des années de travail au Brésil. Enfin, des fidèles discrets qui ne souhaitent pas se mettre sur le devant de la scène et interviennent peu, malgré des années et des années de fréquentation, constituent le

reste du groupe. Ces personnes timides ne se laissent pas approcher et refusent d'être interrogées.

Typologie des convertis

Le panel français compte 12 femmes et 7 hommes sans que cela ne me paraisse particulièrement significatif - lesquels sont étudiants (3), artistes (3), informaticiens (2), retraités (2), facteur, galeriste d'art, comptable, ingénieur, infirmière, éducatrice spécialisée, traductrice, chef de pub, et... pas un chômeur : une seule personne n'est pas active, une mère au foyer. Leur âge va de 23 à 57 ans - 6 personnes ont entre 23 et 35 ans, 13 personnes ont plus de 35 ans. Quant à leurs origines religieuses, 5 personnes se déclarent catholiques, 7 catholiques non pratiquants, 4 athées (dont l'une « anticléricale »), 2 proviennent d'autres dénominations (l'un était Témoin de Jéovah), une élevée dans le spiritisme.

Les spirites interrogés à San Francisco et ses alentours comptent 14 femmes et 6 hommes ; leur âge va de 26 à 63 ans : 6 personnes ont entre 26 et 35 ans, 14 ont plus de 35 ans. Ils sont employée universitaire, institutrice (2), juriste, life coach, market managers (2), ingénieur en exercice (2), nanny, représentant pharmaceutique, étudiant (2), « full time mum », femme au foyer, prof de danse, informaticien, infirmière ; il est à noter que plusieurs personnes déjà formées dans leur pays sont en reprise d'étude ici ou inactives (alors qu'elles étaient en activité au Brésil). Il convient de souligner que sur ces 20 personnes, 2 étaient américaines, toutes les autres étaient des Brésiliens installés en Californie. Leur provenance religieuse se distribue ainsi : 10 venaient du catholicisme, une d'une religion évangéliste (adventistes du 7^e jour), une autre du bouddhisme, 3 ont été élevées dans le spiritisme, et une se déclare sans religion.

À Salvador, l'on dénombre 13 femmes, 6 hommes âgés de 22 ans à 77 ans ; 5 personnes ont moins de 35 ans, 15 ont plus de 35 ans. Ils sont étudiants (4), « mères de famille » (4), 2 à 3 employés du centre, ingénieur, employée administrative, psychologue, institutrice, fonctionnaire technicien de laboratoire, retraités (2 dont une journaliste).

9 personnes sont venues du catholicisme, plusieurs sont passées par de multiples confessions avant de se fixer dans le spiritisme kardéciste (*seicho no ié*⁶¹, évangéliste, umbanda, candomblé). plusieurs également avaient des parents de confessions différentes donc ont côtoyé plusieurs milieux religieux, une seule a été élevée dans le spiritisme, et une seule déclare « je n'ai jamais eu de religion définie... ma famille était catholique mais tout le monde est catholique n'est-ce pas ? »).

Une extraction sociale et un profil socio-professionnel homogènes se retrouvent sur les trois pôles. Presque tous travaillent et les mêmes corps professionnels se répondent sur les trois continents. À peine y a-t-il plus de femmes au *Lar João Batista* à Salvador.

La proportion d'hommes et de femmes est la même - il conviendrait sans doute d'expliquer pourquoi il y a systématiquement deux fois plus de femmes que d'hommes. Il ne m'a pas semblé qu'un tel écart existait dans les centres – c'est-à-dire était visible –, du moins pas dans une telle proportion, et j'ai observé autant d'hommes que de femmes investis en leur sein. Si ceci est propre au panel et non aux publics-mêmes des centres, c'est corrélé au fait qu'il m'a été plus aisé d'approcher les femmes. Mais que les spirites femmes néanmoins restent très légèrement en surnombre par rapport à leur homologues masculins s'explique probablement aussi parce que chacun des centres que j'ai côtoyés a été fondé par une femme : à Paris, le CESAK est le fruit des efforts prolongés depuis plusieurs décennies de Claudia, une Brésilienne venue à Paris y poursuivre des études et très vite y faire renaître un spiritisme moribond à son sens. Le *Lar João Batista* de Salvador doit également son existence aux investissements d'Angelica, sa présidente – investissements y compris pécuniers : ses propres deniers ont permis d'acquérir un immeuble décent où poursuivre des activités initiées plus modestement ailleurs. De même, le JASS de San Carlos, le centre où j'ai passé le plus de temps dans la *Bay area*, a été fondé par plusieurs femmes. On peut envisager que les femmes aient tendance à attirer d'autres femmes (du moins dans le contexte d'un centre spirite le but n'est-il pas expressément d'attirer la gente masculine !) ou plutôt que des femmes fassent confiance à d'autres femmes.

Le *background* religieux est peut-être le critère qui détermine le plus de différences entre les trois communautés spirites. Reste que, quel que soit le continent, la majorité provient du catholicisme même si à Paris l'on distingue le « catholique pratiquant » du « non-pratiquant ». Seuls des français se considéraient comme athées avant de devenir spirite (4 individus). Par

⁶¹ Le *Seicho-No-Ie* (*Accueil des progrès infini*, en japonais) est une philosophie d'origine japonaise fondée par Masaharu Taniguchi (1893-1985). Elle incorpore des éléments du christianisme, du bouddhisme et du shintoïsme. Relativement répandue au Brésil, elle compte un centre à Salvador.

contre, à San Francisco et à Salvador, une personne dit « ne pas avoir de religion », ce qui n'est pas la même chose que se dire athée ou anticlérical. À Paris et Salvador, seul un individu avait été élevé dans le spiritisme ; c'est légèrement plus à San Francisco – 3 individus.

La pratique du « butinage » (Soares, 2009), qui qualifie l'« appartenance redoublée » ou la mobilité des individus entre différentes dénominations, se vérifie largement parmi nos informants. Une enquête réalisée fin 2001 par l'institut *Vox Populi* à la demande de la revue *Veja* a constaté que 59% de la population brésilienne croit en la réincarnation, alors que 3% seulement se déclarent officiellement spirite (Célia de Graça Arribas, 2008 : 54). Au-delà du décompte officiel des spirites divulgué par les recensements de l'IBGE (l'institut de recensement brésilien), l'influence du kardécisme brésilien doit compter avec les « sympathisants » – individus s'identifiant à une autre religion, mais fréquentant occasionnellement les centres spirites ou se déclarant en accord avec les principes de la doctrine –, le nombre de ces derniers portant à plus de 20 millions le chiffre d'environ 6 millions des « pratiquants ». C'est le cas de Wilson à Salvador qui m'a confié apprécier le candomblé et l'umbanda. À Paris, certaines personnes restaient fidèles à la religion catholique sans toutefois plus la fréquenter mais en appréciant se rendre dans une église de temps à autre, comme Julie, ma plus jeune informante, ou Nathalie par exemple.

Les spirites californiens vivent cette identification communautaire typique de l'expatrié brésilien qui leur permet de recréer un entre-soi vecteur de bien-être et de réconfort face aux vicissitudes de l'intégration (voir supra, p. 68).

Autre caractéristique : les spirites font montre d'une curiosité intellectuelle qui se traduit par ce goût pour l'étude ; le public spirite réunit des individus de niveau culturel et intellectuel plus ou moins homogène sur les trois continents et ce en dépit de leur culture respective. Cet attrait remonterait aux origines du spiritisme, alors que le « groupe plus ou moins homogène » qui présidait aux destinées du spiritisme lui a donné l'élan qui l'animait : « c'étaient des intellectuels, des gens qui aimaient lire et écrire » (Célia da Graça Arribas, 2008 : 176). Toutefois, quel que soit le pays, ce sont aussi des personnes susceptibles de s'identifier ou enclines à porter crédit aux contenus proposés – malgré leur volonté de questionner, rarement elles remettent en cause les textes étudiés bien que leur caractère désuet a souvent été perçu par exemple. Angelica, présidente du *Lar João Batista*, décrit ainsi le public de son centre :

« Ce sont généralement des personnes studieuses, ce ne sont pas des personnes analphabètes, ce sont des personnes de niveau supérieur, il y a des médecins, des psychologues, toutes les professions libérales (sont représentées) ici parmi les personnes qui fréquentent. Mais il y a aussi des personnes sans aucune instruction... c'est-à-dire que... c'est un endroit pour tous... La majorité est de niveau moyen à supérieur. Nous l'expliquons par le fait que la doctrine spirite est une science: les personnes moins alphabétisées ne s'y intéressent pas, tandis que les personnes plus instruites sont motivées par la lecture, s'intéressent plus - à telle enseigne qu'au sein de notre directoire presque tous ont un niveau supérieur. » (Entretien réalisé le 6 mars 2013)

Mais qu'ont de commun toutes ces personnes ayant choisi de s'affilier au kardécisme ? Si l'on en croit Richard Buono : « Kardec a été très clair, il a dit dans son ouvrage *Qu'est-ce que le spiritisme ?* que le spiritisme s'adresse à ceux qui ne sont plus à l'aise avec leur foi. Et j'ai toujours trouvé que cette formule était tout à fait juste. » (entretien réalisé le 3 septembre 2015). Du récit des personnes que j'ai rencontrées, il ressort en effet que la plupart étaient engagées dans une quête, consciente ou inconsciente, que la confession d'origine était impuissante à satisfaire, et qui semble s'être stabilisée, souvent après une phase de tâtonnement, au sein d'une maison spirite. En quoi le spiritisme répond-t-il mieux à la demande de ses fidèles que ne le faisaient les autres confessions qu'ils fréquentaient jusqu'alors ? Il s'agit dès lors d'éclairer l'identification au kardécisme en retraçant les motifs de la quête de ces personnes, et ce en quoi le kardécisme y a correspondu.

Des individus en quête...

Les spirites sont très majoritairement des personnes qui cherchent, qui se cherchent spirituellement. Pour nos trois groupes, on peut trouver trois grandes raisons principales de s'affilier au spiritisme : les premières ressortissent d'une déception de la religion d'origine, notamment le catholicisme – la plupart des personnes qui arrivent au spiritisme sont des déçues du catholicisme : « Le catholicisme ne me convient plus » disent-elles. Elles en rejettent les dogmes (le jugement dernier, le péché, ...) ; elles en refusent le rituel (l'ostie) ou elles trouvent sa cosmogonie limitée et incapable de répondre à certaines questions. Elles se mettent alors en quête de ces réponses, que le spiritisme semble pouvoir leur apporter.

Le deuxième grand groupe est représenté par les personnes qui traversent un passage difficile : une épreuve de la vie (divorce, séparation, relations difficiles avec autrui, ...) ou un problème de santé, physique ou psychologique.

Le troisième groupe compte les personnes qui arrivent au spiritisme par l'aspect médiumnique : que ce soit l'apparition de symptômes de la médiumnité chez eux-mêmes ou parce qu'ils l'ont vue chez un autre ou quelqu'un « incorporer ». Le souhait d'établir un contact avec un proche décédé peut également décider une personne à venir dans un centre spirite.

Parfois ces deux mobiles se confondent. Au Brésil, spiritisme et « psychologie » semblent liés (Aubrée, 2006 : 547). Dans un pays où l'on recourt plus spontanément à un centre religieux qu'à un psychiatre, des services d'aide psychologique à la personne peuvent être proposés dans les centres religieux, en particulier kardécistes, et pris en charge par des psychologues professionnels. C'est le cas du *Lar João Batista* qui proposait une assistance psychologique gratuite pour les personnes la requérant. De même, Maria, à San Francisco confesse : « J'avais un problème, je traversais un divorce, c'était très dur, et ç'a été un moyen pour moi de trouver du réconfort. Donc au début, j'ai commencé comme si j'allais à l'hôpital, comme une personne malade qui a besoin d'un traitement » (entretien réalisé le 10 juin 2014). Fernanda, jeune Brésilienne, ex-membre du groupe parisien, confirme cette analyse : « À cause d'une dépression et de maladies dont les médecins disaient "on ne peut rien faire", on va chercher dans les religions. ». Lorsque Fernanda se remémore les faits qui l'ont conduite à fréquenter un centre spirite, elle évoque, comme 25% des Brésiliens que nous avons rencontrés, le fait d'avoir vécu des phénomènes « particuliers » : l'esprit de son oncle décédé la perturbe ; elle connaît un vécu médiumnique manifesté essentiellement par un malaise existentiel – « Je me sentais mal, des malaises émotionnels ou psychologiques qui devenaient physiques, diarrhées, vomissements, à cause des malaises psycho pour lesquels je ne trouvais pas de sens ni de réponse médicale », se souvient-elle. La frontière entre psychologie et spiritualité est peu distincte ; ce qui relève de la première en France trouve souvent une réponse relevant de la seconde au Brésil. Une tendance pathologique perturbant la personne y trouve explication en terme de « spiritualité », notamment dans les milieux spiritiques du candomblé, de l'umbanda et du kardécisme (Aubrée, 2006 : 548) – « des esprits perturbent la personne » ou « sa médiumnité affleure » dira-t-on, les troubles de la personnalité étant compris comme des troubles occasionnés par une médiumnité non-maîtrisée, c'est-à-dire un contact avec « le monde spirituel » ou « la spiritualité » non-contrôlé. Ou bien l'on va dans un centre pour chercher des réponses à ce que l'on croit être l'action d'un esprit (on parle d' « obsession » dans le jargon spirite). Mais un tel souci relevant selon eux d'un équilibre spirituel défaillant (les troubles de la personnalité sont le symptôme et non la cause), le

vocabulaire brésilien « *espiritual* » confond ainsi les deux acceptions de « *spirituel* » et « *spirite* » distinctes dans la langue française. Au Brésil, lorsqu'on évoque « la spiritualité », il peut être question « des esprits supérieurs » – des entités désincarnées qui offrent une guidance aux humains les sollicitant. De même, les « phénomènes spirituels » évoquent des expériences de contact avec les esprits là où, dans la langue et le contexte français, ils relèveraient davantage d'expériences « mystiques » ou de la vie de l'esprit⁶².

Un quart des Brésiliens s'est adressé à un centre spirite à cause du vécu médiumnique : 5 des 20 interviewés à Salvador ont traversé des épisodes médiumniques eux-mêmes, la statistique monte à 37% si l'on prend en considération ceux qui arrivent au spiritisme parce qu'un de leur proche les a traversés, 2 personnes à cause d'une difficulté de la vie (séparation, divorce). Une moitié, 9 personnes, est arrivée par curiosité ou le biais d'une tierce personne. 4 personnes étaient déçues du catholicisme.

À San Francisco, une moitié du groupe est arrivée au JASS par la souffrance : 7 personnes pour cause de malaise physique ou psychologique et 2 personnes (seulement) sont venues résoudre un problème de médiumnité. Parfois la distinction est délicate entre ces deux facteurs comme dans le cas de Yolanda en qui se confondent la difficulté du deuil et l'apparition du vécu médiumnique – après avoir perdu son fils, elle a eu l'impression qu'il avait communiqué avec elle de l'au-delà –, ou la réponse ambiguë de Bianca qui déclare être venue par curiosité tout en précisant que sa mère venait de mourir⁶³. Une autre moitié est arrivée pour des raisons moins graves : 7 personnes par curiosité ou par l'intermédiaire d'un proche, 3 personnes par défiance du catholicisme.

À Paris, les manifestations médiumniques sont la cause qui amène le plus d'adeptes au CESAK : vouloir comprendre le phénomène ou rencontrer d'autres personnes comme soi ont conduit 7 personnes au groupe, soit plus d'un tiers de ses membres. La curiosité et le bouche à oreille sont le deuxième facteur de fréquentation : 6 personnes y sont arrivées dans ce but. 4 personnes étaient en quête spirituelle ou religieuse et sont venues chercher des réponses dans le groupe. La maladie, un mal-être, une difficulté ou une crise existentiels n'ont amené que 3 personnes au CESAK. Camila, jeune trentenaire brésilienne fréquentant le groupe parisien, analyse ainsi la situation, formulant cette orientation proprement brésilienne: « je ne vois pas

⁶² Le dictionnaire Larousse donne pour « *spirituel* » les définitions suivantes : 1. Qui est de la nature de l'esprit, considéré comme une réalité distincte de la matière : La nature spirituelle de l'âme. 2. Qui relève du domaine de la pensée, de l'esprit : La parenté spirituelle de deux écrivains. 3. Qui appartient à un domaine moral, distinct des réalités du monde sensible et de la vie pratique : le Pape, chef spirituel des Catholiques. Quant au vocable « *spiritualiste* », il correspond en français à une doctrine spécifique opposée au « *matérialisme* », ce pour quoi Allan Kardec créa le nouveau terme « *spirite* ».

⁶³ « Really out of curiosity. Because my mum passed away. » (entretien du 29 juin 2014)

du tout les Français comme [ayant] tendance à chercher le confort pour une perte ou un problème dans un cadre spiritualiste. (...) Pareil pour la médiumnité, qui est très mal comprise voire médicalisée. Les Brésiliens ont une culture établie de se tourner vers la foi en cas de problèmes de tous genres. » (entretien du 15 janvier 2015). Au contraire, en France l'on se tournera vers le spiritisme en ultime recours après un parcours vain auprès de la médecine allopathique : « j'ai été subitement pris de vertiges pas diagnostiqués par la médecine traditionnelle. J'ai tout essayé. Une petite amie m'a dit « va voir un magnétiseur ». J'en ai vu plusieurs, et le dernier était spirite. Entre le magnétisme et le spiritisme il n'y a qu'un pas », témoigne Richard Bono (entretien du 3 septembre 2015).

Au-delà du secours recherché, ces phénomènes aiguissent une interrogation, et un besoin de comprendre ce qui se passe chez les personnes ayant témoigné de ce vécu troublant. Fernanda témoigne : « il y a aussi le côté spirituel : il y a beaucoup de gens qui veulent savoir, il y a cet imaginaire, (...) beaucoup de gens viennent à cause de ça. ». Ainsi Barbara poursuit une forme d'exploration métaphysique : ce qui l'anime, c'est comprendre sa médiumnité de la même manière qu'elle souhaite comprendre le fait d'être humain, sa spiritualité. Milena de même se livre au contact de la doctrine kardéciste à une « exploration de [son] identité éthique » (entretien du 11 mai 2013). La distinction entre les personnes mues par la volonté d' « obtenir des réponses » d'ordre intellectuel voire métaphysique - souvent les déçus du catholicisme (« la religion catholique ne répondait plus à mes questions »), remettant en question les dogmes de l'Eglise et recherchant donc d'autres sources de sens -, et celles qui, comme Fernanda, y sont conduites par une motivation d'ordre identitaire, un besoin de comprendre ce qui leur arrive (ou à leur proche), est ténue.

Enfin, hors ces trois groupes, il y a la personne qui arrive « par hasard », par ouï-dire ou par « curiosité » - ami, collègue ou membre de la famille l'y a conduite - nous l'avons vu, mais aussi parce qu'elle en a entendu parler dans les médias, y a été sensibilisée par l'une des *telenovelas* dont c'est le thème ou encore le programme de soutien et d'évangélisation porté par José Medrado à la télévision comme ce fut le cas de Barbara. Le kardécisme peut même avoir été conseillé par une autre confession, comme ce fut le cas pour Angelica :

« Je n'ai jamais eu de religion... Mes parents étaient catholiques mais je n'ai jamais voulu l'être. (...) Je suis née médium. (...) J'ai été rejetée [par le candomblé]. La Mère de Saint (mãe de Santo)⁶⁴ a dit que ce n'était pas avec elle [que je devais être], non! Que c'était avec "l'homme blanc" – "l'Homme Blanc" comme elle l'appelait

⁶⁴ C'est le titre de la sacerdotesse dans les cultes afro-brésiliens.

était Kardec! Que je recherche une Maison de l'Homme Blanc! J'ai croisé Allan Kardek dans ma vie et plus jamais il n'en est ressorti... » (entretien réalisé le 6 mars 2013)

– le kardécisme est connu comme « *casa do homem branco* » par le candomblé et l'umbanda.

Pour résumer, le spiritisme draine souvent, et ce sur les trois continents, des individus en quête, en perte de repères ou porteurs d'une souffrance intérieure, « *en situation de vulnérabilité psychologique* » ou de « *précarité sociale* » (Hervieu-Léger, 1999 : 51) – ils sont par exemple en deuil, fragilisés par le vécu médiumnique, isolés dans l'expatriation, ou en besoin de structuration, en butte à des questionnements, éprouvant une difficulté à se positionner, parce que le modèle proposé par leur religion d'origine ne les convainc plus. En somme, comme le dit l'expression brésilienne, on arrive au spiritisme « *pel'amor ou pela dor* » mais... les trajectoires de conversion de nos informants dénotent plus souvent la souffrance. En France, au Brésil, dans la *Bay Area*, la proportion est la même : plus de la moitié des personnes sont arrivées ainsi « par la douleur ».

Que sont-ils venus chercher ? Ou plutôt, qu'ont-ils trouvé ?

Présentation des cas d'étude II -

***Modi vivendi* des groupes-témoins**

(Chapitre 3)

1. Description des lieux

Lorsque je suis arrivée à Salvador, je n'avais pas encore identifié le centre spirite dans lequel j'allais mener mon observation participante. En emménageant dans une petite rue familiale du centre de Salvador, dans le quartier de García en deçà du fameux théâtre Castro Alvès sur la place Campo Grande, l'un des lieux-clé de la sociabilité de Salvador, j'ai eu la satisfaction d'y découvrir un petit centre kardéciste, le *Lar João Batista*, à une centaine de mètres à peine de la maison où j'avais élu domicile. Édifice neuf de deux étages, le *Lar João Batista* m'a paru relativement actif – il ouvre tous les jours, matin et soir. Mon choix s'est donc naturellement porté sur ce centre, sa proximité me permettant de m'y rendre chaque jour. En 2015, ce centre fêtait ses 35 années d'existence.



La devanture du Lar João Batista le 24 mars 2013. © C. Souillac

Le *Lar João Batista* compte quatre niveaux auxquels se déroulent des activités distinctes. Le sous-sol compte une cuisine – où s’activent des bénévoles lors des événements ponctuels organisés par le centre, comme par exemple les séminaires d’étude d’une journée. La jouxtent des sanitaires et un espace de jeux pour enfants, un peu semblable à une crèche, ainsi qu’une petite pièce servant de débarras où sont stockés en particulier les vêtements qui seront mis en

vente les premiers samedis du mois lors de la *feira da pexina*, sorte de brocante organisée par le centre.

Longue bande *open-space* de 10 mètres sur 30 environ, le rez-de-chaussée sert principalement de lieu d'accueil et de vie. Dès l'entrée se situent les marches de l'escalier conduisant aux étages, au-dessous duquel est disposé un sofa permettant d'accueillir confortablement le public. Face aux escaliers un tableau d'affichage où sont annoncées les actualités du centre : thèmes des conférences, prochains séminaires, visite de telle personnalité, sortie de tel ouvrage, parution du journal trimestriel du centre, inscriptions à tel événement organisé par le centre ou des centres « amis », etc. La réception du public est assurée par Gloria, la dame en charge de la permanence (l'une de nos informantes), siégeant à un bureau rangé du côté gauche. En face de son bureau, côté droit, se trouve un comptoir, formant avec une vitrine accolée à la paroi où sont présentés des livres, un espace librairie spirite.

Dépassant le bureau de Gloria à gauche et le comptoir libraire à droite, on arrive dans un espace équipé de tables, qui servent aux groupes travail lors des cours proposés par le centre. Côté droit, descend l'escalier vers le sous-sol. Plus avant, de plus petites tables agrémentées de fleurs délimitent un espace informel servant à faire patienter le public dans les intervalles séparant deux activités par exemple. Plus loin encore en progressant toujours vers le fond de cette unique salle tout en longueur, des rangées de chaises font face à une autre table présidant au centre de l'espace : c'est l'antichambre des séances de « fluidothérapie ». À droite sur la paroi du fond de la pièce s'ouvre une porte sur une petite pièce où elles se déroulent.

Au premier étage constitué d'une unique salle tout en longueur ont lieu les « *doutrinárias* » (« doctrinales » ou conférences publiques). A l'orée de la pièce sont disposées de part et d'autre, l'une contre la paroi de gauche, l'autre contre la paroi de droite, deux tablettes où sont laissés en permanence des gobelets en plastiques et des cruches d'eau ainsi que parfois une thermos de café. Au-delà sont alignées une vingtaine de rangées de chaises orientées vers le fond de la salle, quatre de part et d'autre d'une allée centrale menant, sur une estrade surélevée de deux marches, à une table la dominant. Un écran déroulant blanc à la droite de l'estrade sert de support de projection aux présentations agrandies des documents *Powerpoint* généralement prévus par les orateurs pour accompagner leur allocution.

Au second étage, fréquenté par des groupes de travail spécifiques, se trouve la bibliothèque du centre, une petite salle de 6 m² pourvue d'étagères courant le long de trois parois –la

quatrième étant une baie vitrée donnant côté escalier- qui compte comme unique mobilier un bureau où sont gérés les registres d'emprunt et de restitution des livres disponibles pour le grand public. Il suffit de le demander à la réception pour se voir attribuer une carte où seront notifiées les allées et venues des livres empruntés pour une durée de deux semaines. La bibliothèque compte environ 1000 œuvres « spirites », très souvent « psychographiées », c'est-à-dire dictées par une entité non-incarnée – un esprit - et « canalisées » par un médium incarné. Il s'agit d'un bon échantillon de la littérature spirite « classique », c'est-à-dire écrite par de grands médiums ou orateurs spirites décédés ou encore en vie, ainsi que de « romances spirites », des livres à l'eau de rose permettant de vulgariser à un public moins intellectualisé les notions clés de la doctrine spirite comme par exemple la croyance en de multiples vies servant à « corriger » des erreurs commises dans le passé par les âmes afin de se perfectionner sur le chemin de l'évolution.

Au-delà de la bibliothèque, une grande salle reposante détient un ordinateur, et quelques canapés disposés contre les murs. Elle ouvre sur des sanitaires et deux petites pièces au fond interdites au public où se déroulent les très sérieuses « *médiúnicas* », les séances médiumniques à teneur thérapeutique au cours desquelles une personne en difficulté va se voir prise en charge par des médiums recherchant la cause « spirituelle » de cette difficulté.

Des trois centres que nous avons côtoyés, le *Lar João Batista* est le plus abouti, le mieux doté, le plus imposant.

Côté *Bay Area*, à San Carlos, où l'on parvient moyennant une heure de « *Caltrain* » depuis le centre-ville de San Francisco, le JASS est un centre modeste, pourvu de l'essentiel : il compte une pièce principale d'environ 5 mètres sur 15 – en laquelle on pénètre directement en arrivant de l'extérieur – où se déroulent les « *doutrinárias* ». Près de l'entrée est disposée une petite table qui offre au regard divers dépliants assurant la publicité du centre, concernant des événements ou actions à venir, ou simple brochure de présentation, en portugais et en anglais. À l'autre angle, des livres reposent sur une autre petite table, ainsi qu'un registre d'emprunt ; la surplombent quelques étagères également pourvues de livres : cet aménagement sommaire fait office de petite bibliothèque. Les ouvrages-phares de la littérature spirite y sont proposés à l'emprunt mais aussi à la vente. Cette pièce est très simplement pourvue de rangées de chaises se succédant face à une table au fond de la pièce d'où s'exprimera l'orateur. Un écran au mur derrière ce dernier lui permettra de faire visualiser d'éventuelles projections complétant son propos. Une porte permet d'intégrer un second espace du centre, divisé en

trois pièces. Celle où l'on pénètre sert d'antichambre, sur une petite table sont disposés les verres d'eau magnétisée. Au fond à gauche, une porte donne sur une salle de plus grandes dimensions où se déroulent les séances de « fluidothérapie », mais aussi les sessions de travail à la « table médiumnique » réservées à quelques-uns. À droite, une petite pièce sert à l'évangélisation infantile. Des tables en plastique et des jeux pour enfants y sont rangés. En face, un couloir dessert d'abord un petit espace kitchenette, un réduit où sont entreposés divers ustensiles ménagers et les toilettes.

À Paris, le CESAK n'est pas visible depuis la rue. Tout le centre tient en une seule salle doté d'un décorum minimaliste : un tableau d'écolier dans un angle où se remarquent quelques notes et phrases inspirantes laissées à dessein organise l'ordre du jour des réunions tenues par l'équipe dirigeante ; une paroi ornée d'étalonnages tient lieu de maigre bibliothèque dont, à un endroit, certains livres exposés sont destinés à la vente ; un autre angle accueille une table où sont disposés quelques victuailles et verres d'eau magnétisée ; et courant en son centre une longue table. Toutes les chaises des participants au groupe d'étude sont disposées autour de cette table. Une pièce adjacente tient lieu de débarras où prend la poussière un grand bazar d'ouvrages dispersés, de chaises retournées. Ces nombreux volumes spirites en français et brésilien représentent une certaine mémoire non ordonnée ni valorisée du groupe. Des toilettes de fortune accompagnent le tout. Au cours de mon observation, le groupe s'est transféré dans une nouvelle pièce voisine des deux autres, entièrement rénovée (lattes de bois et peinture fraîche): complètement dénuée de matériel, le groupe y avait simplement installé les chaises le long des murs, et une minuscule table basse supportait le plateau avec les verres d'eau magnétisée au milieu. L'ancienne pièce était devenue l'ancre réservé du travail médiumnique.



Vue parisienne de la résidence au 27 rue de Flandre, dans le 19^e arrondissement parisien, où le CESAK a élu domicile (capture-écran Google-map).

2. Les moments de rassemblements

Les « doutrinárias » ou conférences publiques

Dans le cadre de mon observation participante, j'ai eu l'occasion d'assister à diverses modalités de réunion au sein des trois centres spirites. La « *doutrinária* » ou « conférence publique » est souvent le lieu de rassemblement privilégié des centres spirites, l'activité la plus fréquente et régulière. Une grande partie de sa vie sociale se constitue autour de cette réunion. C'est aussi une forme de « vitrine » pour de nouveaux entrants potentiels.

Au *Lar João Batista*, la « *doutrinária* » ponctue le déroulement hebdomadaire des activités par trois fois, trois jours différents de la semaine à trois horaires différents, afin de « cibler » un public plus large : le lundi soir à 20h, le jeudi après-midi à 16h et le dimanche matin à 10h. La réunion du dimanche matin est la plus fréquentée – entre 15 et 25 personnes y sont attirées –, puis celle du lundi soir avec des chiffres avoisinant ceux du dimanche – la doctrinale du jeudi après-midi étant plus confidentielle voire parfois presque déserte, entre 2 et 7 personnes, s'y rendent, personnel travaillant pour le centre compris ! Ces conférences durent une heure.

Elles consistent en l'exposé (pour le nouveau venu) ou la réitération (pour les habitués) des préceptes du spiritisme, sous la forme d'un discours ou d'une présentation dont le thème est annoncé à l'avance, assuré par l'un des membres de l'équipe animatrice du centre, ou plus occasionnellement par un « *palestrante* », conférencier invité souvent venu d'un autre centre. La liste des thèmes qui seront abordés à chaque « doctrinale » pour le mois en cours est en effet affichée à l'accueil du centre en début de mois, sur le panneau de l'entrée décrit plus haut. Ces thématiques, comme la manière de les traiter, sont généralement puisées dans les livres de référence du spiritisme, le plus fréquemment dans *L'évangile selon le spiritisme* ou bien *Le livre des Esprits* (1858).

Généralement, la conférence proprement dite est introduite par un officiant du centre – le « *doutrinador* » – qui récite une prière ou bien propose une « pensée du jour » avant de présenter le conférencier – le « *palestrante* » – du jour et de le convier à prendre la parole. Parfois, une musique peut remplacer la prière. Certaines présentations ont lieu sans support auditif ou visuel tandis que d'autres bénéficient d'une présentation *PowerPoint* par exemple et/ou de musique. Une fois l'allocution terminée, le conférencier repasse la parole à la personne qui l'avait accueilli, qui reprend alors le micro pour prononcer la prière de clôture, puis évoquer des éléments de la vie du centre – soit pour mentionner la date de tel événement et en aviser les gens, soit en appel à la participation, au soutien physique, moral ou matériel.

J'ai pu assister à de nombreuses *doutrinárias*. Elles représentent le cœur de l'activité spirite dans la mesure où y sont présentés les thèmes chers au kardécisme, et ce à un large public – l'entrée en est libre, n'importe qui peut y assister là où il faut s'inscrire aux groupes d'études et autres activités. Une « *doutrinária* » classique portera par exemple sur la charité, ou la médiumnité. Parfois, l'objet de la conférence est plus spécifique, comme les esprits « obsesseurs » ou « la parole de Saint-Paul ». C'est le vecteur privilégié de transmission de la doctrine, une forme de catéchèse, le « prêche spirite » en quelque sorte. Lorsque le conférencier parle, l'auditoire l'écoute religieusement. Les interventions sont bien sûr tolérées mais elles sont rares. Un temps d'échange avec le public est d'ailleurs ménagé à l'issue de la présentation et c'est souvent à ce moment que ce dernier intervient.



Une « doutrinação » au Lar João Batista, le samedi 20 avril 2013. © C. Souillac

La teneur en est très morale et « chrétienne » : « Aujourd’hui, pères et fils ne se respectent plus » pourra-t-on y entendre ; ou encore « Lisez la Bible, les Actes des Apôtres, parce que là est inscrit comment une institution devrait être. Lisez la Bible parce que là est inscrit comment nous, chrétiens, devons procéder », « la Maison est de Jésus, et à tous ceux qui se présentent ici on doit enseigner l’évangile de Jésus » a insisté l’un des conférenciers lors de mon second séjour à Salvador : la filiation chrétienne était ouvertement assumée. Les propos sont parfois recentrés sur des problématiques sociétales, ou d’actualité. Une « doutrinação » sur les valeurs de la famille a par exemple donné lieu à un débat sur la prostitution, et sur le fait que les gens procréent inconsciemment, sans moyen d’élever leur progéniture derrière. Une autre « doutrinação » mettant fortement l’accent sur Jésus portait sur « L’évangile dans la construction de la paix sociale » (« *O evangelho na construção da paz social* »). Les présentations sont relativement homogènes. Parfois, des formats plus originaux émergent : une conférence portant sur l’égoïsme fut ouverte par un dessin représentant une approche psychologique à travers une pyramide des super-ego/ego/inconscient, pour finalement resserrer son propos sur l’égoïsme ordinaire, et comment aider son prochain pour le contrer.

Une autre fois, le thème de la conférence est « L'évangile dans la construction de la paix intérieure » (« *O evangelho na construção da paz interior* ») ; elle est assurée par un orateur venu de la *Mansão do Caminho*, le centre de référence en Bahia puisque c'est « le centre de Divaldo Franco », l'une des figures majeure du mouvement spirite international. Une vingtaine de personnes y assistent. Je suis heurtée par un *slide* affichant : « éradiquer l'athéisme et le matérialisme de la terre » (« *extinguir o ateísmo e o materialismo da terra* »). J'en discute avec l'orateur, soulignant que la formulation n'est pas très tolérante en faveur des athées ; il ne semble pas très réceptif au commentaire et assène « l'athéisme est le grand mal de la terre » (« *o ateísmo é o grande mal da terra* »). Il me dit qu'un esprit avait dicté cette phrase en ces termes à Allan Kardec. J'y vis ce jour-là une certaine contradiction entre les principes prêchés et leur mise en œuvre par des humains, trop humains – un manque de tolérance de fait à l'opposé des intentions de la doctrine, une acceptation béate des écrits de référence nourrissant une foi aveugle plutôt que raisonnée. On y perçoit aussi la visée prosélyte du kardécisme brésilien.

Lorsque s'ensuit une discussion, la portée en est souvent limitée par l'impératif temporel : les horaires sont assez strictement respectés. Ensuite, le « doutrinador » qui a repris le micro clôt la séance par une prière assez simple – le plus souvent, le *Notre Père* fait l'affaire. Puis les passistes entrent en scène : deux ou trois personnes spontanément se lèvent à l'issue des échanges, le reste du public restant en place sur son siège. Et les passistes défilent entre les rangs, et à raison de 2 à 3 minutes par personnes, prodiguent les passes magnétisées à l'ensemble de l'assemblée. Certaines personnes recherchent le réconfort de ces passes. Elles viennent à la « *doutrinária* » afin de les recevoir, parfois somnolent voire s'assoupissent pendant l'allocution, jusqu'à ce moment, vécu comme un temps de bien-être. Régulièrement d'ailleurs, je m'assoupissais moi-même malgré tous mes efforts pour rester alerte. Lorsque je m'en confiai à l'un des membres de l'assemblée à l'issue de la conférence, il me dit que c'était normal, que j'avais dû « aider » un travail spirituel en prêtant de l'énergie aux esprits... Une fois terminée l'application des passes, les gens se lèvent et se saluent tout en se dirigeant vers les tablettes à l'entrée de la salle où ont été servis les verre d'eau magnétisée : c'est un moment de convivialité fraternelle temporaire, où l'on discute de tout et n'importe quoi. Ensuite, le groupe descend les escaliers et se disperse assez vite, certains restant encore à bavarder au rez-de-chaussée, d'autres franchissant l'un après l'autre l'étroite porte de sortie pour retourner à son quotidien.

À San Francisco, les doctrinales ou « *public lectures* » ont lieu le lundi soir de 19 à 20 heures. Les conférences publiques sont prononcées en anglais le premier lundi de chaque mois, sinon en portugais. Elles présentent un format similaire à celles du *Lar João Batista* : une personne prononce une prière d'ouverture puis transmet la parole à un conférencier. Celui-ci s'exprime face à une assistance qui l'écoute sans broncher. Quelques réactions peuvent intervenir à la fin de son exposé. Il m'a paru d'emblée que les présentations étaient de grande qualité. La première à laquelle j'assistai, donnée en portugais, me fit impression :

Marcelo, l'orateur de la soirée – dont il me semble qu'il est le président du groupe- propose une présentation assez dense, issue d'un ouvrage psychographié de l'esprit de Joanna de Angelis, la mentor spirituelle du groupe, ne cesse-t-il de répéter [le JASS ou *Joana de Angelis Spiritist Society* est nommé d'après son patronyme]. Il s'agit donc d'une présentation intitulée « En direction du havre de paix » (« *Rumo ao Porto Seguro* »), et l'exposé consiste en une réflexion sur la symbolique de ce Porto Seguro – c'est-à-dire le lieu où l'âme est sereine et a atteint la plénitude –, et les moyens d'y accéder. L'idée est qu'on franchit une série de seuils auxquels correspondent certaines difficultés, qui une fois dépassées, seront remplacées par d'autres, sans fin, pour le progrès de notre âme. Au fur et à mesure que l'âme se « travaille », elle se dépouille d'anciennes habitudes par l'acquisition de nouvelles meilleures, qui lui deviennent naturelles au point d'oublier les anciennes et ne plus avoir à lutter contre elles. Le vecteur principal de cet effort de progrès moral est la connaissance de soi. (Extrait de Carnet de terrain)

À la fin de la présentation de l'orateur, une autre personne improvise une prière de conclusion. Puis l'organisation des passes s'ensuit : on propose aux personnes de se rendre dans la salle adjacente où elles patienteront si elles désirent les recevoir. Enfin, un petit temps est dédié à l'annonce des futures activités du centre : à l'issue de cette même première conférence à laquelle j'assistai, Mariza annonça par exemple qu'un invité brésilien viendrait début juillet et que ce lundi-là le déroulement habituel des choses serait un peu modifié ; puis la jeune femme dévouée à l'évangélisation des enfants le dimanche annonça les modalités d'une collecte de matériel scolaire pour une œuvre de charité à destination d'enfants démunis. Pour finir, pendant que les passes sont administrées, dans la salle principale devenant « salle d'attente », on diffuse une musique avec un *Powerpoint* de messages extraits d'un journal – ce matériel provient de la *Federação Espirita de Parana*. D'autres personnes se chargent d'apporter dans cette même pièce principale des encas préparés à l'avance par quelques volontaires qui sont vendus à un prix symbolique pour doter la cagnotte du centre. Les personnes présentes partagent alors un moment convivial en se sustentant et conversant avec légèreté. Puis la plupart quitte les lieux, libérant la voie au groupe d'étude. Cette même routine se répétera tous les lundis soirs : une autre fois, le thème de la conférence portera sur

ce que l'on devient après la mort – ou la séparation du corps et de l'âme- ou bien proposera une exégèse de paraboles bibliques comme celles du « retour du fils prodigue » ou du « semeur » (Matthieu). Puis l'administration des passes suivra. Comme à l'accoutumée, la cantine sera ouverte. Enfin, la salle se videra pour laisser place au *study group* animé par Mariza.

À Paris, conférence publique et « groupe d'étude » sont confondus étant donné le peu de membres du groupe – ou plutôt, il n'y a pas de conférence. De plus, ne faisant pas de publicité et n'ayant pas pignon sur rue, le CESAK attire peu de nouveaux arrivants (il faut connaître ou avoir cherché pour y parvenir. Si une nouvelle personne vient à se présenter, elle ne passera pas inaperçue, pénétrant directement dans l'unique salle d'activité – et sera bien sûr priée de se joindre au groupe). Des « conférences publiques » ont donc peu de raison d'être. Le CESAK offre deux réunions hebdomadaires. Il s'agit d'une heure d'étude en commun assez fréquentée pour ce qui concerne la réunion du lundi soir ; celle du mardi représente une séance d'étude plus spécifique et rassemble fort peu de personnes.

Les groupes d'études

Étudier dans un centre spirite consiste à se réunir hebdomadairement, s'asseoir autour d'une table, et lire des extraits de textes de référence spirites – ceux de Kardec lui-même le plus souvent, ou des œuvres des grands médiums psychographes brésiliens – afin de se familiariser avec la doctrine. Cela n'a pas de caractère obligatoire évidemment – « La personne choisit, rien d'imposé » dit Angelica –, mais tout l'engagement spirite repose sur cette inclination : officieusement, l'on ne devient réellement spirite que lorsqu'on étudie. Au cours d'une première année d'apprentissage, on approche la théorie du karma, notamment sur la base du *livre des esprits* et de *L'évangile selon le spiritisme* de Kardec. Au fil du temps, d'autres groupes d'étude plus avancés se consacrent à l'étude de la médiumnité d'abord de manière théorique à partir de la lecture d'un autre ouvrage d'Allan Kardec, *Le livre des médiums*, puis de manière plus « pratique » avec le partage d'expériences et de la conduite à tenir par des membres plus expérimentés « travaillant » déjà à la table médiumnique. Évidemment, étant le fruit de discussions entre personnes qui s'interrogent, le propos dérive souvent vers le récit d'expériences personnelles. Il s'agit d'une étude assez artisanale si l'on peut dire, le fait de personnes qui ne semblent parfois que peu familiarisées avec la recherche intellectuelle, se rassemblant pour réfléchir ensemble à des concepts assez nébuleux comme le « pèrisprit »

(qui correspondrait pour ce que j'en ai saisi à l' « aura »), et la spéculation se prolonge parfois des séances durant autour de discussions perplexes, progressant de quelques lignes du texte de référence seulement à chaque réunion. Plus rarement, un conférencier s'aventure dans des formats plus originaux, proposant une animation collective, par exemple un jeu d'expression – ce fut le cas une fois seulement au *Lar João Batista* et plus fréquemment à San Carlos en Californie. Chaque séance s'ouvre et se clôt par une prière.

Au CESAK, tous les lundis soirs, Claudia, la présidente, assiste à l'étude sur une chaise parmi les autres, animant la réunion en distribuant la parole à qui souhaite intervenir. Elle invite chacun à lire tour à tour un texte distribué préalablement aux personnes présentes. Et ainsi, de réunion en réunion progresse-t-on dans la lecture de différents textes. Au fil du temps, notre groupe a ainsi étudié d'abord un texte correspondant à la traduction française d'une synthèse de *L'Évangile selon le spiritisme* d'Allan Kardec établie par un groupe spirite de l'État de Goiás (région centre-ouest du Brésil), puis des extraits du *Livre des esprits*, du *Livre des médiums*. Cela a pu générer des discussions sur l'accompagnement par des esprits réservé au défunt une fois dans l'au-delà : que se passe-t-il si la personne est catholique, ou bouddhiste ? Des questions comme les « esprits protecteurs », les « anges gardiens » qui, selon la doctrine, accompagnent toute personne, ou bien la distinction et les liens entre médiumnité et troubles psychologiques, ou encore les concepts de syntonie et de loi de l'attraction seront abordés. Une fois, Claudia évoque la facilité avec laquelle par crédulité on peut accroire des esprits qui jouent avec notre naïveté, et appelle à vigilance. Un soir,

La réunion portait sur les différents types de médiumnité –les « médiums de guérison » ai-je entendu à la fin. L'échange dérive sur les « guérisons médiumniques » au sens large, voire les guérisons de chirurgie spirituelle – on n'emploie pas le mot mais j'ai l'impression que ça correspond à ce que les [Brésiliens] appelaient « *apometria* ». Denis intervient et donne une explication plutôt claire de comment les préoccupations et « énergies négatives » au sens large s'accumulent dans le « périsprit » (le conscient les refoule, mais l'âme n'oublie pas donc ces énergies restent dans le périsprit) et y sont détectables bien avant qu'elles ne se manifestent dans le corps physique, ce qu'elles ne manqueront de faire si la personne ne prend pas en charge ces émotions négatives. Il disait qu'un esprit supérieur avait épaulé un médium en exercice en « colorisant » les différentes énergies, et qu'ainsi avaient pu être observées en direct les combats entre les énergies positives, apparaissant d'une couleur, et les négatives, d'une autre couleur. (Extrait du Carnet de terrain)

Après ces échanges d'opinions personnelles, quatre personnes attribuent des passes (dont systématiquement Denis, Nathalie et Claudia et plus occasionnellement une ou deux autres

personnes volontaires). Enfin, Claudia clôt la séance par la prière de remerciement aux esprits accompagnateurs de la soirée, une prière de clôture où elle oublie rarement de demander des bonnes grâces « pour leur petit CESAK » et tous les déshérités de la planète.

C'est le lundi soir que la fréquentation du CESAK est à son comble. Le groupe d'étude du mardi se dédie à la « lecture de l'évangile ». Le jeune Guillaume en est le leader.

Denis m'expliqua le fonctionnement d'une séance standard –lecture, échange libre autour des interprétations subjectives du passage lu, puis discussion libre, passe, clôture- et me fit part de leurs aspirations quant à une organisation future de cette réunion, avec notamment des prétentions à développer la médecine spirituelle au sein du CESAK. Il me conta qu'il y avait eu un Congrès spirite l'année dernière, avec une majorité brésilienne, sur le thème « Médecine et spiritisme ». D'où l'idée d'implanter ces notions au CESAK. (Extrait du Carnet de terrain)

À San Carlos, il y a également plusieurs horaires d'étude, deux groupes opèrent le dimanche matin – notamment un groupe d'étude pour adulte, exclusivement sur des sujets « familiaux »–, mais je n'ai participé qu'au groupe d'étude du lundi soir, faisant directement suite à la conférence publique (« *public lecture* »), de 20 à 21 heures. Une grande majorité de personnes s'en vont à l'issue de cette dernière; restent quelques-unes, et le groupe d'étude commence. Il est annoncé en portugais sur le site, mais nous n'y avons cependant jamais communiqué qu'en anglais. En petit comité, il est animé par mon interlocutrice privilégiée sur place, Mariza. D'abord, elle invite quelqu'un à prononcer une prière pour ouvrir la séance. Puis le cours se déroule.

Mariza prend très à cœur son rôle et se donne beaucoup de peine pour en varier les contenus et les approches. Elle attribue régulièrement des travaux que les membres désignés devront présenter au groupe. Un soir, deux participants avaient préparé une présentation sur l'histoire de la médiumnité : ils la partagèrent avec le petit groupe en s'appuyant sur la projection sur l'écran mural d'un document *Powerpoint* résumant leur progression logique. Puis, Mariza reprit la main et présenta son propre travail : elle s'était appliquée à rédiger de petites scénettes sur les sœurs Fox, Swedenborg et son intuition divinatoire, Allan Kardec et sa découverte des tables tournantes et de son identité de druide, qu'elle voulait voir jouées par le groupe. Elle distribua les rôles et chacun lit le conducteur qu'elle avait réalisé. Ce fut assez ludique et drôle –une première « théâtrale » de son invention dans le groupe apparemment. Pour conclure, elle introduisit l'organisation du travail du prochain cours : elle avait cette fois prévu que chacun s'attribuât un thème sur la base des livres du « Pentateuque spirite ». J'ai dû

moi-même composer une présentation sur « *the plurality of the inhabited worlds* » (sur la base évangélique « *there are many dwellings in my father's home* »)! Certains de mes coreligionnaires avaient prévu une base *Powerpoint*, d'autres un extrait de film, d'autres noté des observations sur papier et l'un improvisa – le tout sous la gouverne de Mariza qui anime le *study group* en institutrice. Ses initiatives transforment ainsi ce « cours » en pièce de théâtre ou exercice d'exposé par ses membres, au gré de son inspiration. Elle me confia plus tard combien elle prenait plaisir à ce *study group* et appréciait les efforts et l'investissement de chacun.

Enfin, après les présentations ou lectures, elle demande ou désigne un volontaire pour la prière de clôture. Une fois, une nouvelle venue était présente, invitée par une membre du groupe. Mariza l'invita à partager son expérience personnelle : cette femme était docteur en « *Holistic medicine* » et partagea sa manière de voir les choses. Elle en dit beaucoup en peu de temps, évoquant nombre de concepts ésotériques. Mariza l'arrêta en disant qu'il était temps de conclure. Le respect des horaires est relativement scrupuleux au JASS, d'autant plus que le *study group* termine à 21 heure, horaire suffisamment avancé en soi. Mais plus tard, Mariza m'avoua avoir été déstabilisée par les propos de cette femme...

Quant au *Lar João Batista*, il propose différents groupes d'étude. Dès que je suis arrivée au *Lar João Batista*, j'ai eu à cœur de m'inscrire à quelques-uns. C'est en effet, un moyen efficace et de dialoguer avec d'autres spirites, et de connaître les enjeux de leurs réflexions. J'ai eu la même démarche dans le centre parisien et californien bien sûr, seulement à Salvador, l'organisation en a plus d'envergure ; il existe plusieurs « niveaux » à l'étude. Le premier cours où je me suis inscrite a été le « *Curso Básico* » (cours basique ou préparatoire), la première étape de l'enseignement spirite « à la Brésilienne ».

Curso básico

Le cours basique est la base de l'enseignement spirite. Lorsqu'une personne a assisté quelques fois aux conférences, elle est encouragée à aller plus avant dans son étude de la doctrine kardéciste : c'est ce cours qu'on l'invite à suivre en premier lieu. Comme l'explique Angelica, la présidente du *Lar João Batista*: « Toute personne qui désire suivre le cours s'inscrit, et le jour où le cours commence, reçoit un fascicule, un petit cahier, reçoit tout ce qu'il faut pour faire des annotations. Et ce cours dure six mois » (entretien du 6 mars 2013).

L'on s'y penche, assez conventionnellement, sur les deux premières œuvres de Kardec, *Le livre des esprits*, et *L'évangile selon le spiritisme*, « ce qui aide à garder les pieds sur terre : toujours étudier le Pentateuque et ne jamais s'éloigner de Kardec », affirme Euclésia (entretien du 26 mars 2013). Les réunions se déroulent de manière studieuse, le petit groupe attablé. Sur la table sont disposés un registre des présences que complète le responsable de l'étude, des verres et une carafe d'eau, et des stylos. Après une prière d'ouverture, les personnes se relaient pour lire un passage d'un cahier que nous suivons. Lecture faite, suit un échange interprétatif, et puis la personne suivante lit la suite, et ainsi progresse-t-on, entre lecture et discussion. On clôt la séance par une prière. J'ai pu y assister quelques deux mois et puis il a cessé, annulé faute de public ! À cette époque en effet, Angelica déplorait une fréquentation du centre en diminution. Dans ces groupes d'étude, c'est peut-être davantage la patience, la discipline, la posture d'étude en somme, qui s'inculquent peu à peu, que des notions arrêtées sur les grandes questions soulevées par le spiritisme, celles-ci demeurant souvent irrésolues : on s'en tient à un accueil littéral des textes.

Curso Mediúnico

Au cours de ma première observation participante, je me suis également inscrite à un cours un peu plus avancé sur la médiumnité, nommé « *escola mediúnica* ». Il se déroule une fois par semaine pendant une heure et demie. Après en avoir suivi quelques réunions, ce cours fut également annulé faute de public : les trois ou quatre personnes inscrites n'étant pas forcément fidèles chaque semaine, le directoire du centre en avait conclu que maintenir le cours pour un ou deux participants était peu pertinent – alléguant que c'était au public de se mobiliser, de requérir le cours, qu'il convenait de privilégier la demande plutôt que l'offre. Deux ans plus tard, lors de ma seconde observation participante, je me suis de nouveau inscrite et ai pu participer à ce même cours « *Escola mediúnica I* » qui avait repris en petit comité. J'y ai retrouvé d'ailleurs quelques personnes du groupe antérieur.

En général, nous sommes une petite dizaine, attablés. Comme toujours, le travail commence par une prière d'ouverture – par exemple souhaitant « guidance pour que le centre spirite serve de référence à la communauté de García ». Puis l'étude elle-même commence. La lecture d'un ouvrage est poursuivie et donne lieu à discussion. Le matériel photocopié sur lequel nous travaillons provient de la Fédération spirite mineira, qui a élaboré le cours. En l'occurrence, il porte sur le début du Chapitre 2 du *Livre des Médiûms* – qui distingue

médiums de travail, médiums d'expiation, médiums naturels etc selon la classification opérée par Kardec. Le discours sur notre responsabilité en tant que médium est constant. Quelques temps plus tard, le chapitre 3 abordera les définitions de base que donne la doctrine de : « corps », « esprit », « Dieu », « fluide cosmique », etc. - concepts qui paraissent essentiels pour comprendre la médiumnité. Certains termes sont discutés et suscitent moins le débat que la perplexité. La meneuse conclue en disant que le vocabulaire est une convention pour nous faciliter la compréhension, bien qu'une autre personne renchérisse : « nous ne pouvons pas comprendre ». Nous discutons notamment sur les fluides et le *périsprit* sans parvenir à trouver une réponse satisfaisante. Un monsieur inquiet de comprendre le *périsprit* me confie d'ailleurs qu'il entend entamer une étude plus approfondie car il ne s'y retrouve pas dans les explications prodiguées dans le cadre du groupe d'étude.

Mais souvent les conversations dérivent, et chacun expose sa vision du spiritisme. La meneuse dit être « une défenseuse du complément au Pentateuque » et invite à puiser dans la bibliographie d'André Luiz. Euclésia intervient : « je me préoccupe du chemin que la doctrine spirite est en train de prendre. » dit-elle. Ajoutant « je n'ai pas confiance en Internet », elle incite à la prudence sur les informations que l'on peut recueillir sur le spiritisme et son évolution et se distancie des « spirites académiques » qui partagent leurs vues à tort et à travers mais « détournent certains concepts ». Elle met l'accent sur l'importance d'assister aux « *doutrinárias* » en plus du groupe d'étude, de la pratique, notamment via la participation dans le centre : elle affirme « ma réforme intérieure passe par ma participation » qu'elle considère comme « auto-entraînement à se relationner à soi-même et aux autres ».

La « fluidothérapie »

« Fluidothérapie » est le vocable spirite évoquant la combinaison « passes magnétiques » + « eau magnétisée » en usage dans les centres kardécistes à des fins thérapeutiques, appliquées soit en sessions qui leur sont entièrement dédiées pour lesquelles le public se déplace à des horaires spécifiques, soit à l'issue des conférences publiques aux personnes de l'auditoire qui le souhaitent, et parfois aussi au terme des groupes d'étude. Contrairement à Puysegur – qui déclare se contenter de catalyser un savoir déjà présent chez les malades qui seraient leurs propres médecins – et à Mesmer – qui lui prétend soigner par l'action du magnétiseur, détenteur comme toute chose du fluide universel – , les spirites distinguent le fluide animal (soi) et le fluide universel dont ils sont un médium. Le premier a des vertus limitées, il n'est

pas infini et dépend de l'état du magnétiseur et de la qualité de son énergie propre, régie par son hygiène de vie (le magnétiseur donne de lui-même, doit être garant de son propre état, et veiller à ne pas s'affaiblir pour guérir l'autre) ; le second est illimité et toujours parfait, néanmoins le magnétiseur doit-il quoi qu'il en soit être « pur » pour le transmettre de manière optimale – dans la passe magnétique spirite coexistent les deux fluides mais le second est principal⁶⁵. Quant à « l'eau fluidifiée », qui subit elle-même le traitement magnétique par imposition des mains et prière, on lui prête la vertu de prolonger l'effet positif de la passe magnétique.

La technique des passes diffère légèrement d'un centre à l'autre : au *Lar João Batista*, comme au JASS de San Carlos, elle est très ritualisée. Au *Lar*, tous les magnétiseurs opèrent de la même manière. Les passes se répètent à l'identique comme une chorégraphie huilée, elles sont comme chronométrées et ne durent pas plus de 3 à 5 minutes, tandis qu'à Paris les passeurs s'attardent parfois jusqu'à 10-15 minutes sur la même personne, chacun se livrant à sa propre performance.

Au *Lar João Batista*, des séances de fluidothérapies sont données « tous les jours, du dimanche au dimanche ». Les patients à la « fluidothérapie » se présentent au centre au créneau horaire du jour, et attendent dans des chaises d'être appelés par le binôme d'officiantes : l'*attendante* et la *praticante*, assises à la table centrale tenant le registre de la séance (nom du « fluidothérapeute » et nombre de prestations). L'une d'entre elles se dédie à la lecture de quelques lignes d'un livret – du type « 100 sentences de sagesse » – ouvert à une page au hasard qui tiendront lieu de « message personnalisé » pour la personne appelée, avant qu'elle ne se lève et ne se dirige vers la petite salle pour y recevoir ses « passes ». Dans la petite pièce du fond qui recueille la lumière naturelle par une large fenêtre face à son seuil, sont disposées deux chaises contre la paroi de gauche, et une table contre la paroi de droite :

⁶⁵ Dans une *Étude sur les passes magnétiques*, l'auteure spirite Clarice Seno Chibeni distingue en fait trois types de magnétismes dont le troisième, mixte, serait à l'oeuvre dans les passes magnétiques spirites, mêlant les fluides humain et spirituel: « L'action fluidique peut se produire : • 1° Par le fluide même du magnétiseur ; c'est le magnétisme proprement dit, ou magnétisme humain (...) • 2° Par le fluide les Esprits agissent directement et sans intermédiaire sur un incarné. (...) C'est le magnétisme spirituel (...) • 3° Par le fluide que les Esprits déversent sur le magnétiseur, auquel celui-ci sert de conducteur. C'est le magnétisme mixte, semi-spirituel ou, si l'on veut, humano-spirituel. Le fluide spirituel, combiné avec le fluide humain, donne à ce dernier les qualités qui lui manquent. Le concours des Esprits, en pareille circonstance, est parfois spontané, mais le plus souvent il est provoqué par l'appel du magnétiseur. Et, lorsqu'on parle aujourd'hui des passes dans les Centres Spirites, il s'agit généralement de celles-ci. Le magnétiseur est aussi un médium. Il reçoit pour donner. C'est l'intermédiaire entre les Esprits et l'infirme, participant, en même temps, avec ses propres recours. » (Seno Chibeni, 2006 : 5) L'auteure confirme la responsabilité du passiste dans sa préparation à l'administration des passes : elle évoque des « obligations morales » (l'étude, la discipline, l'amour, la patience, « vivre chrétien en permanence », « l'équilibre émotionnel », « être toujours prêt », et « foi et prière ») et des « obligations physiques » (il doit surveiller son hygiène, son alimentation, bannir ses « vices : alcool, tabac, drogues » et l'« habitude du jeu » - on admet « certains jeux, comme le « loto ». Cependant, ce type d'activité peut être une forme d'avoir des gains faciles au lieu de développer le travail. » (sic) -, avoir une « conduite sexuelle » appropriée c'est-à-dire « morale ») (Seno Chibeni, 2006 : 12-17).

le « patient » s’assoit sur l’une d’elles tandis que le « fluidothérapeute » officiera debout face à lui.

Pour devenir passiste, il faut avoir suivi le « cours de fluidothérapie » auquel on peut prétendre après avoir suivi le « *curso básico* ». Le sort d’une personne se portant candidate au cours est décidé de manière collégiale :

« On en parle à la réunion des directeurs (de département), au nom des travailleurs. (...) Ce coordinateur dit qui peut et qui ne peut pas (faire le cours). Il y a un critère : c’est surtout d’avoir une certaine connaissance de la doctrine – la connaissance de la doctrine est primordiale. C’est alors qu’ils vont apprendre à travailler la fluidothérapie selon les méthodes modernes. La technique qui est appliquée ici, tous l’ont apprise. Nous avons ici une technique, tout le monde ici applique la même, personne ne s’y soustrait. Ce cours dure quatre mois. » (Entretien réalisé le 6 mars 2013)

Cette « technique », c’est Angelica qui l’a créée « en étudiant, étudiant, étudiant » : « J’ai lu beaucoup sur les fluides, la fluidothérapie, et je prends des cours, moi-même, je prends aussi des cours... Quand il vient une personne ici (au centre) dont je sais qu’elle est un grand érudit, je vais suivre le cours ! » Elle a été formée dans le spiritisme, à la fédération spirite de Salvador, « je suis arrivée ici déjà préparée » dit-elle :

« La technique d’ici je l’ai créée d’après mes connaissances, avec ce que j’ai appris, des auteurs spirites, des cours que j’ai suivis. J’en ai tiré la technique, et de temps à autre je vais vérifier qu’elle est respectée. Le cas échéant, j’appelle et on discute: “vous ne suivez pas la technique, vous ne savez pas utiliser les chakras⁶⁶”. Donc il faut savoir! Les chakras qu’ils vont travailler... (...) – il y en a un ici, ici, ici, ici et ici (geste de monstration). Ce sont les principaux chakras et tout ceci vient de l’Antiquité. » (idem)

La technique mise au point par Angelica consiste à élever deux mains tendues à l’horizontale en direction de l’endroit supposé du chakra, en partant du sommet du crâne pour finir au niveau de l’abdomen. En général, le passiste prononce une prière comme « au nom de Jésus, que la santé d’Untel soit assurée » puis requiert que la personne qui reçoit les passes garde les yeux clos – je les ai parfois entrouverts pour tenter d’épier la méthode à l’œuvre et j’ai souvent entre-aperçu les passistes les yeux clos eux-mêmes, pris dans un effort de concentration, marmonnant une prière tout au long de l’opération – souvent le Notre-Père, à plus ou moins grande vitesse selon l’opérateur. Yeux fermés, le ressenti est parfois celui

⁶⁶ Selon certaines traditions orientales et ésotériques, les chakras sont des centres énergétiques qui parsèment notre corps.

d'une ouverture, au niveau du cœur ou de l'abdomen. En vertu des efforts intransigeants d'Angelica, la passe du *Lar João Batista* détient une facture qui devient familière.

À Paris, les passes semblent être une libre interprétation d'une magnétisation « standard » - une version souple et personnalisée des passes procédurières de mise au *Lar*. Elles se déroulent toujours à la fin de la séance d'étude. Plusieurs personnes auto-désignées y sont dévolues, se lèvent alors. Claudia est l'une d'elle. Pleine de sollicitude, elle me demanda, lors de ma première visite, si j'en connaissais le principe, se disposant à me l'expliquer, mais devant ma réponse affirmative, me dit que j'étais « libre de regarder comment ça se passe, d'accepter ou non et de le signifier au magnétiseur ». Ces volontaires se concertent d'un regard, s'assurent d'être en nombre suffisant par rapport au nombre de personnes réceptrices, et se répartissent ces dernières. Alors chacune se positionne devant les personnes restées assises en cercle et commence le rituel. Le temps semble plus élastique qu'au *Lar João Batista*, les médiums n'étant pas nécessairement synchronisés. Certains terminent leur manège bien avant leurs collègues qui s'attardent parfois selon les besoins pressentis de l'assistance. Ici aussi, il s'agit bien d'élever ses mains au-dessus de la tête de la personne, puis progressivement de les abaisser le long et face au corps jusqu'au bas-ventre. L'on voit parfois des passistes remuer énergiquement leurs mains autour de la personne, souvent effectuer des claquements de doigt, ou mimer un maelström face à un chakra – toutes techniques intuitivement utilisées par le passiste selon son expérience soit pour chasser des énergies négatives, soit pour harmoniser ou réactiver un chakra alangui. Il peut procéder yeux ouverts ou yeux fermés. Par ailleurs, nous avons noté que lorsque l'un des passistes était malade, il s'abstenait d'officier. Nous avons aussi mentionné plus haut la promotion informelle de Quentin. Je ne sais comment les autres passistes le sont devenus, mais dans le cas de Quentin, « l'occasion fit le larron » et ainsi très simplement Quentin est-il devenu l'un des passistes du CESAK.

L'idée avait été mentionnée en amont, mais sans que ne fût définie plus formellement ni la date d'une formation officielle ni celle de mise à exécution du projet de le « promouvoir ». Un soir, à l'issue de l'étude, au moment de donner les passes, Claudia, mobilisant les passistes et devant le peu de personnes patentées disponibles, avait annoncé à Quentin qu'il serait formé bientôt. Peu de temps après, à la rencontre du mardi soir de « lecture de l'évangile », seules quatre personnes, les « familiers », participaient : Nathalie, Denis (deux médiums chevronnés), Quentin et un nouveau qui était ce soir-là le centre de l'attention. Les autres semblaient en train de le guider, et lui de laisser sortir quelque émotion douloureuse.

Quelques minutes plus tard s'organisa la séance de fluidothérapie : Nathalie malade annonça qu'elle ne pouvait administrer les passes. Denis désigna alors d'office Quentin en lui disant : « il faut bien commencer un jour », et ils s'occupèrent d'abord du jeune homme ; ensuite, ce fut mon tour ; celui de Nathalie ; puis Denis magnétisa Quentin, et je proposai alors de m'adjoindre à Quentin quand vint le tour de Denis. Il est remarquable que la décision de laisser Quentin œuvrer ait été prise en l'absence de Claudia, et ma contribution acceptée sans autre forme de procès. Cela dénote une forme de souplesse et aussi un agir « artisanal », expérimental, le chemin se traçant en marchant... Mais finalement la « promotion » éclair de Quentin n'est pas si surprenante si l'on considère la fidélité et l'assiduité du jeune homme.

Durant les passes, que Claudia initie par une prière aux « guides et frères supérieurs afin de nous assister et guider dans la pratique », une personne est invitée à lire un livre pour apaiser l'atmosphère durant le processus. Lorsque les passes sont finies, Claudia ou une autre personne conclut la séance par une nouvelle prière de remerciement des guides et entités protectrices, leur demandant d'accompagner chacun dans sa semaine, de l'aider à conserver la paix et la sérénité et à faire face au stress et aux vicissitudes de la vie. Les personnes alors se relâchent, quittent leur siège et vont se saluer les unes les autres, tandis que des gobelets d'eau « magnétisée » sont servis – c'est un moment informel d'embrassade et d'échanges « confraternels » avant que les gens ne se quittent et ne rentrent chez eux.

La « table médiumnique »

Pouvoir participer à une table médiumnique ne va pas de soi et requiert beaucoup d'engagement de la part des personnes qui y prétendent, au moins au Brésil. En France et en Californie, c'est bien sûr en principe le cas aussi, mais les groupes étant plus restreints, et la mise en place d'une telle activité faisant partie du développement logique d'un centre, afin que cette dernière puisse de fait exister, ses organisateurs tendent à puiser dans le vivier des personnes disponibles sans exiger d'elles autant de « garanties » – sans qu'elles n'aient nécessairement à franchir les étapes si décisives dans le contexte brésilien. Ces étapes tiennent à la participation, à l'engagement dans la durée aux activités du centre.

Mon incapacité à accéder à la table médiumnique est à ce titre tout à fait révélatrice du parcours évolutif qu'il vient sanctionner (Aubrée, 2006). C'est à Salvador que j'aurais eu le plus de chance de pouvoir y participer, mais bien que j'aie cru approcher cette possibilité à plusieurs reprises, elle m'a toujours échappé. Malgré le soutien d'Euclisia, ma requête semble

s'être heurtée au « protocole » et n'a pas eu raison des résistances à faire une exception aux choses-telles-qu'elles-doivent-être.

À Paris également, la possibilité a toujours miroité, mais jamais ne s'est concrétisée. À mes diverses sollicitations – que j'essayais de rendre discrètes et point trop insistantes, en m'adressant à diverses personnes pour donner le change et multiplier mes chances (!)-, il ne m'a jamais été opposé de refus direct, mais toujours un louvoisement permanent. Au contraire, Claudia m'a d'abord laissé entendre que ce serait essentiel à mon enquête d'y participer et qu'elle soumettrait elle-même la proposition aux autres membres des réunions médiumniques. Quand je me suis enquis de savoir si elle avait eu l'occasion d'évoquer au reste du groupe ma demande d'assister à une séance médiumnique, Quentin m'alerta sur le fait qu'« on n'accueille pas des personnes au sein de ce groupe aussi aisément ». Lorsque j'essayai d'avancer l'« alibi » selon lequel je n'assisterais qu'en tant qu'observatrice et non praticienne, il me dit que « des incidents [étaient] déjà arrivés » et me conta que Marie-Noëlle était venue une fois suite à quoi elle avait été malade pendant deux mois et subi une « opération spirituelle » de la part de Pierre-Etienne, « son cœur étant une brèche »⁶⁷ (entretien du 27 avril 2014). Si j'ai senti Claudia bien disposée – « patience, ça va venir » me disait-elle comme si pour elle il n'y avait pas de « non » définitif -, je sentais des crispations parmi les autres membres... Bref, des relations de pouvoir mouvantes et discrètes sévissaient au sein du groupe des médiums– l'on restait « jaloux » de ses prérogatives - et en définitive on ne m'a jamais clairement répondu, chacun se déchargeant sur l'autre de la responsabilité de la décision. Aucune décision collégiale n'a émergé non plus et Claudia ne s'est finalement jamais vraiment positionnée sur la question.

À San Francisco, bien que j'aie prioritairement fréquenté le JASS, mon temps était plus compté (je ne suis restée que deux mois) et je l'ai divisé entre plusieurs centres. Il semble donc un peu plus logique qu'il ne m'ait pas été possible d'assister à une telle pratique – je ne l'ai d'ailleurs pas sollicité, la familiarité avec les groupes m'étant à moi-même apparue insuffisante, limitée par ces contraintes de mon séjour sur place.

Ce que je puis en dire ici provient donc d'éléments que j'ai entendus à force de côtoyer les centres, que l'on m'a racontés de manière informelle, ou au cours des entretiens, soit par ceux

⁶⁷ « Ces séances sont réputées dangereuses pour tous et c'est pourquoi le groupe fait bloc pour circonvenir l'entité perturbatrice ; c'est aussi pourquoi il est relativement difficile d'y avoir accès lorsqu'on n'adhère pas à cet univers de croyance. » (Aubrée, 2006 : 553).

qui y participent directement soit par ceux qui colportent un ouï-dire, sans avoir eux-mêmes pris part à ce travail.

Parce qu'il s'agit d'un « travail » : les séances médiumniques ont principalement une visée thérapeutique. Au cours de ces dernières, une personne en difficulté va se voir prise en charge par des médiums recherchant la cause « spirituelle » de cette difficulté. Ils la trouvent donc, précisément, dans le « monde des esprits » en la présence d'une ou plusieurs entités non-incarnées accompagnant cette personne pour les raisons et de la manière les plus diverses, allant de l'« obsession » à la « fascination » selon la classification spiritiste des interactions possibles entre esprit et humain. Évidemment, il se peut que des esprits interagissent en bonne harmonie avec les humains, cependant en pareil cas, la personne ne recherche point de secours. Au cours d'une séance médiumnique typique d'ailleurs, il est considéré que les médiums sont épaulés et conseillés par de tels esprits considérés comme plus « évolués » que les humains. Ils les inspireront dans leur travail de médiation avec des esprits plus agités qui perturbent l'individu nécessitant l'aide, et avec lesquels il s'agit de converser pour les inciter à « laisser tranquille » cette personne, mais également pour leur venir en aide – ces esprits perturbateurs nécessitant eux-mêmes d'aide dans la conception spiritiste. Parfois, il s'agit d'aider les esprits en souffrance, plus que les humains en souffrance qu'ils perturberaient. Il s'agit d'une orientation proprement française. Richard Bueno, Président du Conseil Spiritiste Français défend vigoureusement une campagne « Aidez les esprits souffrants »:

« Cette campagne est née du besoin suivant. (...) Savez-vous combien il y a de personnes qui décèdent de mort violente, accidentelle ou suicide ? Je vais vous le dire : un nombre considérable par an – si vous allez sur un site de statistique, vous les trouveriez. La majorité de ces cas devient des esprits souffrants car la transition est très brutale dans le cas d'une mort accidentelle ou suicide ou autre. Etant donné qu'ils sont des esprits souffrants, ils sont dans une situation livrée à eux même. Et qui s'en occupe à ce moment précis? Contrairement aux gens sur terre qui sont vus, eux ne sont pas vus, ce qui fait qu'on les oublie très vite. Dès lors qu'une personne décède, en général il y a un deuil dans la famille, et quelque fois ce deuil va durer très longtemps et on va s'en rappeler longtemps, mais parfois c'est pas du tout comme ça que ça se passe. Il y a plus de 40 milliards d'esprits en errance autour de notre globe – chiffre qui a été donné par Chico dans une de ses psychographies. Donc dans cet ensemble d'esprits, vous avez un nombre considérable d'esprits livrés à eux-mêmes qui ne reçoivent aucune aide d'aucune sorte. Lorsqu'une personne veut se suicider, elle peut très bien appeler SOS Suicide – il y a des associations qui font ça-, mais il n'y a pas de ligne pour aider les esprits souffrants. C'est quelque chose dont personne ne s'occupe. Nous sommes d'une certaine manière un genre de recours pour un aspect totalement occulté par l'être humain, parce qu'il n'a pas la connaissance, il ne le sait pas, qu'il y a cette strate, cette catégorie d'esprit en difficulté, (...) en phase critique de souffrance sans recevoir le moindre soin, la moindre aide. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)



Affiche de la Campagne 2014-2015 du Conseil Spirite Français.

Le CESAK lui-même marche dans cette direction, là où le *Lar João Batista* venait fréquemment en aide à des humains.

Quoi qu'il en soit, beaucoup de sérieux entoure invariablement cette pratique. Au CESAK, Nathalie, nous chassant à l'issue de la réunion d'étude pour faire place nette pour la réunion suivante, se portait garante de la ponctualité de l'équipe à honorer son rendez-vous

hebdomadaire avec les esprits : « la séance médiumnique va démarrer, les esprits sont très ponctuels et n'attendent pas, eux ! » nous exhortait-elle souvent. Il en allait de même dans les groupes californiens et sotéropolitain.

L'évangélisation infantile

Les activités d'évangélisation sont fréquentes dans les groupes brésiliens, aussi bien à Salvador qu'en Californie. En revanche, elles sont absentes du CESAK et d'une majorité de groupes français, probablement parce que notre culture laïque nous incite à laisser le choix aux enfants et parce que ces groupes sont plus intimes. Comme leur nom l'indique, ces activités sont l'équivalent d'une crèche ou d'une école selon l'âge du jeune avec une sorte de catéchisme spirite intégré. Cependant, je n'ai pas assisté non plus à une matinée d'évangélisation dans la mesure où je centrerais mes entretiens sur d'autres desseins auxquels des esprits enfantins n'auraient pu être sensibles – considèrent-ils le spiritisme comme une religion ? S'y sentent-ils transformés ? Est-ce ritualisé ? Ces questions sont déplacées en direction d'enfants. Angelica a avancé que l'évangélisation infantile concernait une cinquantaine d'enfants au *Lar João Batista* – des enfants du quartier. Elle m'expliqua par ailleurs qu'« il y a des livres appropriés au Brésil, de nombreux livres de pédagogie spirite. La majorité des personnes ici qui s'occupent de ces enfants sont professeurs, des professionnels. Donc ils savent comment s'y prendre avec les enfants. Ils connaissent la pédagogie spirite et guider les enfants. Le directeur du département de la jeunesse est un homme – nous sommes la seule Maison dont le directeur du Département Infantile est un homme. Il est entièrement dévoué à leur cause. » (entretien du 6 mars 2013). La moyenne de fréquentation est d'une fois par semaine pour ces enfants répartis dans les 4 ou 5 classes de différents niveaux existantes, depuis la maternelle jusqu'à un groupe de jeunes qui compte six membres. Une fois par semaine, le samedi matin de 8 heures 30 à 10 heures, Nilton est en charge d'une section.

Nilton estime avoir « un rôle de tuteur ». L'objectif de l'enseignement spirite aux enfants, selon lui, est de « leur donner des clés pour mieux évoluer dans la société » - et ce faisant d'« améliorer la société ». « C'est comme si c'était une continuation de l'éducation qui doit être donnée à la maison ou à l'école. Évidemment, il y a un peu de spiritisme dans une maison spirite », concède-t-il (entretien du 15 avril 2013). « D'ailleurs, il y a même des enfants curieux ou qui ont des doutes à propos du spiritisme. Ils questionnent, font des rêves, parlent des anges. (...) Je ne veux pas en faire des enfants tout-spirite en vérité, parce que tout n'est

pas spirituel, tout n'est pas spirite dans la vie, ça peut être leur imagination, et on doit être attentif à cela. ». D'après Nilton, une majorité de ces enfants vient de quartiers sensibles, et côtoie la violence au quotidien. Ils viennent au centre « d'eux-mêmes, de leur propre initiative, ils sont curieux de savoir (ou) nous disent qu'ils ont un ami déjà inscrit, et ensuite ils en amènent d'autres. Quand un nouveau apparaît, le responsable lui fait remplir une fiche d'inscription. (...) Il y a des enfants qui viennent d'autres religions, aussi. Ils viennent ici à l' « éducation infantile », et puis le dimanche c'est le catholicisme. Pour eux, c'est normal. Donc des fois, ils commentent – "la religion du dimanche ne dit pas les choses comme ça !" » (entretien du 15 avril 2013). Le format est celui d'une salle de classe classique : « Il y a un cours, un contenu. Ils sont assis quand c'est l'heure de cours. On doit aussi faire des activités ludiques, pour accompagner la logique, pour qu'ils comprennent un peu. (...) On utilise des exemples qui existent dans la société », ou de la vie quotidienne, ou de l'expérience propre des tuteurs pour leur transmettre certains concepts comme la réincarnation. Nilton envisage ainsi sa présence auprès de cette jeunesse comme une opportunité d'offrir une structure accueillante à des jeunes parfois déshérités. C'est avec modestie qu'il assume ce statut d'éducateur.

Au JASS, l'évangélisation infantile ou « Youth Program » concerne peu d'enfants s'agissant essentiellement des enfants des membres d'un groupe lui-même peu important. Cette activité est décrite ainsi sur le site du JASS :

« The Youth Group in English gives children (1-8 yrs old) a chance to make new friends and play while studying the foundation of the Spiritist Doctrine.

Our facilitators explain the Natural Law that governs the universe, nature, origin and destiny of spirits, as well as their relations with the corporal world. They will learn their responsibilities as human beings and children of God, their roles as agents to transform the community in which they live, and the consequences of their choices. »⁶⁸

Daniela qui s'en occupe m'explique le déroulement d'une matinée : prière, discussion sur un thème général du spiritisme – exemple : qui est Dieu ? -, jeux pour amener à prier pour autrui, puis activité ludique (peinture, collage, etc). Elle témoigne : « Il y a deux classes : celle des petits doit compter 5 ou 6 enfants, et celle des grands doit en compter 8. On parle de l'actualité (« *A gente faz as novidades* »). Ensuite, on fait la prière, c'est un moment de

⁶⁸ Accessible à la page <http://www.jassociety.org/Youth.htm>, consultée le 27 février 2016.

gratitude, ils sont reconnaissants ; ensuite on raconte une histoire. On a tout planifié au début du semestre, le thème des leçons, par exemple aujourd'hui on a parlé du bénéfice de la prière. Donc il y a toujours une historiette, et de cette petite histoire on a tiré le bénéfice de la prière. Pourquoi fait-on une prière? À quel moment fait-on la prière? (...) On a raconté une histoire avec l'objectif qu'on souhaite transmettre à l'enfant, il y a une discussion et ensuite une activité, peinture, découpage. » (entretien réalisé le 22 juin 2014). Pendant ce temps-là, leurs parents assistent à une conférence sur le thème de la famille, Il s'agit d'un autre groupe d'étude du JASS, dédié spécifiquement à l'exploration des thématiques matrimoniales, de parentalité, de délinquance juvénile etc, qui se tient tous les dimanches matins de manière concomitante à l'évangélisation infantile: les participants y étudient le livre *SOS família*, un ouvrage psychographié par Divaldo Franco de l'esprit tutélaire du JASS, Joanna de Ângelis.

Les consultations psychologiques

Au *Lar João Batista*, des « entrevues » sont accordées une à deux fois par semaine à la demande. Ces entrevues servent à déterminer le traitement vers lequel on va orienter la personne qui réclame assistance. Angélica m'explique: « il y a les jours d'entretiens avec le public. L'interrogeante, c'est moi. Ce que je fais dans ce type d'entrevue, c'est d'expliquer à la personne si elle ira à la fluidothérapie, ou en traitement spirituel. Il y a des personnes qui arrivent avec des problèmes psychologiques, je les envoie au psychologue, si elles viennent avec un problème spirituel, je les oriente vers les réunions médiumniques (table médiumnique) où elles font un traitement spirituel ». Angelica détermine le besoin de la personne « avec le dialogue, avec le dialogue... On a étudié pour ça. Donc par la conversation, par les tics de la personnes, par les problèmes qu'elle amène, on note tout scrupuleusement, ensuite on oriente ». Angelica décrit le processus de va et vient entre les différentes équipes du centre pour suivre au mieux la personne que l'on tente d'orienter:

« Ici, nous avons Olivio, pour le travail médiumnique, le mercredi soir. C'est lui qui fait le travail, qui dirige [la table médiumnique]. Donc tout ce qui se passe dans la réunion, il le note pour que j'en prenne connaissance. Et les jours suivants, ces personnes en traitement viennent discuter avec moi pour que je juge de leur progrès ou de leur état stationnaire. Et pendant cet échange entre moi et la “*mediúnica*”, on perçoit petit à petit l'amélioration du... “patient” comme on l'appelle. Il va à la fluidothérapie, je le convie à la “doctrinale” - beaucoup y vont, beaucoup n'y vont pas non plus. Et quand le cas est d'ordre psychologique, nous avons un psychologue ici. Bientôt, nous en aurons un autre, parce qu'ils m'ont proposé les services d'un autre psychologue, ils m'ont aussi fait la proposition d'un pédiatre pour

s'occuper des enfants. Ces offres, je les accepte toujours, elles viennent d'autres centres spirites, qui cherchent à œuvrer au sein de la Maison spirite... et ainsi, nous poursuivons l'œuvre de guérison... » (entretien réalisé le 6 mars 2013)

Activités annexes

Les trois centres organisent ou participent également à une série d'événements ponctuels, réguliers ou non. Au *Lar João Batista*, des événements plus ou moins exceptionnels rythment la vie du centre tout au long de l'année. Certains d'entre eux se retrouvent au JASS ou au CESAK.

La « feira da pexina »

Au *Lar João Batista*, les premiers samedis du mois, est organisé un marché où sont vendus des vêtements de seconde main. Au cours des doctrinales précédant l'événement, celui-ci est annoncé quelques deux ou trois semaines à l'avance, jusqu'à ce que se rapproche la date : les doctrinales sont alors l'occasion d'inciter les gens à se délester de leurs affaires usagées. Souvent le thème de la doctrinale peut être exploité en faveur de l'événement annoncé : dans le cas de la *feira de la pexina* du premier samedi du mois, le « devoir de charité » peut avoir été le thème de la doctrinale, qui se clôture en encourageant les gens à y participer. Le samedi venu, le centre ouvre dès 8 heures et l'espace du rez-de-chaussée est réaménagé en vue de présenter les vêtements : toutes les tables longent les parois et y sont étalés un monceau d'habits en bon état, vendus au montant de 2 euros. Au fond de la salle, le lieu habituellement dédié à l'attente à la fluidothérapie est devenu un endroit de réfection : des femmes présentent divers mets - entrées, plats desserts - préparés dans la cuisine du sous-sol et des boissons à la vente. Les activités régulières du centre ne sont pas suspendues pour autant - en l'occurrence, des enfants sortant de l'« éducation infantile » se mêlent aux passants en quête d'une garde-robe, et aux personnes se rendant à leur groupe d'étude. Ce jour est avant tout un moment convivial, de détente, de rencontre des uns et des autres.

Les Séminaires : une journée d'étude thématique

Le *Lar João Batista* offre trois séminaires annuels : l'un sur l'évangile en avril, un second sur la médiumnité au mois de juillet, et un dernier sur la science spirite au mois de novembre. Durant mon observation participante, deux de ces *Seminarios* se déroulèrent, les vendredis et

samedis 19-20 avril et 19-20 juillet 2013. Le séminaire d'avril s'intitulait « *Jesus, o psicoterapeuta da alma* » et en était à sa 16^e édition. Celui de juillet portait sur la thématique « *Mediunidade, Obsessão e terapeutica espirita* »; il s'est tenu depuis 23 ans sans interruption. Sur l'invitation d'Angelica, j'y assistai. Ces journées consistent en une succession de conférences explorant une thématique unique, entrecoupées par des moments de détente et de réfection. Les allocutions ressemblent à des *doutrinárias* légèrement prolongées. Pour assumer les présentations, le centre fait appel à des conférenciers extérieurs, souvent animateurs d'un autre centre de Salvador. Les participants s'inscrivent préalablement, et contribuent à hauteur de 20 reais aux frais engagés par le centre. Les lieux sont légèrement réaménagés pour la circonstance : des ouvrages classiques de la littérature spirite sont exposés sur une table, et des tables sont disposées de manière conviviale en prévision du déjeuner.



Exposition d'ouvrages au Lar João Batista à l'occasion du Séminaire des 19 & 20 juillet 2013.

© C. Souillac



Le rez-de-chaussée du Lar João Batista réaménagé à l'occasion du Séminaire des 19 & 20 juillet 2013. © C. Souillac

Ces journées suivent un déroulement-type. Le vendredi soir, à 19h30, les participants sont accueillis autour d'un *momento de arte*, suivi d'une première conférence nocturne. Le séminaire de juillet par exemple a été lancé par le concert d'une chorale. Le samedi, la matinée est également initiée, dès 8h30, par un *momento de arte* – la confection de fleurs en tissu, ensuite mises en vente à un prix symbolique lors du même séminaire. À 9 heures, la première conférence débute, séparée d'une seconde par une pause avec *lanche* (lunch) d'une demi-heure aux alentours de 10h30. Le matin, une vingtaine de personnes y participent. À leur arrivée, on leur remet un insigne de participation composé du flyer de communication sur la journée traversé par un cordon, destiné à être porté autour du cou, ainsi qu'un porte-chemise contenant le programme, quelques feuillets de prières et d'histoires morales édifiantes souvent psychographiées par Divaldo Franco, publiées et distribuées gratuitement par le *Centro Espirita Caminho da Redenção*, le fief de ce-dernier, l'un des grands centres spirites de référence du pays, sis à Salvador. La salle s'emplit progressivement au fil de la matinée pour atteindre un auditoire d'une trentaine de personnes, en moyenne âgées d'une

cinquantaine d'années, parmi lesquelles une dizaine de visiteurs, membres réguliers ou occasionnels du *Lar* et une quinzaine de travailleurs de la maison – c'est donc l'équipe animatrice elle-même qui fournit le contingent le plus important parmi les personnes présentes.

Le contenu des conférences diffère peu des *doutrinárias* habituelles. Une fois, le séminaire fut désorganisé parce qu'une grève sévissait dans Salvador et les intervenants prévus pour assurer les conférences ne purent rejoindre le centre. Les conférenciers habituels du *Lar* et d'autres orateurs familiers du centre s'en chargèrent *in extremis*. La première conférence de ce séminaire fut alors assurée au pied levé par Euclesia, mais son thème, « *Invigilância: porta para a obsessão* », respectait la programmation pré-établie. Conformément à l'approche classique des *doutrinárias*, elle recença différents types d'« obsession » selon la classification établie par Allan Kardec, en examina les symptômes, les causes, et les remèdes. 15 minutes sont toujours prévues suite à l'exposé pour en débattre, avant une pause de 30 minutes pendant laquelle le café est servi. C'est un moment convivial ; les personnes discutent entre elles de manière informelle. Ensuite, à 10h45, fidèle à l'horaire, Jurandir, animateur d'un autre centre et proche de l'équipe du *Lar*, assumait en remplacement de l'orateur absent la seconde conférence, qui portait sur « *Escravidão do pensamento* » (l'esclavage de la pensée), suivie de son court moment de débat.

Le midi, l'*almoço* (déjeuner) est servi de 12 heures à 13h30. À l'issue de la seconde intervention matinale, les gens se rendent donc au rez-de chaussée où est partagée une abondante collation dont les mets élaborés au sous-sol par une équipe de cuisinières bénévoles durant la matinée, sont vendus aux participants pour quelques *reais*.



*Service de desserts réalisés par les soins des cuisinières au Lar João Batista le samedi 20 avril 2013.
© C. Souillac*

Après la pause déjeuner, l'après-midi démarre à 13h30 par une *Dinâmica de grupo*, un moment interactif de jeu d'une demi-heure imaginé pour créer du lien entre les personnes présentes. L'étude reprend à 14 heures : deux autres exposés entrecoupés vers 15 heures par une pause *lanche* attendent les participants. La journée s'achèvera à 17 heures par une prière et les passes médiumniques accompagnées du verre d'eau fluidifiée. En dépit d'un rythme relativement soutenu de conférences, une femme du public me clarifiera les choses : « *Le bénéfice d'une telle journée n'est pas dans le savoir qu'on y puise, mais dans la confraternização* »... Une partie de l'implication spirite repose en effet sur ce principe de « faire partie de », s'investir dans sa communauté. Comme tous les événements du centre, celui-ci ne vise pas exclusivement à partager un savoir, mais à resserrer les liens entre les spirites.



Une animation durant le XVI Seminario espírita sobre evangelho do Centro Espírita Lar João Batista le samedi 20 avril 2013. © C. Souillac

Le « forro »

Il s'agit d'une musique et d'une danse populaires brésiliennes, souvent jouées à l'occasion de bals populaires. « *Forro* » désigne donc également le bal lui-même. Le bal du *Lar João Batista* a lieu au *Quartel de Tamarinha*, dans le quartier de Rio Vermelho – « le meilleur salon où l'on puisse faire la fête de Salvador » d'après la présidente Angelica, qui annonce avec fierté qu'ils louent l'espace aux militaires pour une somme modique « parce que je suis très bien avec le capitaine qui dirige le régiment... » (entretien du 6 mars 2013).

Lors de mon second séjour sotéropolitain, j'ai eu la possibilité de m'y rendre. Ce soir-là, vers 19 heures, bon nombre des fidèles du centre sont déjà présents dans l'assistance. Des tables sont disposées en rond autour d'un espace de danse où se trémoussent de nombreux couples et quelques personnes seules au-devant d'une scène où officient les musiciens. Il y a aussi deux buffets, l'un dépendant du *Lar João Batista*, l'autre d'un autre centre spirite qui partage l'événement. On donne les sous à une caisse en échange d'un ticket, que l'on remet aux

personnes au buffet nous servant alors une part. 3 réais la part de gâteau ou de tourte, 2 R\$ la boisson : les prix sont symboliques mais suffiront à réapprovisionner les cagnottes du centre. Pendant quelques heures, les personnes conversent assises à leur table tout en avalant quelque met et commentant les danseurs, ou bien se lèvent et deviennent danseurs à leur tour. L'ambiance est détendue, joyeuse, bon-enfant, et familiale. Les gens se sont parés, maquillés. On sent que c'est une occasion de divertissement très prisée. On y rencontre souvent les conjoints non spirites de personnes investies dans le centre. J'y retrouve Angelica qui, malade, n'est plus présidente du centre cette année-là, mais ne boude pas son plaisir. Je reste auprès d'elle et au cours de la soirée, nombre de fidèles du centre viennent la saluer et lui rendre hommage. Elle reste la bienfaitrice du *Lar João Batista* et l'on sent que chacun la chérit. À 21 heures, la musique cesse. Les personnes responsables des buffets ont déjà commencé à ranger discrètement. En peu de temps, cette assemblée festive va se disperser, rejoignant le parking accolé à l'édifice, le sourire aux lèvres et les yeux brillants.

L'aide aux personnes âgées

Le *Lar* a inscrit parmi ses engagements caritatifs une action d'assistance à des personnes âgées résidant dans un hospice. J'ai déjà mentionné que c'était le sens et l'objectif-mêmes du « département d'assistance », qui prend soin de pas moins de 70 personnes âgées au travers d'« actes de présence ». Les actions en faveur de ces personnes consistent en des interventions festives, par exemple « on va commander un grand gâteau pour souhaiter leur anniversaire aux natifs du mois et chacun gagne un cadeau... » m'explique Angelica. De même, les fêtes traditionnelles importantes sont scandées en leur compagnie: « À la fin de l'année, on leur fait leur fête de la Saint-Jean. Le Brésil entier fête la Saint-Jean. Quand c'est Noël, on fête la Noël avec eux, le jour de la fête des mères, on le fête avec eux. Donc on a beaucoup de considération pour ces personnes âgées. » (entretien du 6 mars 2013). L'aide au prochain est ainsi vécue concrètement entre autres actions charitables dans lesquelles le centre s'investit.

À San Francisco, deux types d'actions venaient compléter les activités courantes au sein des centres.

Les actions de charité

Le JASS se positionne en relais d'autres œuvres de charité, s'insérant dans un réseau d'ONG locales pour des actions ponctuelles d'aide au prochain.

« Since 1999, it has been an example of solidarity and brotherhood. Families and individuals who have needed help in the Bay Area, have found resources, spiritual support and hope for a better future. Our group has been an active contributor and volunteer for other Bay Area non-profit organizations, such as the Second Harvest Food Bank, City Team in San Jose and the Family Giving Tree. » (Extrait du site internet du JASS)⁶⁹

C'est Daniela, la responsable de l'évangélisation infantile, qui gérait un programme de charité pour les enfants. Durant un mois avant le recueil des dons, des informations étaient accessibles sur la table à l'accueil, expliquant le projet et la manière de s'y engager : il s'agissait de fournir des cartables avec fournitures scolaires à des enfants démunis ; la personne pouvait choisir différents formats – ou plutôt « kits » – de cartables, pour garçon ou fille d'âge plus ou moins avancé, représentant un investissement plus ou moins conséquent. Ce projet émanait, comme l'annonce le site, d'une autre ONG, et le JASS lui remettait ensuite sa contribution, sous forme de dons pécuniers assortis de l'indication du « kit cartable » sélectionné par le donateur.

Les membres actifs de *Nosso Lar* de San Leandro également se rendaient dans un refuge pour femme une fois par mois pour y apporter des mets cuisinés par leur soin.

Les conférences exceptionnelles

Format moins imposant que la journée de séminaire du *Lar João Batista*, le JASS et tous les centres de la *Bay Area* organisent pour leur part régulièrement des conférences exceptionnelles dont le propos est de présenter au public américain - ou au public brésilien expatrié déjà conquis – des conférenciers souvent venus du Brésil. Ce sont des événements fédérateurs qui créent du lien entre les différents centres.

Ainsi, durant notre observation, le JASS reçut la visite de Haroldo Dutra Dias, un médium brésilien. Cet homme devait intervenir dans plusieurs centres de la *Bay Area* en quelques jours, leur dédiant à chacun une conférence sur un thème différent, de sorte que le public d'un

⁶⁹ Accessible à la page <http://www.jassociety.org/Youth.htm>, consultée le 27 février 2016.

centre se déplace dans les autres pour recueillir la totalité de l'enseignement de la personnalité au cours de sa tournée locale. Il donna une conférence en portugais sur le thème « « Jésus, spiritisme et *New Age* » au centre de San Carlos, et le lendemain une seconde sur le thème cette fois de « la guérison par le pardon » au centre de San Rafael, auxquelles on retrouvait des membres de tous les centres de la région.

Au JASS, sa venue mobilisa les foules et la petite salle ordinairement aérée était comble, des chaises supplémentaires ayant été disposées pour l'occasion. Avant qu'il ne prenne la parole, Marisa lut un extrait de livre ; puis Daniela récita une prière. Alors le conférencier prit la parole.

Au cours de son allocution, il cite Gandhi à plusieurs reprises : « *pour étendre la chrétienté, il est nécessaire d'éduquer et que les chrétiens eux-mêmes vivent selon l'exemple de Jésus* ». Selon lui, justement, le propos de la doctrine spirite est la restauration de l'évangile de Jésus, une rénovation morale. Il prétend que le progrès moral va connaître un « saut qualitatif » similaire à celui suivi par l'idéal de « liberté » suite à la Révolution Française ; il n'y aura pas une « nouvelle » morale mais une nouvelle compréhension de celle de Jésus. La tâche de la doctrine serait d'apporter un « rafraîchissement » à la morale. À ce titre, Jésus continuerait d'assumer une « constante activité de gestion spirituelle » (« *atividade de gerência* ») de la destinée de la planète Terre, notamment en contrôlant les naissances et les décès, qui s'incarne et qui quitte notre globe... (Extrait de Carnet de terrain)

Le conférencier reprend l'idée souvent défendue dans les cercles spirites selon laquelle la vraie charité (*benevolência*), c'est rendre service, être indulgent envers les défauts des autres, et pardonner les offenses subies. Il conforte aussi celle énonçant en une métaphore musicale « la note » jouée par le Brésil dans la symphonie mondiale – son rôle au sein de l'orchestre : la sensibilité par le sentiment. La doctrine est née en France parce que le terreau nécessaire à son avènement y était présent, mais sitôt que certaines conditions ne furent plus réunies, le spiritisme a migré ailleurs où il les retrouverait, en l'occurrence au Brésil pour apporter le « sentiment » – savoir jouer techniquement les notes n'est pas suffisant, il faut y mettre du cœur pour être un musicien. Quoi qu'il en soit, la stratégie au niveau global est « l'échange entre tous les pays car chacun assume une fonction différente dans l'orchestre ». Il conclut une nouvelle fois sur l'idée de morale, défendant la rédaction d'une « Déclaration des devoirs de l'homme ». À l'issue de son intervention applaudie, le public lui posa quelques questions. L'une d'entre elles concernait cette « déclaration des devoirs » que la personne jugea rébarbative : elle suggéra qu'elle existait déjà au travers des Dix commandements de l'Ancien Testament et de l'évangile d'Amour du Nouveau Testament. L'orateur répliqua que, certes

cette morale existait mais qu'il allait falloir la faire accéder à un niveau supérieur qui chapeauterait comme un parapluie tout le reste.

Anna Moreno reprit la parole pour le remercier de cette « nourriture spirituelle », et se lança dans une analogie enthousiaste sur le thème du « marketing spirite » : afin de « répandre la parole de Jésus », il y a un « *Board of Director* », « et nous sommes les équipes de vendeurs ». Je n'avais jusqu'alors pas entendu un discours d'expansionnisme prosélyte aussi explicite. « Répandre l'évangile », « vendre la parole de Jésus », être des « missionnaires » furent autant d'exhortations prononcées ce soir-là... Suite à la « nourriture spirituelle », des nourritures terrestres furent offertes sous forme d'un banquet convivial composé de mets apportés par des membres du groupe. Après avoir échangé avec quelques-uns, Haroldo Dutra Dias s'en fut sans honorer le festin. La soirée prit fin peu après.

Quant au CESAK, ses moyens modestes empêchent la mise en œuvre d'actions extraordinaires. Néanmoins, ses membres se sont rendus au Symposium, le congrès annuel de tous les spirites de France – auquel assistaient aussi quelques représentants de groupes belges.

Le Symposium

Les 28 & 29 septembre 2014 s'est déroulé à Villeneuve d'Ascq le *Symposium 2014* organisé par le Conseil Spirite Français. Une petite délégation composée de Quentin, Nathalie, Guillaume et Claudia s'est rendue à Lille pour représenter le CESAK à la rencontre annuelle des spirites de France, à laquelle j'ai pu participer moi aussi. La réunion annuelle des spirites français se déroulait dans l'hôtel Kyriad de cette banlieue lilloise suivant un programme de conférences au rythme soutenu tout au long de deux journées. Focalisée sur une approche pragmatique du spiritisme en France, et la mutualisation des expériences, la thématique en était: « Les activités dans les centres » – une occasion de prendre le diapason de pratiques en cours et des perspectives communes évoquées à l'échelle nationale. J'eus l'occasion d'y rencontrer Richard Buono, président du Conseil Spirite Français, et différents responsables de centres venus des quatre coins de la France – mais principalement de Paris, Lyon et la région du Nord.

Les communications ont lieu dans une grande salle aménagée pour la circonstance : des chaises orientées vers la table formant tribune où s'expriment les orateurs. Cette chaire est surmontée d'un écran où sont projetées les présentations *Powerpoint* des intervenants. À

l'entrée, des femmes distribuent aux arrivants des badges en signe de reconnaissance, un feuillet d'accueil comprenant le programme et divers documents dont des questionnaires d'évaluation du Symposium à glisser, ainsi que d'éventuelles suggestions, critiques ou remarques, à l'issue de la rencontre, dans des urnes prévues à cet effet. À l'arrière, quatre tablées agencées les unes par rapport aux autres composent un stand où sont proposés à la vente des œuvres et revues spirites émanant de diverses instances représentées par leur responsable. Plusieurs personnes situées à ses divers pôles valorisent ainsi leur propre littérature, souvent celle « psychographiée » au sein de leur association.

L'âge des participants couvre un large spectre depuis la trentaine jusqu'aux doyens de probablement 80 ans – on ne compte que 2 à 3 individus dans la vingtaine.

Le Symposium commence le samedi matin à 9 heures (la plupart des personnes présentes étant arrivées la veille et hébergées sur place), par un mot d'ouverture très bref du président qui place la rencontre sous les auspices du plaisir que lui procurent les « renouailles » avec les figures investies de toujours et la découverte de nouveaux confrères spirites et de leurs initiatives. Faisant appel à un autre homme pour énoncer une prière d'ouverture, il lui cède le micro. L'homme vient sur scène, très modestement s'exécute et s'en retourne. Il se dégage une sensation bizarre à l'énonciation de cette prière, me donnant l'impression que cet homme est un médium et qu'il « canalise » la prière – cette sensation sera confirmée lors de la prière de clôture, énoncée par une autre femme, mais qui de même évoquera un sentiment très discret de transe – une apparente intense concentration et une lenteur appuyée d'élocution voire un timbre de voix un peu spécial –, et de transmission de paroles qui ne sont pas les siennes mais dictées d'on ne sait où. Le président reprenant la parole, introduit la modératrice en charge de faire respecter les différents temps de parole, puis la première conférence.

Elle est assurée par Francis Delattre, vice-président du Chaînon spiritualiste de Douai, groupe spirite apparemment très actif et le premier fondé dans la région du Nord, et lui-même sommité apparemment bien connue et reconnue du mouvement spirite français, à en juger par les familiarités qu'il s'autorise au cours de son intervention et l'hilarité qu'il déclenche dans l'assistance. Son discours, éloquent pour ne pas dire grandiloquent, et paternaliste – il ponctue ses sentences de « *oui mes enfants!* » – donne le ton de la rencontre et offre une vaste fresque historique de ce qu'est « être humain » et de ce qu'« être spirite » fut, et signifie aujourd'hui. En quelques mots, il évoque d'abord la communion de pensée et d'expériences des spirites: « *nous vivons chacun chacune et participons à une singulière aventure commune à nous*

tous » ; puis rappelle la dimension religieuse du mouvement spirite par une évocation récurrente du divin: « nous sommes appelés à unir le devenir humain avec le devenir divin, nous sommes tous et toutes les co-créateurs avec le divin » ; et remémore son inscription dans le christianisme par un lexique constamment ancré dans la référence à Jésus, dénommé « notre grand frère Jésus », évoquant « l'enseignement purement spiritualiste de notre grand frère Jésus » ou « la mort de notre grand frère Jésus ».

Il fait également quelques allusions à la position « à la marge » de la croyance en l'au-delà pour introduire la naissance « historique » du spiritisme moderne : *« dans notre littérature et nos connaissances, de tout temps, depuis l'aube de l'humanité, les voyants, les devins, les sorciers existent; les fantômes, les esprits se manifestent; les augures, les oracles, les prophéties et les visions nous interpellent. De nombreuses peuplades dans des centres reculés où nous avons vécu, croyaient aussi à la vie après la mort, et sollicitaient la protection des ancêtres au-delà du tombeau. Mais pourtant, beaucoup de superstition et de mysticisme se mêlaient à certaines vérités. Il a donc fallu mes amis un point de départ à l'histoire moderne du mouvement spirite. »* ; et dresse le portrait d'Allan Kardec.

Il réitère l'objectif du rassemblement *« de nous connaître, de fraterniser et d'être, chacun chacune, des frères pour éclairer notre humanité »*. Il déplore la situation du spiritisme en France aujourd'hui: *« Il faut constater mes enfants que le spiritisme aujourd'hui n'a pas la place qu'il devrait occuper aussi bien auprès de nos scientifiques que de nos dictionnaires, nos livres d'histoire et encore moins dans la rue aujourd'hui. »* Il rappelle le *« fondement scientifique »* du spiritisme et sa *« démarche scientifique et philosophique »*, en tant que *« système de pensée corroboré par des fait observables »*, qui est aussi selon lui une *« source riche de réponses à l'ensemble des questions fondamentales que l'ensemble de l'humanité se pose et qui méritent d'être connues par tous et par toutes. »*

Il inclue la dimension morale et l'un des fondements de la doctrine – la « réforme intime » - dans un appel à l'effort: *« Quelle joie le travail! Le travail, c'est une participation, un don, un engagement, une joie de vivre, un stimulant, un antibiotique, un antidépresseur, un anti-stress! Soyez heureux de vous donner dans votre travail et puis s'il-vous-plaît osez changer. »*

Enfin, il évoque la position des croyances du spiritisme : *« Il est vrai que le spiritisme explique que l'âme préexiste, qu'elle est immortelle à travers son imperfection qui ne pourra s'accomplir qu'à travers les grandes lois, entendons par là la loi de progrès, la loi de travail et la loi de l'Amour. Il est vrai qu'en dehors de ce qu'on appelait les initiés, le commun des*

mortels est ignorant à son sujet et nous sommes là pour l'éclairer. Il ne sait pas grand-chose de la pensée spirite. Dès qu'on parle de spirite, c'est une envolée de moineaux. » ; ainsi que la mission de « guidance » que s'assignent les spirites aujourd'hui quant à leur connaissance : « L'enseignement a été donné à tous pour nous éclairer. Nous allons aller de découverte en découverte entre ces deux mondes. Nous qui sommes parmi les âmes qui s'épanouissent fidèles au spirituel, nous ne sommes pas là pour les convertir, nous sommes là pour les éclairer. Une ouverture nouvelle se fait. Il y a un manque de communication de la vérité, alors ne nous enfermons pas sur nous-même et disons ce que nous avons à dire (...). Que le partage des connaissances et des enseignements de l'au-delà puisse éclairer le pas de ceux, celles qui cherchent, le temps de leur passage sur terre. » Richard Buono confirmera cette posture de détention d'un savoir dont tout le monde ne disposerait pas et ce rôle de guidance que les spirites s'assignent.

À la suite de cette première allocution s'exprime Mauricette R. qui présente le travail d'aide aux personnes endeuillées effectué par son association dunkerquoise, « Résonance Spirituelle ». Son intervention reste dans la lignée de la précédente, inscrite dans les valeurs spirites « classiques » – notamment la charité ; mais montre l'apport spécifique du spiritisme dans ce travail d'accompagnement dans la souffrance par rapport à ce que peuvent accomplir d'autres associations non-spirites impliquées dans le même type d'action : une « réponse médiumnique » – c'est-à-dire la possibilité d'entrer en communication avec la personne défunte, et un rôle de médiation entre le défunt (son esprit) et la personne endeuillée, générant chez celle-ci un grand réconfort et l'apaisement de son chagrin.

Dans la continuité de ce travail, Richard Buono en présentera d'ailleurs le lendemain un autre aspect, son pendant spirituel, développé en son association spirite à Nice, la SEDPS (« Société d'Études, de Divulgation et de Pratique du Spiritisme »), avec la formation d'un « Groupe Gamua », d'aide et orientation aux esprits venant de désincarner. Cette approche du spiritisme considère en effet que lors du deuil, l'esprit qui désincarne souffre tout autant de la séparation d'avec ses proches et son environnement familial que ceux qu'il laisse. L'accompagnement en ce cas consiste à aider cet esprit désincarné à prendre conscience de son passage dans l'au-delà, à le lui faciliter et à le lui faire accepter. Comme dans l'action d'aide aux personnes endeuillées, les médiums peuvent assurer le lien afin que des messages d'amour ou d'adieu soient transmis aux proches restés sur terre, et délivrent l'esprit désincarné de regrets ou remords afin de l'encourager, ainsi que ses proches, à poursuivre son propre chemin. On a d'ailleurs vu que cette préoccupation du *Groupe Gamua* est également

devenue le fer de lance du Conseil Spiritiste Français avec sa campagne 2014-2015 dédiée spécifiquement à « Aide et soutiens aux esprits souffrants » (cf supra, pp. 122-123).

Entretemps, suite à l'allocution de Mauricette sont présentés les travaux de l'APES, centre spiritiste de Vincennes, dirigé par une Brésilienne, qui promeut la divulgation de la doctrine spiritiste en France à travers les activités « classiques » d'un centre kardéciste : séances publiques destinées à faire connaître les enseignements de la doctrine spiritiste et apporter l'aide fraternelle spiritiste (les « passes »), réunions médiumniques réservées aux médiums apportant aide spirituelle (prières, « endoctrinement » – du vocable brésilien « *doutrinação* » -) aux esprits incarnés comme désincarnés, réunions d'études d'ouvrages de référence représentatifs des principaux postulats spiritistes, programmes de formation médiumnique et séminaires d'études approfondies.

L'allocution suivante est nettement plus originale ; et représente une tendance peut-être proprement française du spiritisme, qui se veut fidèle aux sources d'Allan Kardec dans sa revendication de scientificité. « *Le mouvement est considéré comme une religion, comme un mouvement spiritualiste, et a un peu perdu son côté observation scientifique comme il existait au 19^e siècle et au début du 20^e siècle et on essaye de s'infiltrer dans ce milieu-là.* » se positionne Joël Ury. Ainsi, selon lui, « scientifique », la doctrine spiritiste le serait à deux titres : d'abord parce qu'elle ne fait que se baser sur des « *faits physiquement observables* », mais en plus parce qu'elle cherche à s'allier, ou tout au moins à suivre les progrès de la science. Tout spiritiste qui se respecte ne connaît-il pas cette citation d'Allan Kardec : « *Si la science un jour démontre que la doctrine spiritiste est erronée : suivez la science* » ? Joël Ury, autre sommité du mouvement spiritiste français au côté légèrement savant-fou, est le président de l'IFRES (Institut Français de Recherche et d'Expérimentation Spiritiste), association spiritiste parisienne d'un genre un peu spécial vouée à l'expérimentation, attelée à prouver, en usant de la science, l'existence des esprits. « *Entre nous la cause est acquise, mais il n'en est pas de même partout.* » rappelle-t-il. Sa présentation portera ainsi sur « la transcommunication »⁷⁰, support visuel à l'appui. « *On essaye de montrer aux gens que la transcommunication est mise en place pour communiquer avec le monde spirituel.* » Il y introduit le travail mené au sein de l'IFRES pour tenter de capter des images des esprits grâce aux indications de ces derniers, psychographiées par les médiums de la maison – et ce sans tomber dans la « pareildolie » – « *la réponse principale des scientifiques : « ce que vous avez là n'est qu'illusion d'optique* ».

⁷⁰ La transcommunication est cette tentative de rendre visible la présence des esprits grâce à divers outils technologiques – soit par l'image (captation vidéo de leur silhouette), soit par le son (enregistrement de leur voix).

Alors la pareildolie, c'est un réflexe cognitif qu'ont les gens à vouloir reconnaître dans la nature des formes que notre cerveau est en mesure d'analyser, par exemple quand vous regardez les nuages, vous y reconnaissez des bonshommes ». Avec optimisme, il déclare à l'assemblée : « *De deux choses l'une : ou ce que nous avons reçu en écriture automatique n'est qu'élucubration ou c'est la réalité ; or pour le savoir il faut essayer !* ». Tout en montrant à l'écran le résultat de ces expériences, il décrit leurs efforts qui se poursuivent dans plusieurs directions : la réalisation, donc, sur les recommandations d'esprits, d'une machine, le « module de contact » susceptible de parvenir à une telle « *transcommunication instrumentale* » ; l'amélioration de la qualité de ces images et de leur durée ; des travaux sur les différents aspects de la médiumnité et en particulier la psychographie. L'association édite en effet des ouvrages que ses médiums ont psychographiés. Par ailleurs, elle développe les activités traditionnelles des autres centres spirites : étude, conférences ouvertes, etc.

Durant la pause déjeuner, Jean-Pierre P., venu du Passage d'Agen, et resté fidèle à son poste en charge du stand de livres, m'a fait part de la fondation de son groupe, de leurs activités, et notamment de son engagement en tant que spirite par l'édition d'ouvrages.

L'après-midi, les conférences reprennent avec d'abord l'intervention en portugais de Claudia Werdine, membre brésilienne du Conseil Spirite Européen présentant un projet intitulé « Semences d'avenir » dont le souci est l'éducation spirite à destination d'un public jeune – enfants et adolescents. Comment sensibiliser ce public et lui transmettre les concepts spirites avec une approche et des mots adéquats ? Là aussi, l'idée est de mutualiser les pratiques, aussi invite-t-elle le public à lui faire part d'initiatives locales illustrant cette préoccupation. Cette femme, traduite par M. Kempf, lui-même autre dignitaire des instances fédérales, représentait la dimension internationale de la mouvance spirite.

Cette première journée se poursuivra par la présentation d'Augustin Lesage, peintre médiumnique du terroir, et une visite au Musée de Villeneuve d'Ascq où l'on peut justement apprécier ses œuvres ; et sera conclue par l'Assemblée Générale pour les membres adhérents du CSF.

Le lendemain matin, la première intervention est la restitution des travaux du CESAK, c'est Guillaume qui présentera les activités du petit groupe parisien. Sur le programme, Claudia Bonmartin était censée assurer cette prise de parole, mais le groupe en aura décidé autrement en interne, sans doute afin de « rajeunir » un peu la représentation du spiritisme français au

sein de cette réunion stratégique de ses différents leaders, et laisser la « relève » assumer un rôle.

Puis Richard Bueno laisse sa casquette de président pour témoigner de son expérience en son centre de Nice, et notamment du Projet *Gamua* évoqué plus haut d'aide aux esprits décédés.

Les travaux de deux autres centres sont ensuite introduits : ceux de l'ASITA, centrés sur l'aspect caritatif du spiritisme présente son travail auprès des plus démunis dans les rues de Paris, dans le quartier des Batignolles où l'association a son siège, non loin de celui de la scientologie – « *ce n'est pas un hasard* », déclarera énigmatiquement sa présidente (sans qu'il soit permis de déduire si elle fait allusion à une affinité entre les deux institutions ou au contraire que la présence de l'ASITA contrebalancerait celle des scientologues)... Ainsi, une fois par semaine les bénévoles de l'association montent une petite tablée avec de modestes ressources (boisson chaude par exemple) et se tiennent à la disposition de Sans Domicile Fixe des environs ; ils effectuent également une maraude. La spécificité purement spirite de cette activité réside dans le fait qu'elle est fondée sur les indications d'un esprit qui les dirige vers les personnes les plus en détresse. Cet esprit a une histoire : il fut aidé de son vivant par l'association, et une fois décédé a choisi de se rendre utile de cette manière : en orientant, « de là où il est », les bénévoles du centre vers les lieux où il a identifié un besoin particulièrement pressant parmi les gens de la rue. Dans l'équipe de bénévoles officie Daniel, lui-même sans-abri, et c'est à travers lui que l'esprit de l'homme décédé se manifesterait et guiderait ses pas vers les situations d'urgence des trottoirs parisiens. À la fin de son intervention, la locutrice distribuera d'ailleurs à toute l'assemblée un fascicule où est contée l'histoire de Carlos, cet individu devenu esprit désincarné et « partenaire » virtuel du centre.

Ensuite intervient un « confrère spirite » de Belgique et visiblement autre familier de l'auditoire, en sa qualité de Président du mouvement spirite Francophone probablement, bien qu'il représente ici son centre de Liège. Son recul permet de replacer l'existence de groupes tels que ceux qui ont témoigné durant ces deux journées dans la réalité du spiritisme actuel : ainsi déplore-t-il que « *le spiritisme belge [ait] fondu* » et incite-t-il à ne pas rester « *enfermé sur soi-même, au contraire...* *Quand je vois le mouvement en Belgique, la même chose qu'il s'est passé ici en France et ailleurs, rien qu'à Liège il y avait une vingtaine de groupes au sortir de la 2nde Guerre Mondiale, aujourd'hui il n'en reste qu'un seul, tout a disparu et c'est la même chose dans tout le pays et en France tout a disparu. Pourquoi ? Il faut quand même se poser la question : si les valeurs fondamentales avaient été là, ça n'aurait pas été*

possible, donc il ne faut pas s'isoler. » Cependant, après cet appel à la cohésion, il focalise son intervention sur « le travail dans les centres comme élément important de l'éveil des consciences » en faisant le point sur les différents concepts théoriques du spiritisme et proposant une approche très pragmatique des différentes qualités nécessaires au fonctionnement optimal de tout groupe : *« Un centre spirite devrait avant tout être un foyer d'amour ; on ne peut fonctionner correctement s'il y a des dissensions, si on ne peut accepter d'être avec l'un ou avec l'autre, on ne peut pas tous avoir le même avis. Comme disait Jésus, c'est le malade qui a besoin d'un médecin, pas les gens bien portants, donc c'est avec eux que l'on doit arriver à trouver un compromis. »*

Enfin, trois personnes du centre de Wattlelos, commune du département du Nord, exposent les différents travaux médiumniques en cours dans leur centre. On retrouve ici une autre adepte de la transcommunication, non pas vidéo mais audio cette fois puisque cette dame enregistre des messages d'esprits sur... son téléphone ! Elle nous en donnera d'ailleurs à entendre plusieurs captures... dont certaines, assez troublantes, semblent effectivement détenir le message d'une voix. Les « voix » ainsi enregistrées offrent un timbre... « d'outre-tombe », très profond, voire « lugubre », de basse fréquence, comme distordu par un appareil vocoder. Quoiqu'il en soit, occurrence de « pareildolie » ou réalité : il est difficile d'en juger...

Enfin le président Richard Buono conclura le symposium brièvement en considérant que l'objectif en a été atteint : *« Nous sommes tous avec nos spécificités et nos différences et ces différences de perception ont donné le ton aux interventions. Chacun aura pris, retenu ce avec quoi il est le plus afins : nous avons eu des interventions depuis hier matin dans différents domaines d'exercice de travaux dans les centres. L'objectif de ce symposium était justement de montrer toute cette diversité, toutes ces différentes activités qui peuplent les différents centres, ainsi que les différentes méthodes. »*

Je m'intéresserai à présent à l'enseignement et à la vision du monde kardécistes tels que les ont partagés avec moi mes informants.

L'édifice spirite

(Chapitre 4)

1. Statut du savoir

1.1 Le renouveau du christianisme : la « Troisième révélation »

Le caractère de « Troisième révélation » de la doctrine spirite a été posé par Allan Kardec dès *Le Livre des esprits* (1858), et l'a développé *in extenso* dans *La Genèse. Les miracles et les prédictions selon le spiritisme*, Chap. I, pp. 5-36 (1868). Dans le premier texte, Kardec l'exprime ainsi sans la nommer :

« Le spiritisme ne renferme pas une morale différente de celle de Jésus ; mais (...) avant le Christ, les hommes n'avaient-ils pas la loi donnée par Dieu à Moïse ? Sa doctrine ne se trouve-t-elle pas dans le Décalogue ? (...) »

Jésus est venu montrer aux hommes la route du vrai bien ; pourquoi Dieu, qui l'avait envoyé pour rappeler sa loi méconnue, n'enverrait-il pas aujourd'hui les Esprits pour la leur rappeler de nouveau et avec plus de précision ? » (Kardec, 1998 (1858) : 390-391)

Dans le second, l'idée n'est plus allusive mais tout à fait explicite, décrite en détail dans ses nouveautés par rapport aux deux premières Révélations. La « révélation spirite » serait à la fois divine et scientifique, sans prophète, collective, et progressive. Cet extrait du Programme Basique d'étude de la Doctrine Spirite, réalisé par un Centre Spirite brésilien sur la base du premier chapitre de *La Genèse*, sert de support aux groupes d'études du CESAK :

« La loi de l'Ancien Testament trouve en Moïse sa personnification; celle du Nouveau Testament la trouve dans le Christ. Le Spiritisme est *la troisième révélation* de la loi de Dieu, mais il n'est personnifié dans aucun individu, parce qu'il est le produit de l'enseignement donné, non pas par un homme, mais par les Esprits, qui sont la voix du ciel, sur tous les points de la Terre. »

(Extrait du Programme Basique d'étude de la Doctrine Spirite basé sur les Oeuvres d'Allan Kardec. Auteur : Centre Spirite "LUZ ETERNA" Curitiba, « État du Parana, Brésil (1978). Traduction: Centre d'Études Spiritistes Allan Kardec)

À sa suite, ses disciples français comme Léon Denis ont évoqué le caractère de « révélation » de la doctrine, non pour la considérer comme le troisième volet chrétien mais pour en

souligner l'aspect novateur de la collaboration avec l'au-delà en vue d'une réforme de l'humanité :

« Cette *révélation* marque une des phases les plus hautes de l'évolution humaine, une ère féconde de pénétration de l'invisible dans le visible, la participation de deux mondes dans une oeuvre grandiose d'éducation morale et de refonte sociale. » (Denis, 1927 : 3)

Suite à la fondation de la FEB en 1883 qui visait déjà à affirmer le caractère religieux du kardécisme, le docteur Bezerra de Menezes affermit d'ailleurs la continuité entre le catholicisme et le kardécisme en s'appuyant sur cette notion de « troisième » révélation (Aubrée et Laplantine, 1990 : 121-122). C'est à lui aussi qu'on doit le développement de « l'étude systématique de la doctrine comme activité indispensable » dans les centres.

1.2 L'école spirite

Trois principes. Étude. Charité. Réforme intime.

L'étude est le socle de l'édifice spirite. Selon le même programme d'étude de référence au CESAK, Kardec proposait un « impératif d'illumination » : « *Spirite, aimez-vous, ceci est le premier enseignement, instruisez-vous, ceci est le second.* » – certainement Kardec le pédagogue en soulignait les vertus dans les centres à divers titres.

D'abord, il préconisait « l'enseignement spirite avec la finalité de développer les principes de la science et de défendre le goût pour les études sérieuses (*Oeuvres Posthumes*, 1869) ». Ensuite, la détention du savoir permet effectivement de contrer, dominer progressivement les effets gênants d'une médiumnité initialement incomprise. Selon une définition donnée par l'esprit Manoel Philomeno de Miranda à Divaldo Pereira Franco lors d'une psychographie réalisée en 2002, l'obsession serait « le contrôle que certains esprits parviennent à acquérir sur certaines personnes », et sa résolution résiderait « dans l'éducation des esprits, incarnés comme désincarnés » (citations extraites du *Programme Basique d'étude de la Doctrine Spirite basé sur les Oeuvres d'Allan Kardec*, réalisé par le Centre Spirite "LUZ ETERNA" de Curitiba, Parana, Brésil (1978), et traduit par le CESAK).

Elle favorise aussi une meilleure mise en œuvre des autres principes aux fondements de la doctrine – charité et réforme intime - en promouvant cette « foi rationnelle » prônée par les spirites qui permet d'adhérer pleinement aux prescriptions morales parce qu'on les a réellement comprises et pleinement acceptées. « Nul ne devient spirite sans effort, sans

travail, et c'est d'abord la lecture qui a pour but de discipliner et d'orienter la vie de chacun » résumant Aubrée et Laplantine (1990 : 194-195).

En outre, un spirite instruit devient un soldat de la foi, utile aux fins prosélytes de propagation de la bonne parole spirite : selon le même fascicule, « un cours régulier de Spiritisme aurait l'avantage (...) de rendre les adeptes éclairés, capables de répandre les idées spirites »... (Extrait du *Programme Basique d'étude* utilisé par le CESAK, *id.*)

Autre principe au cœur de la doctrine kardéciste : la charité, qui découle de la morale évangélique et dont les spirites ont fait leur devise, « Hors la Charité, point de salut ». Elle aurait été inspirée à Allan Kardec par l'esprit de l'apôtre Paul (Kardec, 1860). Se voulant une extension conciliante du « Hors de l'Église, point de salut » – l'expression latine « *Extra Ecclesiam nulla salus* » de Cyprien de Carthage (200-258) a pu prêter à des interprétations radicales, contraires à l'esprit de tolérance et d'ouverture aux autres religions revendiqué par les spirites –, la « vraie charité », telle qu'elle est définie dans la réponse à la question 886 du *Livre des Esprits*, se décline en « bienveillance pour chacun, indulgence pour les imperfections d'autrui, pardon des offenses » (Kardec, 1998 (1858) : 322).

Enfin, derrière l'expression « réforme intime » se cache un aspect incontournable de la doctrine : afin de s'améliorer moralement, se livre volontairement à une transformation de soi par soi tout spirite réellement impliqué dans son engagement spirite. Nous y consacrerons nos analyses dans la deuxième partie de ce travail. Ces différents éléments – disposition (étude), principe moral (charité) et pratique (réforme intime) – constituent la base du « savoir » spirite. Pour mettre en œuvre ces principes, les spirites font de la médiumnité un instrument leur permettant de bénéficier des conseils des esprits évolués.

1.3 Caractéristiques et enseignement des esprits

« Les premières manifestations intelligentes eurent lieu au moyen de tables. (...) L'être mystérieux qui répondait ainsi, interrogé sur sa nature, déclara qu'il était Esprit ou génie, se donna un nom, et fournit divers renseignements sur son compte. (...) Personne n'a donc imaginé les Esprits comme un moyen d'expliquer le phénomène ; c'est le phénomène lui-même qui révèle le mot. » Introduction au *Livre des esprits* (Kardec, 1998 (1858) : 6)

La clé de la science spirite

Les esprits sont hiérarchisés selon une échelle évolutive. Au fur et à mesure de leur travail sur eux-mêmes, les esprits inférieurs, qui ne sont jamais que des esprits « ignorants », évoluent et peuvent gravir les échelons de cette échelle, passant d'une classe à l'autre, en fonction de leur progrès moral et intellectuel principalement (surtout moral). En vertu de cette classification, le spirite peut jauger ses interlocuteurs spirituels, évaluer la véracité de leurs propos « et, par conséquent, le degré de confiance et d'estime qu'ils méritent ; c'est en quelque sorte la clé de la science spirite » nous annonce Allan Kardec (Kardec, 1858 : 64). « Il s'agit de reconnaître nos guides et nos inspireurs, de les écouter, de nous en rendre dignes et même, ô merveille, il s'agit quelquefois de leur faire du bien, nous le pouvons : la bienveillance que nous témoignons à un esprit inférieur est un soulagement pour lui » (Castellan, 1965 : 62).

Les différents types d'esprits recensés et classifiés par Allan Kardec dans *Le Livre des esprits* se divisent en trois ordres. Le troisième ordre regroupe les « esprits imparfaits » chez lesquels prédominent « la matière sur l'esprit », « la propension au mal, ignorance, orgueil, égoïsme et toutes les mauvaises passions qui en sont la suite. » Ces derniers se subdivisent en « esprits impurs » – « enclins au mal » – ; « esprits légers » – « ignorants, malins, inconséquents et moqueurs (...) vulgairement désignés sous les noms de follets, lutins, gnomes, farfadets » – ; « esprits faux-savants » aux « connaissances assez étendues, mais [qui] croient savoir plus qu'ils ne savent en réalité » ; « esprits neutres », « ni assez bons pour faire le bien, ni assez mauvais pour faire le mal » ; et « esprits frappeurs et perturbateurs », pouvant « appartenir à toutes les classes du troisième ordre » (Kardec, 1858 : 62-67).

Dans le second ordre sont réunis les « bons esprits », chez qui prédominent « l'esprit sur la matière » et le « désir du bien ». Ils sont sous-divisés en quatre groupes : les « esprits bienveillants », dont la « qualité dominante est la bonté » ; les « esprits savants » qui se distinguent par « l'étendue de leurs connaissances » ; les « esprits sages » remarquables pour leur « qualités morales de l'ordre le plus élevé » et enfin les « esprits supérieurs » qui « réunissent la science, la sagesse et la bonté et dont le « langage est constamment digne, élevé, souvent sublime » (Kardec, 1858 : 67-68).

Enfin dans le premier ordre, le plus élevé, constitué d'une classe unique, nous trouvons les « purs esprits » chez lesquels « l'influence de la matière est nulle ; et la « supériorité intellectuelle et morale absolue par rapport aux esprits des autres ordres » (Kardec, 1858 : 69).

À la classification kardéciste, Marion Aubrée ajoute les « chers disparus » qui ne sont pas ainsi directement évoqués par Kardec, mais dont la présence implicite inspire une partie des pratiques et de la raison d'être des spirites. Selon cette auteure, qui a signé l'article « Spiritisme » dans le *Dictionnaire des faits religieux*, aux esprits supérieurs « on peut (...) accorder le statut de "grands ancêtres", porteurs d'une affirmation de l'*ethos* du groupe culturel et assumant un rôle de "pédagogues invisibles" auprès des nouvelles générations. » (Aubrée, 2010b : 1183). Ces esprits sont des « *opérateurs de croissance spirituelle* » (Teisenhoffer, 2015 : 53) : en effet, ils font office de conseillers aux humains, les guidant dans les étapes de leur évolution, à titre personnel ou collectif. Christine Bergé abonde dans ce sens :

« La notion de guide employée par les médiums fait appel à une sorte de lien transgénérationnel, qui plongerait ses racines dans le berceau premier de notre civilisation. Les liens du médium avec ses guides (...) sont vus comme le rappel d'une ancestralité. Le modèle culturel se trouve la plupart du temps chez les Anciens. Les morts sont ces Anciens. (...) Avoir une identité fortement reliée au niveau historique, avec une famille d'Esprits, présente par la communication médiumnique, telle semble être une préoccupation constante de la médiumnité. » (Bergé, 1991 : 156)

Autre aspect permettant d'établir un contact dans le temps et dans l'espace : les esprits desquels on se réclame peuvent provenir d'autres pôles culturels que celui auquel on appartient, à l'image des échanges mondialisés qui sont les nôtres aujourd'hui : « ces liens de culture à culture semblent doubler les échanges planétaires, par des échanges dans les temps, des filiations transgressant les liens de parenté classique pour instaurer un autre type de "famille" » (Bergé, 1991 : 157-158).

Enseignement des esprits

Parvenant aux humains par « transmission de pensée » et par les divers autres biais médiumniques cultivés dans le spiritisme - médiumnité visuelle ou psychographique, par exemple, nous y reviendrons -, l'enseignement assuré dans les centres provient des informations communiquées par les esprits. Elles portent sur l'organisation du monde spirituel ou sur les lois universelles régissant le cosmos auxquelles personne n'est soustrait. Quant à ces « lois divines », ce sont dix Lois Morales qui évoquent les droits et devoirs de l'être humain selon la doctrine spirite, établie dans *Le Livre des esprits* d'Allan Kardec. Par exemple, la « *Loi d'adoration* » postule l'acte de révérence à l'entité Suprême qui nous inspire

« le bien et le mal ». La « *Loi du travail* » définit la nécessité du travail mais aussi la légitimité du repos. La « *Loi du progrès* » se penche sur la « marche du progrès » découlant de l'élan « civilisateur », et analyse la part que peut prendre « l'influence du spiritisme » dans cet effort. La « *Loi d'égalité* » explique les variations de la condition humaine en termes d'épreuves et d'efforts d'auto-moralisation consentis par les individus, variations dues à leur propre libre-arbitre donc ; et prône l'égalité homme-femme. La « *Loi de liberté* » délibère sur les différentes libertés de droit des individus, notamment de penser, de conscience, bannissant toute forme d'esclavage, mais restituant à l'homme la responsabilité de sa destinée. Ces lois divines affirment un continuum évolutif, qu'Angelica, présidente du *Lar João Batista* formulait ainsi: « d'où vient l'homme, comment est apparu l'homme? Du singe? Non: les spirites disent que tout dans la vie de la planète Terre est venu du minéral, est passé par le végétal – minéral, végétal, animal, et hominal »... (entretien réalisé le 6 mars 2013).

Leurs informations représentent également leur « témoignage » sur leur condition, laquelle ne diffère guère de la sensibilité humaine, sauf pour ce qui est de l'enveloppe corporelle et des sensations qui lui sont associées – et même à cet égard peuvent-ils encore parfois conserver le souvenir de ressentis physiques. Ainsi, « Les esprits éprouvent des sensations morales, mais qu'ils rattachent parfois, surtout s'ils sont inférieurs, à des souvenirs d'anciennes perceptions terrestres » (Castellan, 1965 : 50). Ils sont anthropomorphisés, considérés par le prisme de leur ex-humanité – tel fut Louis le Grand, tel autre fut Jeanne d'Arc, tel autre mendiant dans les rues d'Amsterdam, tel autre la fille de son père, ou princesse égyptienne – pour ainsi dire des humain(e)s comme les autres, et d'ailleurs le statut d'humanité n'est-il nullement réservé aux seuls terriens – d'autres « humains » peupleraient d'autres mondes habités. Leur « savoir » procède donc d'une somme de sagesse puisée de la confrontation entre leur vécu sur Terre et leur vécu dans le monde spirituel : tel mal avisé d'être égoïste de son vivant s'en est trouvé malheureux dans l'au-delà, tel autre le cœur sur la main a connu la Joie. Leurs informations sur leur transition et ce qu'ils ont *vécu* après leur trépas permettent aux spirites de tirer des conclusions sur la conduite morale idoine afin de s'assurer la sérénité dans l'arrière-monde.

L'enseignement spirite a essentiellement cette valeur morale. D'ailleurs, les esprits n'ont pas communiqué un savoir figé une fois pour toutes, mais informent, épaulent, collaborent avec les spirites continûment. Ainsi Mauricette témoigne-t-elle : « Je pourrais dire qu'à 50 %,

l'enseignement que j'ai reçu a été donné par le monde spirituel à travers la médiumnité »⁷¹ ; Jean-Pierre admet un rapport avec « les guides, assez fréquent, une fois par semaine, et chaque fois qu'on a un conseil à demander » (entretien du 29 septembre 2014). Cintia Cavalcante est plus circonspecte quant à cette « guidance », questionnant le terme même, mais sans finalement en remettre en cause le principe d'audition de voix intérieures :

« C'est plus large, plus ample que ça. Souvent, j'entends les gens dire “ma guidance, ma guidance”, mais ta guidance ne te dit pas quoi faire, autrement où serait l'effort? Ils ne nous disent pas à tout moment quoi faire. Ceci vient éventuellement d'esprits plus sympathiques qui sont avec nous, famille et amis. Tes guides ne te donnent pas de réponse, ils peuvent t'inspirer. (...) Ils sont déjà passés par là, ils connaissent, ils veulent que tu fasses par toi-même. (...) Comme tu le sais peut-être, nous avons les lois de l'amour et de Dieu dans notre conscience, donc tout le monde sait profondément quel chemin il devra prendre. Mais ce que j'ai appris des groupes spirites, c'est que nos guides ne nous disent pas quoi faire – ils nous inspirent, ils nous parlent, ils nous interrogent, mais nous dire quoi faire: ils ne pourraient pas sinon ils interfèreraient avec notre libre-arbitre. Donc on peut questionner la guidance. Oui, on a une guidance de la part de nos amis et parents, si tu considères que c'en est une, étant donné qu'on peut avoir différentes conceptions de ce qu'est la guidance. Oui, nous avons bien une guidance de la part d'esprits d'énergie dense qui veulent qu'on souffre, nous avons une guidance d'amis et de parents décédés et ils nous conseillent: “tu sais, tu devrais faire ça, ou peut-être tu devrais vérifier ça”, mais je ne pense pas que mes esprits supérieurs me disent quoi faire. Ils peuvent m'inspirer, ils peuvent venir dans mes rêves, ils peuvent m'interroger – ils me posent beaucoup de questions: “serais-tu en train de répéter des schémas de comportement peut-être? “peut-être”? Alors : demande-toi ?” (...) Donc c'est questionnable, c'est une expérience personnelle, ce phénomène de guidance, tout le monde a un rapport différent et c'est ce qui est beau. » (Interview réalisée le 18 juin 2014)

De quelles qualités sont parées ces entités qui doivent intervenir pour protéger et guider ? On projette sur elles celles dont on a besoin pour soi ; les esprits sont l' « Autre » dont a besoin pour performer sa métamorphose (Augras, 1991).

Le rapport aux esprits dans les centres : un « effet miroir »

Dans la compréhension spirite du monde spirituel, ce dernier est à l'image du monde des humains, nous avons commencé à le voir. Les esprits étant humanisés, le milieu dans lequel ils évoluent l'est également. Sans forcément en être le reflet exact, il semble être « organisé » de la même manière – les lois cosmiques auxquelles se réfèrent les spirites étant universelles,

⁷¹ Réponse au questionnaire écrit, Novembre 2014.

l'on peut présumer qu'elles s'appliquent *universellement, en haut comme en bas*, là-bas comme ici...

Les spirites français surtout ont décrit cet aspect. Comme l'exprime Denis, « comme les humains, il y a des gens qui vont vers l'ombre, d'autres vers la lumière, et bien les esprits c'est pareil. Tout le panel existe dans le monde des esprits. » De même, on a vu qu'il existait des « esprits souffrants », en particulier ceux qui n'acceptaient pas leur trépas. Les esprits ont leurs propres occupations ; Claudia affirme : « Ils viennent nous dire quand ils pensent qu'ils doivent dire quelque chose sinon ils s'en fichent ». Quentin évoque des « frères spirituels » avec leurs défauts et leurs qualités comme les humains et discerne : « des esprits protecteurs à chaque personne, (...) des esprits protecteurs du groupe, propres au CESAK, (...) des esprits qui viennent aussi être éduqués comme nous on vient, (...) des esprits qui viennent parfois pour déranger » (entretien du 27 avril 2014). Selon Soraya, ils ne manquent pas d'humour : « Je trouve qu'au CESAK ils ont beaucoup d'humour. À chaque fois, il m'arrive des petites choses un petit peu humoristiques. L'humour, ça aide à dédramatiser le fait que tu peux te noyer toi-même dans un verre d'eau... (...) ça aide à dédramatiser, ça met plus de légèreté et finalement ça aide à lâcher prise... » (entretien du 7 mai 2014). Guillaume leur prête le pouvoir d'avoir préparé toute manifestation dans notre monde physique en amont dans le monde spirituel et évoque l'aspect collaboratif de l'échange spirituel : « quand on fait quelque chose dans le monde physique, on a besoin de leur assistance donc s'ils ne sont pas prêts en haut, on n'aura pas de résultat probant. (...) C'est une collaboration, nous on y prend part. (...) Tout est déjà là avant dans le monde spirituel. Le monde physique n'est que le haut de l'iceberg, si ça se passe dans le monde physique c'est que tout existe dans le monde spirituel qui a permis que ça arrive. En tout cas il y a cette équipe, tu ne peux pas travailler tout seul. » explique-t-il (entretien du 27 avril 2014). La médiumnité institue des binômes de travail humain/esprit. C'est le binôme qui est totalité efficiente.

Sous quel régime ontologique les esprits se manifestent-ils aux humains ? Selon Soraya, « les esprits qui guident le CESAK, je ne les vois pas, ne les entends pas, par contre il m'est arrivé d'avoir des ressentis de bien-être, d'amour, ça m'est arrivé de penser spécifiquement à telle ou telle personne » (entretien du 7 mai 2014). Ils semblent se faire connaître dans le registre de la sensation par l'humain qui les perçoit – on verra qu'elle peut être auditive, visuelle, sensitive, etc selon la dominante de la médiumnité du récepteur.

Sur le CESAK veillerait selon Denis un « collectif d'esprits supérieurs, très spirituels et bienveillants, des esprits guides, les instructeurs de l'humanité ». De même, le JASS se plaçait sous la protection de l'esprit Joanna de Angelis, la « mentor spirituelle du groupe » selon son président Marcelo. C'est surtout ces aspects de guides et de protecteurs qui sont invoqués par les spirites californiens et bahianais. Certains esprits sont ainsi bien connus des spirites qui les considèrent comme des maîtres à penser ; c'est le cas d'Emmanuel que nous avons déjà cité, qui a inspiré à Chico Xavier son œuvre psychographique, et qui représente une grande source de réflexion pour les spirites encore actuellement. C'est un « porteur de charisme » virtuel, ses dires sont des enseignements. Nous ne proposerons pas ici une analyse des écrits spirites qu'on lui attribue, mais ils constituent, et notamment leur ton profondément pieux et moral, une référence constante et une influence non-négligeable sur l'évolution de la doctrine spirite, sa modernisation⁷². Le statut de l'Esprit Emmanuel vérifie un régime de « validation charismatique du croire », « qui passe par l'intervention et le témoignage de personnalités exceptionnelles que leur expérience qualifie pour servir de guides à ceux qui se reconnaissent en elles ». En tant que tel, « le porteur de charisme peut définir des normes communautaires offertes à l'adhésion de chacun des adeptes. Il peut simplement ouvrir un chemin aux individus qui identifient leur expérience à la sienne. Il peut même, dans le cas où il s'agit d'un charisme de fonction, s'inscrire en le renforçant dans un dispositif de validation institutionnelle du croire »⁷³ (Hervieu-Léger, 2007 : 4). Il nous semble donc qu'un esprit comme l'Esprit Emmanuel, bien que ne représentant pas une fonction consacrée officielle, tient ce rôle de « porteur de charisme » virtuel qui prescrit certaines orientations morales, tout en restant en conformité avec la doctrine kardéciste que ses dires confortent.

Cependant, l'humilité de tout travail spirite voudrait qu'on n'ait pas besoin de connaître le nom de l'interlocuteur de l'au-delà qui s'adresse à nous. Ghislaine prétendait que « ces esprits supérieurs prennent des noms de gens connus parce que ça va faire plaisir au médium » et n'accordait pas crédit à « des gens qui vont dire que par exemple la Sainte Marie est venue

⁷² Cette réactualisation de la doctrine date des années 1930 à 1950. Ce sont 83 ouvrages inspirés par l'Esprit Emmanuel à Chico Xavier, source de la plupart des croyances actuelles circulant dans les centres spirites, tel le chiffre de 20 milliards d'esprits désincarnés peuplant les alentours de notre orbe. Les plus incontournables sont : *A caminho da Luz* (1938), qui retrace « l'histoire de la civilisation humaine, à la lumière du Spiritisme, révélant les ascendants spirituels qui ont dirigé l'évolution planétaire » et *O Consolador* (1940), où « l'esprit Emmanuel répond à 441 questions des plus simples aux plus complexes et à divers problèmes que l'homme peut se poser ». « Portrait » de l'Esprit et bibliographie partielle des écrits inspirés par Emmanuel sur le site du centre spirite lyonnais consulté à l'adresse <http://www.cslak.fr/bibliotheque/sujets-du-mois/53-portraits-de-mediums/353-emmanuel> le 2 mai 2016.

⁷³ La « validation institutionnelle du croire » s'appuie sur les instances officielles de la religion en question pour garantir la « continuité de la lignée croyante » et la définition des « règles d'orthodoxie et d'orthopraxie qui sont pour les individus des repères stables de la conformité croyante » (Hervieu-Léger, 2007, 4). Nous discuterons ultérieurement la question de l'institutionnalisation du kardécisme.

faire une psychographie avec eux »... Elle ajoutait sarcastiquement : « son esprit guide va savoir que cette personne-là va croire [en lui] parce que c'est la Sainte vierge ; par contre s'il dit "c'est Nicolas ou Marcel, je suis ton ange gardien", je ne sais pas si elle y croira... » (entretien réalisé le 19 janvier 2015). Allan Kardec mettait déjà en garde contre ce risque idolâtre – pour cette raison, certains esprits d'ailleurs refuseraient de dévoiler leur identité. Quant à cette question du contrôle de l'identité de l'interlocuteur spirituel, c'est en principe la science médiumnique qui peut la résoudre : en développant son expérience par la pratique et l'étude médiumniques, le médium affine son jugement et se trouve moins susceptible de crédulité.

1.4 Statut de la médiumnité

Les différents types de médiumnité

Le Livre des médiums (1861) classe différents types de médiumnité et donc de praticiens médiums : à effets physiques ; sensitifs ou impressibles ; auditifs ; parlants ; voyants ; somnambules ; guérisseurs ; pneumatographes ; écrivains ou psychographes, eux-mêmes sous-divisés en médiums mécaniques, intuitifs, semi-mécaniques, inspirés, ou à pressentiments. Il existe enfin des médiums « spéciaux » échappant aux autres catégories ou en réunissant plusieurs. Les médiums officient en vertu de leur talent particulier, qui leur est révélé par les esprits eux-mêmes, usant du talent dont est pourvu le médium pour se manifester à lui.

De même, l'ouvrage recense différents types de perturbations pouvant contrarier la communication médiumnique ; dans une gradation de mal en pis, la doctrine décrit les phénomènes d'*obsession*, de *fascination* et de *subjugation* :

« *L'obsession simple* a lieu quand un Esprit malfaisant s'impose à un médium, s'immisce malgré lui dans les communications qu'il reçoit, l'empêche de communiquer avec d'autres Esprits et se substitue à ceux que l'on évoque.

On n'est pas obsédé par cela seul qu'on est trompé par un Esprit menteur (...) ; l'obsession est dans la ténacité de l'Esprit dont on ne peut se débarrasser. (...) Ce genre d'obsession est donc simplement désagréable. (...)

« *La fascination* a des conséquences beaucoup plus graves. C'est une illusion produite par l'action directe de l'Esprit sur la pensée du médium, et qui paralyse en quelque sorte son jugement à l'égard des communications. Le médium fasciné ne croit pas être trompé ; l'Esprit a l'art de lui inspirer une confiance aveugle qui l'empêche de voir la supercherie (...)

« La *subjugation* est une étreinte qui paralyse la volonté de celui qui la subit, et le fait agir malgré lui. Il est, en un mot, sous un véritable joug.
La subjugation peut être *morale* ou *corporelle*. (...) [Mais l'individu conserve] la pleine conscience du ridicule de ce qu'il fai[t] contre son gré, et en souffr[e] horriblement. »
(Kardec, 1861 : 243-246)

Ces trois perturbations correspondent à ce qu'en d'autres temps ou d'autres cultures on a nommé « possession » :

« On donnait jadis le nom de *possession* à l'empire exercé par de mauvais Esprits, lorsque leur influence allait jusqu'à l'aberration des facultés. La possession serait, pour nous, synonyme de la subjugation. (...) Ainsi, pour nous, il n'y a pas de *possédés*, dans le sens vulgaire du mot, il n'y a que des *obsédés*, des *subjugués* et des *fascinés*. » (Kardec, 1861 : 246)

Le spiritisme s'assigne pour mission d'apporter les moyens de se soustraire à leur influence, en amont en préconisant à chacun de cultiver des mœurs vertueuses, et en aval par l'identification de ces « mauvais esprits » et de leur action : c'est là que réside la « clé de la science spirite » on l'a dit.

Une profession de foi : « *Seule la médiumnité à des fins supérieures et moralement élevées* »...

Bien que reposant sur les services de médiums en « contact » avec les esprits, le spiritisme n'a rien de comparable avec la pratique médiumnique utilisée à des fins lucratives. Les spirites tiennent beaucoup à la distinction entre « spiritisme » et médiumnisme, et combattent une « confusion largement répandue » : on peut être spirite sans être médium et inversement. « *Seule la médiumnité à des fins supérieures et moralement élevées* » c'est-à-dire *bénévole, non vénale, destinée à « venir en aide à son prochain et/ou élargir les connaissances, est pratiquée dans le mouvement spirite digne de ce nom »*, selon une citation que nous retrouvons sur d'innombrables sites internet de groupes spirites francophones expliquant comment concevoir la médiumnité.

La médiumnité kardéciste n'est pas censée être spectaculaire⁷⁴. Ses caractéristiques ? Peu d'incorporation, peu d'état altéré de conscience, une forte concentration, une sobriété dans la délivrance des messages. Que représente-t-elle pour les spirites ? Comment expliquent-ils les épisodes médiumniques ?

Dans les centres spirites, la médiumnité bénéficie d'une approche pour le moins ambiguë : d'un côté elle constitue la pierre de touche de la doctrine dont tout l'édifice repose sur la communication avec les esprits par le biais de médiums, et c'est à elle que le kardécisme doit la plupart de ses adeptes. Que les personnes se soient reconnues médium elles-mêmes ou aient été au contact d'un proche médium, qu'elles l'aient bien vécu ou aient besoin de la comprendre, c'est souvent par la médiumnité que les personnes se tournent vers le kardécisme. Mais d'un autre côté, le discours kardéciste cherche toujours un peu à la minimiser, comme si elle n'était « rien de spécial », une capacité ordinaire que tout le monde détient en puissance. Officiellement, elle n'est pas la fin en soi de la doctrine kardéciste (c'est plutôt la « moralisation » de l'individu). Richard Buono défend une approche instrumentale de la médiumnité, au service de l'amélioration de soi : « il s'agit de replacer la médiumnité dans un contexte purement [utilitaire], comme une boîte à outil. C'est un moyen et non une fin, la médiumnité apporte un moyen de se rapprocher de cette autre dimension qui est la dimension d'origine et nous permet donc de communiquer avec le monde spirituel » nous a-t-il expliqué. Il la considère ainsi comme « un outil », un « support pour pouvoir mener à bien ces réformes intimes, ces désirs de progression » car elle représente « cette connaissance complémentaire » apportée pour y parvenir. En effet, « pour faire la réforme intime, la médiumnité peut jouer un rôle dans la mesure où (...) grâce à cette communication avec vos guides spirituels vous aurez encore plus de précisions sur ce qui fait la spécificité de votre personne, et des conseils peuvent vous être donnés. » (entretien réalisé le 3 septembre 2015). En outre, rappelons qu'il lui assigne également cette fonction d'aider à soulager les souffrances d'esprits incarnés comme désincarnés.

Non seulement la médiumnité n'est pas un don ni le médium spirite un être « spécial », mais le positionnement spirite sur la médiumnité peut parfois être encore plus ingrat. Ainsi Euclésia considère-t-elle, non sans une pointe de moralisme, que « le médium n'est pas une créature privilégiée, mais en réhabilitation, car il a contracté des dettes dans des incarnations

⁷⁴ Même l'écriture automatique est une pratique relativement marginale dans les centres contrairement à la place qu'elle avait aux origines du kardécisme (voir Bergé, 1991 : 130).

antérieures » (entretien du 26 mars 2013). On hériterait de la faculté médiumnique afin d'être mieux à même de se racheter ; elle serait une faveur qui permettrait à son détenteur d'être en position d'aider autrui : Dieu dans son infinie Miséricorde lui proportionne un outil pour favoriser ses possibilités d'accomplir de bonnes actions. Allan Kardec écrit ainsi dans *Le livre des médiums* que « des gens indignes en sont doués, parce qu'ils en ont plus besoin que les autres pour s'améliorer » (Kardec, 1869 : 225). En tant que médium, l'on est en situation idéale pour porter secours à son prochain. C'est le concept de « médium de travail ». Si signe d'élection il y a, c'est pour signaler au médium sa mission de dévouement.⁷⁵

On relie d'ailleurs souvent « médiumnité » et « responsabilité » : être médium est une responsabilité. Dans cette perspective, voici par exemple comment le CESAK présente ses réunions médiumniques sur son site internet :

« Le Spiritisme nous apprend le lien ténu qui relie le monde physique et le monde spirituel. De ce fait, le Cesak a vocation à accompagner le développement et la maîtrise des facultés médiumniques. Dans le respect des valeurs Spiritiques, ce développement se fait dans le but de sa propre amélioration et de ceux qui nous entourent, incarnés comme désincarnés. Les travaux médiumniques du Cesak sont réalisés dans un souci d'aide continue au prochain et à soi-même. À travers les échanges avec le monde Spirituel, nous apprenons à développer nos qualités Humaines tout en collaborant avec le monde spirituel supérieur dans des tâches d'assistance au prochain. Ces réunions ne sont pas ouvertes au public afin de préserver la communion de pensée tournée vers le bien et garantir ainsi la sécurité de ces réunions sur les deux plans. Elles requièrent également des connaissances Spiritiques solides pour permettre aux participants de garder le recul nécessaire face aux expériences vécues lors de ces réunions. Enfin, ces réunions requièrent un fort engagement de la part des participants : régularité et travail sur soi continuels. »

Au mieux, elle est envisagée comme une « science », et elle est au cœur des échanges dans une maison spirite. Les enseignements des groupes d'étude suivent en théorie la classification opérée par Allan Kardec dans *Le Livre des médiums*. Tout l'enjeu de la connaissance spirite est de remédier à la crise médiumnique. Dompter sa médiumnité est le résultat d'un apprentissage et d'une discipline que les centres spiritiques contribuent à divulguer. C'est le fruit

⁷⁵ C'en est presque une pénitence en certains milieux spiritiques brésiliens, n'en déplaise aux spiritiques anti-dogme : « Les médiums en général ne sont pas des missionnaires au sens commun du terme. Ce sont des âmes qui ont désastreusement failli, qui ont contrarié excessivement le cours des Lois divines et qui se rachètent, sous le poids de contrats sévères et de responsabilités illimitées, d'un passé obscur et délictueux. » peut-on lire dans un document officiel sur la médiumnité de la revue en ligne O Consolador, résumant en ces termes les pages 65 et 66 de l'œuvre éponyme dictée au médium brésilien Chico Xavier par l'esprit Emmanuel. Revue hebdomadaire de vulgarisation spirite (*Revista Semanal de Divulgação Espírita*), consultée le 16 mars 2016 à l'adresse <http://www.oconsolador.com.br/linkfixo/estudosespiritas/temasdiversos/amediadadeeseuscuidados.doc>.

d'un travail sur soi d'auto-connaissance. La médiumnité peut receler un certain danger qui la rend inaccessible au profane et requiert, précisément, ce savoir : on se souviendra des propos de Quentin sur l'occurrence d' « incidents » (voir supra, p. 106). Cependant, répétons-le, la conception spirite la considère rarement comme un privilège mais plutôt comme une contrainte.

Par ailleurs, on revendique son aspect thérapeutique. « Comprendre et socialiser la douleur, telle est la voie consolante du spiritisme. Toute la médecine spirite qui se développe se réalise comme une branche de cet idéal : au lieu d'enfermer la douleur, on la socialise en lui donnant des racines morales. » (Bergé, 1990 : 49) Selon elle, « la médiumnité [ou plus précisément la crise médiumnique] est interprétée par le spiritisme comme une médiumnité refusée, encore sauvage, et donc non socialisée. (...) Le signe d'élection d'une capacité (...) est encore la maladie. ». Elle estime que le spiritisme propose un autre rapport à « l'anomique » et au « malade » « en socialisant autrement celui qui diffère des autres » (Bergé, 1990 : 53). Contrairement à certaines traditions chamaniques, la médiumnité est difficilement perçue comme un signe d'élection, reste que la « crise » médiumnique pointe un potentiel – individuel et social. Socialiser la médiumnité, c'est apprivoiser la folie en lui assignant une interprétation, c'est stabiliser un sens, donc c'est rendre possible la stabilisation de l'état de désordre – « l'obsession » dans le jargon spirite. En fournissant une signification, une explication à la manifestation médiumnique, la doctrine spirite libère de la peur et suggère une solution, montre la voie de la sortie de crise. L'écart est une crise. En le comprenant, on peut la déjouer, permettre à l'individu de recouvrer un équilibre et de réintégrer le corps social. C'est en cela que réside la cure spirite.

L' « hôpital » spirite

Dans le spiritisme, il est fréquent qu'on entende qualifié un centre d' « hôpital spirite ». Comparé aux assemblées que l'on peut rencontrer dans un centre umbandiste, le public en demande de soin dans un centre spirite prend moins les allures d'une « cour des miracles » - mais il n'en vient pas moins pour recevoir les « servicios de cura ». On verra peut-être des mères consternées accompagnant leur adolescent, des personnes contrites, paraissant inquiètes, préoccupées. Souvent la personne s'attend à recevoir la passe magnétique mais les responsables spirites disent que la « *doutrinária* » fait partie de la cure, l'une ne va pas sans

l'autre. Au *Lar João Batista*, les responsables sont assez stricts sur le traitement, la « cure de désobsession » comme ils l'appellent, et s'attachent à désillusionner les prétendants à la cure spirite qui s'attendent au miracle :

« Les personnes arrivent ici pour prétendre à un traitement tel qu'Angelica dira "Tout est sorti! Vous pouvez partir! Vous êtes guéri! ": ceci n'existe pas! » s'insurge Euclésia.
« Ici on va dire à l'individu: vous allez devoir étudier, vous allez devoir changer, vous allez devoir occuper votre temps, c'est-à-dire que vous allez dire des choses qu'il n'a pas envie d'entendre, parce qu'il veut le miracle! Et le miracle sans effort ! Pour lequel il n'a besoin de faire quoi que ce soit! Résultat, quand vous dites à la personne : "vous devez vous procurer un médecin! Parce que votre problème requiert aussi un traitement médical ; recherchez un psychologue d'ici, parce que vous avez besoin d'un accompagnement psychologique", cela démoralise l'individu parce qu'il ne veut rien de tout ça, il ne veut pas de médecin, il ne veut pas de l'accompagnement psychologique, il veut la guérison – il veut la cure spirite qu'il croit que la doctrine spirite a l'obligation de prodiguer! » (entretien réalisé le 26 mars 2013)

Ainsi, en cas de problème spirituel (c'est-à-dire identifié comme tel par le personnel), le traitement que le centre dispense sera d'ordre psychologique – discussion avec personnel patenté (le *Lar* travaille avec deux psychologues) –, spirituel – assister aux réunions notamment les « *doutrinárias* » pour « s'évangéliser » – et physique – recevoir les passes magnétisées et éventuellement suivre des prescriptions de contrôle de son comportement comme cesser l'alcool, le tabagisme, etc.

Le JASS pouvait aussi proposer des consultations « fraternelles » aux personnes les requérant, mais de manière moins systématique et organisée qu'au Brésil.

Au CESAK toutefois, on ne propose rien de tel : pas de psychologues, pas de « soins » systématisés, en tout cas pas en faveur des incarnés... Les personnes semblent bien portantes dans l'ensemble, ce qui n'empêche pas qu'un certain nombre d'entre elles se soit adressé au CESAK pour remédier à des troubles du comportement imputés à la médiumnité. On y retrouve donc la présence de la notion de « soin », de « cure spirite ». Lorsqu'une personne nouvelle se présente au centre, bien sûr l'on s'enquiert de ses raisons, et on l'assiste si elle est souffrante – notamment si elle souffre d'une obsession patentée, elle sera évidemment prise en charge par les médiums du centre au cours d'une table médiumnique. Mais en général, cet accompagnement sera plus de l'ordre d'une présence chaleureuse et d'un encouragement à rester fidèle au groupe, à continuer à assister aux réunions : c'est cela même qui soulagera l'âme. En ce sens, la logique n'est pas si éloignée du spiritisme brésilien bien que moins rationalisée, développée, organisée.

En fait, au CESAK, l'on semble plus préoccupé de la guérison des « esprits » que des incarnés. Et si « l'hôpital » existe, il est spirituel. En effet, l'équipe qui œuvre à la table médiumnique se donne pour mission de soulager des esprits obsédés qui se présenteraient à eux, non par hasard, mais dirigés là par les esprits présidant aux destinées de cet « hôpital ». On touche ici à une croyance à la fois centrale et discrète de ce centre ; tous les nouveaux venus n'en entendront pas parler immédiatement mais à force de le fréquenter, on finira par comprendre que lors des sessions de travail médiumnique, les soins apportés aux « esprits souffrants » font partie d'une œuvre plus vaste, en partie spirituelle donc : comme nous le disait Quentin, le CESAK ne serait que la pointe incarnée de l'iceberg, l'antichambre visible d'un centre de soin gigantesque administré par des esprits « supérieurs » dans le « monde spirituel ». Ainsi, sous la gouverne de ces esprits illuminés qui conduisent d'autres esprits souffrants dans l'enceinte du CESAK, les adressant à ses médiums, ces derniers vont officier en fonction des recommandations émises par ce personnel invisible qui s'affaire tout autant, « de l'autre côté ». Claudia, présidente du CESAK, a effleuré cet aspect lors de notre entretien, ne se cachant pas de ses convictions quant à l'existence de cet hôpital spirituel, et Denis, très fervent, l'un des médiums du centre qui a décidé de vouer sa conduite spirituelle à l'aide aux esprits démunis et s'est affilié au CESAK à cette fin expressément, est la personne qui a été la plus prolixe sur le sujet :

« Le CESAK, ce n'est pas juste un centre d'étude spirite, ça s'appelle comme ça d'accord, mais c'est surtout un temple spirituel, c'est-à-dire un lieu sacré exactement comme un temple. C'est-à-dire un temple spirituel, ça existe, mais c'est le contraire, c'est créé à l'envers d'un temple matériel. Un temple matériel, vous créez une fondation, et après les gens viennent et puis finalement ça devient un temple spirituel, alors qu'un temple spirituel comme le CESAK ça existe avant d'être dans les murs physiques sur terre. Les esprits savaient que c'était là, à cet endroit-là et ils ont tout préparé et quand on est arrivé on a pu directement commencer à travailler. (...) C'est un peu comme si vous voyiez le Stade de France avec en bas une toute petite pelouse constituée par la salle du CESAK et tout autour des gradins avec des centaines peut-être des milliers d'esprits qui attendent. (...) Et dans les séances médiumniques, on parle à ces esprits et on leur donne des soins conseillés par les esprits guides, qui nous suggèrent de les aider à accélérer leur évolution par des travaux, de passes magnétiques et surtout des dialogues accompagnés de passes, ce qui permet à ces esprits de franchir des étapes de réalisation. » (Entretien réalisé le 5 novembre 2014)

Le même travail d'aide aux esprits souffrants est probablement réalisé dans l'enceinte du JASS et du *Lar João Batista* mais c'est dans la conviction d'être dévoué à un *hôpital spirituel* que réside la singularité du CESAK.

2. Positionnement de l'enseignement spirite

Des « éclaireurs » pour l'humanité

Lorsqu'il évoque *l'autre* non-spirite, de quelle sémantique use le spirite ? Côté français, j'ai pu l'apprécier lors du Symposium, la grand-messe annuelle des spirites français que je viens de décrire. Francis D. nommait et considérait tour à tour les personnes non-spirites ou sur un pied d'égalité, les qualifiant de « *nos frères et nos sœurs* » ou, moins éloquemment, avec une certaine condescendance, « *le commun des mortels* ». Évoquant le statut de la croyance spirite, il dit : « *Il est vrai qu'en dehors de ce qu'on appelait les initiés, le commun des mortels est ignorant à son sujet et nous sommes là pour l'éclairer. Il ne sait pas grand-chose de la pensée spirite.* » Il invoque donc la nécessité de porter la « vérité » spirite à qui ne la détient pas encore.

Les spirites s'assignent aujourd'hui une mission de « guidance » quant à leur connaissance : « *L'enseignement a été donné à tous pour nous éclairer. (...) Nous qui sommes parmi les âmes qui s'épanouissent fidèles au spirituel, nous ne sommes pas là pour les convertir, nous sommes là pour les éclairer. (...) Il y a un manque de communication de la vérité, alors ne nous enfermons pas sur nous-même et disons ce que nous avons à dire. (...) Que le partage des connaissances et des enseignements de l'au-delà puisse éclairer le pas de ceux, celles qui cherchent, le temps de leur passage sur terre.* » (allocution du 28 septembre 2014).

Richard Bueno confirme cette posture de « gardiens » d'un savoir à véhiculer : « *Nous avons besoin de partager cette expérience, nous sommes là réunis pour partager cette expérience* » (propos du 29 septembre 2014). Mauricette également souligne l'importance d'être ouvert sur Autrui : « *[la spiritualité] nous place là où se trouvent des personnes désespérées et tous ceux qui n'auraient jamais poussé la porte d'un centre spirite. (...) Quelles que soient les croyances et les convictions il faut poser notre aide. (...) Notre place aussi est parmi ceux qui ne deviendront jamais spirites mais peu importe car notre mission n'est pas de les convaincre mais simplement et avant tout de les aider.* » (propos du 28 septembre 2014).

Ainsi le spiritisme se positionne au carrefour entre croyants et non-croyants, spirites et non-spirites comme il se situe naturellement entre incarnés et désincarnés. Notons également l'insistance sur la portée universelle du message spirite : il n'est pas destiné à des élus mais bien « *cette vérité partageable pour tous et toutes* », qu'il s'agit de « *mettre en pleine lumière* ».

Les spirites entendent ainsi être source d'information sur ce savoir. Mauricette avait très à cœur cet aspect de l'œuvre spirite : *« les gens ont besoin d'information, ont besoin de savoir, une réponse à ce fameux pourquoi. »* Elle insiste sur cette mission de diffusion : *« Notre objectif est aussi de diffuser le message spirite, briser l'isolement et la solitude du deuil, être authentique et amener un discours réaliste sur les discours sur l'au-delà – aujourd'hui il y a une multitude d'informations qui amènent les personnes à se perdre –, divulguer et informer. »* En effet, Mauricette distingue également le kardécisme des « médiums payants » et dénonce un véritable fléau, les *« méfaits de la médiumnité payante et de ses astuces »*, inscrivant le spiritisme véritable en faux par rapport à ces pratiques peu scrupuleuses. Dans le même ordre d'idée, l'animatrice du centre de Wattrelos semble également formelle: *« Ce n'est pas de la voyance qu'on fait, c'est de la communication avec les esprits : pas question de voyance au sein de l'association et ça j'y tiens absolument! »*.

Au cours de sa présentation, Mauricette avance d'ailleurs quelques statistiques qu'elle a pu constituer à partir de l'observation de la fréquentation de son centre de Dunkerque : *« La majorité des personnes que nous avons aidées n'auraient jamais poussé la porte d'un centre spirite simplement parce que 70% d'entre elles ne connaissent pas l'existence de cette philosophie, 20% ont peur de tomber dans une secte et 10% ne savent pas qu'il existe un centre près de chez eux. »* démontrant la méconnaissance qui entoure encore le spiritisme aux yeux du grand public : la doctrine ne sort guère d'une position marginale (propos du 28 septembre 2014).

Au sein même du mouvement, Joël Ury on l'a vu défend une position iconoclaste d'expérimentateur et révélateur de l'invisible qu'il juge bon de justifier : *« Il y en a qui viennent au spiritisme par l'étude et d'autres par les faits, c'est pas grave hein : Allan Kardec si je me souviens bien a été attiré par les faits »*... Toutefois, on l'a dit, ses travaux à l'IFRES sont parfaitement admis et c'est bien par rapport à un Autre différent qu'il les réintègre dans une ligne officielle dont le dénominateur commun serait la croyance en la « survivance » : *« Il est évident que je n'aurai pas le même discours [ici] qu'avec des gens qui ne croient pas en l'existence de la survivance – il existe même des gens qui font de la transcommunication sans croire à la survivance c'est assez paradoxal, ils croient discuter avec des extra-terrestres. »* Ainsi, en France, information ou désinformation portent sur le contenu médiumnique.

Côté brésilien, où le phénomène médiumnique se heurte moins au discrédit qu'en France, la mission de transmettre le message y est toute aussi claire, mais c'est le contenu moral et évangélique qui doit circuler. D'après Angelica, « *les esprits disent ceci [du Brésil]: c'est le coeur du monde! C'est la patrie de l'évangile, c'est-à-dire [le pays] où la croyance a le plus de liberté d'action et où le plus grand nombre de personnes croient en Dieu! C'est pourquoi tout sur la planète part du Brésil (...). C'est la patrie de l'évangile!* » (entretien réalisé le 6 mars 2013). Ce « mythe » selon lequel le pays serait « la patrie de l'évangile », entretenu et propagé dans les centres kardécistes, provient d'une psychographie du célèbre médium Francisco Cândido Xavier dit Chico Xavier, intitulée *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, publiée en 1938, dans laquelle il canalisait les paroles de l'esprit Humberto De Campos⁷⁶.

Une préface grandiloquente signée d'Emmanuel, esprit-guide de Chico Xavier et l'un des plus familiers et appréciés des centres spirites, défend la grandeur et la mission spirituelles du Brésil :

« Ce travail se destine à expliquer la mission de la terre brésilienne dans le monde moderne. (...) Le Brésil n'est pas seulement destiné à suppléer aux nécessités matérielles des peuples les plus pauvres de la planète, mais aussi à prodiguer au monde entier l'expression consolatrice d'une croyance et d'une foi rationnelles, et à être la plus importante réserve de clarté spirituelle du globe. (...) »

Le Brésil connaîtra son grand moment, à l'horloge marquant les jours de l'évolution de l'humanité. Si d'autres peuples ont contribué au progrès par des expressions matérielles et transitoires, le Brésil tiendra son expression immortelle dans la vie de l'esprit, représentant la source d'une pensée nouvelle. »

Quelques pages de prolégomènes tout aussi emphatiques signées de Humberto de Campos précisent que les pionniers qui ont foulé la terre brésilienne et ont apprécié sa luxuriance n'ont pas su en déceler la grandeur spirituelle :

« Ils n'ont pas vu le Brésil spirituel, le Brésil évangélique, dans les allées pleines d'espérance duquel lutte, rêve et travaille un peuple fraternel et généreux. (...) Les réserves brésiennes ne se limitent pas au monde d'acier du progrès matériel, (...) mais s'étendent indéfiniment au monde d'or des cœurs, où le pays écrira son épopée de réalisations morales, au bénéfice du monde. »

⁷⁶ Ce livre est accessible en pdf en suivant le lien : <http://www.luzespirita.org.br/leitura/pdf/112.pdf> (consultée le 2/05.2016).

C'est ainsi que, selon l'auteur, le Brésil se distinguera dans une oeuvre d'ordre spirituel inspirée du monde spirituel lui-même, employé sous la gouverne de Jésus, à forger la « Patrie de l'évangile » :

« Dans cette tâche bénie de spiritualisation, le Brésil marche en tête. La ressource à employer dans ce service ne provient pas des sources de production terriennes, mais du plan invisible, où s'élaborent toutes les influences édifiant la Patrie de l'Évangile.

Ces pages modestes (...) ont pour unique objectif de prouver l'excellence de la mission évangélique du Brésil dans le concert des peuples et, par dessus tout, que ses réalisations (...) ont eu leurs origines profondes dans le plan spirituel, d'où Jésus (...) accompagne l'évolution de la patrie extraordinaire. (...) — Brésiliens, (...) considérons la valeur spirituelle de notre grande destinée. »

Le premier chapitre intitulé « *Coração do mundo* » romance avec une certaine naïveté un dialogue entre Jésus et l'un de ses émissaires. Paradoxalement, l'esprit présente un Jésus assombri par ce qu'il voit sur Terre - une « humanité endolorie » – dont la sentence scelle un sort peu enviable - un « chemin de souffrance » pour « échapper à une situation désolante » -, presque impuissant – « mon cœur s'emplit d'une profonde amertume, lorsque je vois l'incompréhension des hommes vis-à-vis des leçons de mon Évangile » - tandis que son messager angélique s'emploie à le reconforter, faisant déboucher son constat voire cette morale de la douleur sur une découverte lumineuse :

« — Seigneur, si ces peuples malheureux qui recherchent dans la grandeur matérielle une félicité qu'ils n'y trouveront jamais, marchent irrémédiablement vers de grandes infortunes collectives, nous avons visité des continents ignorés, où des esprits jeunes et simples attendent la semence d'une vie nouvelle. Dans ces terres, par-delà les grands océans, Vous pourriez faire germer la pensée christique, par des doctrines d'amour et de liberté. (...) »

Plein d'espoir, le cœur du Maître s'emplit d'émotion, contemplant la beauté du spectacle sublime, (...) les merveilles de cette terre nouvelle qui serait plus tard le Brésil. (...)

— Vers cette terre merveilleuse et bénie sera transposé l'arbre de mon évangile de piété et d'amour. (...) J'ordonnerai la réincarnation de nombreux esprits (...) pour former le piédestal de solidarité du peuple fraternel qui fleurira ici, dans le futur, afin d'exalter mon Évangile, dans les siècles à venir. Ici, Helil, sous la lumière miséricordieuse des étoiles de la Croix, sera situé le Cœur du monde !

Selon la volonté du Seigneur, tous ses ordres furent accomplis intégralement. »

(Extrait de *Brasil, Coração do mundo, pátria do evangelho*, dicté par l'esprit Humberto De Campos, psychographié par Francisco Cândido Xavier, Première édition de 1938, Editions

L'ouvrage de Chico Xavier est devenu un classique de la littérature psychographiée. S'y déploie une relecture de l'histoire, qui forge le mythe d'un Brésil spirituel fort : le pays y aurait pour mission d'être le « cœur spirituel de la Terre » et le peuple brésilien d'être à l'avant-garde d'une spiritualisation de l'humanité. Ce souci de réinvention procède-t-il du besoin de panser les blessures d'un peuple meurtri par son passé colonial ? Cette mythification du rôle du Brésil a certainement aidé, à l'heure où elle fut publiée, à consolider une identité nationale ; en ce sens, elle concerne tous les Brésiliens plus que les spirites seulement.

Rappelons à ce titre les propos du conférencier brésilien intervenu au JASS de San Carlos sur le rôle du Brésil dans l'orchestre, et la mission prosélyte qui animait certains membres (voir supra, p. 135), largement inspirés de l'ouvrage présenté ci-dessus. Dans ces occasions, le centre californien attirait un parterre d'expatriés plus que de spirites exclusivement. Mais cette veine patriotique existe également dans la littérature française, psychographiée ou non, déclinée notamment par Léon Denis à travers l'exaltation du passé celtique ou de la figure de Jeanne d'Arc (cf infra, p. 177). Cette mythification opérant dans les discours spirites semble donc œuvrer à une forme de réparation compensatoire de sensibilités blessées par des épisodes historiques douloureux comme l'esclavagisme ou une guerre meurtrière – un acte de résilience préluant à la possibilité de reconstruire leur intégrité.

3. « *Vision du monde* » spirite

Par ailleurs, les trois principes introduits plus haut – étude, charité et réforme intime - sont au cœur de la « vision du monde » spirite. Quel que soit le continent, nous avons relevé la prépondérance, dans les centres comme dans les discours recueillis, de l'appel à la « responsabilisation », à la « conscientisation ». Cette dernière est l'une des étapes de la « réforme intime ». Un certain moralisme règne, qui passe notamment par cette incitation à la responsabilité individuelle, elle-même conçue en partie comme investissement personnel au centre. Incidemment, le centre est le lieu privilégié où le spirite peut s'entraîner à pratiquer, mais on ne l'encourage pas moins à porter sa participation à la vie de la cité d'une manière générale. La charité elle-même décline ces deux volets d'exercice, au sein du centre et en

dehors. Ce discours moral voire moralisant procède aussi de l'étude des textes de référence du kerdécisme ancrés dans l'Évangile, avec un côté quelque peu rigoriste visant à détourner l'adepte d'un attrait trop exclusif des capacités médiumniques. On y retrouve également les mêmes exigences ou attentes vis-à-vis du public spirite : l'implication dans la communauté comme moyen d'évolution est tacite et le public passif est encouragé à moyen terme à s'investir davantage. À Paris, Claudia explique par exemple qu'entendre ressasser des enseignements que l'on connaît déjà peut être ennuyeux ; et que ceci peut être contré lorsque de nouvelles personnes s'engagent et renouvellent le discours : arrive un moment où l'on peut et doit transmettre ses connaissances (Entretien réalisé le 8 mai 2014).

C'est moyennant « *travail* » ou « *étude* » que l'on accède à la connaissance spirite. Cette incitation au travail, à l'étude est constante chez les spirites, et nous l'avons trouvée présente aussi bien dans la bouche des animateurs en direction de leur public au cours des réunions de travail de ces lieux, que dans le récit de vécu des personnes que nous avons interrogées. Via en particulier les groupes d'études, les conférences publiques et les séminaires, toute l'organisation spirite est érigée sur une pédagogie de l'étudier-ensemble. Au cœur des groupes d'étude, l'accent est surtout porté sur le contenu moral. En comparaison, on n'aborde finalement que rarement de manière méthodique et systématique des aspects plus spécifiques de la doctrine comme les lois de l'univers. Mais cette inclination spirite pour l'étude pouvait parfois s'appuyer sur des sources proches du divertissement, comme par exemple le magazine de vulgarisation scientifique brésilien *Super interessante*⁷⁷.

Les discours spirites sont souvent émaillés d'inclusions « scientifiques » plus ou moins imprécises, telles des allusions récurrentes à la physique quantique (on retrouve cette tendance dans les cercles *New Age* de manière générale, suite au succès d'ouvrages comme *Le Tao de la physique* (1975) de Fritjof Karpa⁷⁸ ou *La Physique de l'âme* (2001) d'Amit Goswami). Dans un souci d'auto-critique rare, certains spirites alertent « quant à des conclusions trop rapides et indues en abordant ce thème en milieu spirite »⁷⁹. Selon Lewgoy,

⁷⁷ Cette revue est l'équivalent brésilien du magazine de vulgarisation scientifique grand public français *Ça m'intéresse*.

⁷⁸ Il aurait initié le développement d'un courant littéraire appelé « mysticisme quantique » selon l'article wikipédia consacré à l'auteur. https://fr.wikipedia.org/wiki/Fritjof_Capra consulté le 5/05.2016. Ainsi, on peut dire que les discours spirites versent régulièrement dans le « mysticisme quantique ». Selon un article connexe, « Mysticisme quantique est une expression contemporaine désignant un ensemble de croyances métaphysiques et de pratiques connexes qui cherchent à établir un rapport entre la conscience, l'intelligence, certaines philosophies orientales et les théories de la mécanique quantique et ses interprétations. (...) Du point de vue de la majorité de la communauté scientifique, le mysticisme quantique repose sur des interprétations erronées ou insuffisamment fondées de la mécanique quantique. » https://fr.wikipedia.org/wiki/Mysticisme_quantique

⁷⁹ Article d'Alexandre Fontes da Fonseca, Maître de conférence en Physique à l'université de Campinas (et vraisemblablement spirite lui-même), paru dans la revue spirite *Correio Fraternal*, édition 452, juillet 2013. Accessible sur le

« ce sont les médiums eux-mêmes comme Chico Xavier qui produisent les références scientifiques du mouvement, surtout au travers des œuvres de l'esprit André Luiz (...). Dans ces œuvres, l'explication scientifique apparaît comme révélation et approfondissement et non comme expérience et preuve, les spirites étant le public-cible » (Lewgoy, 2006 : 162).

L'usage vernaculaire de certains termes peut également dénoter une certaine liberté par rapport à leur usage « scientifique ». C'est le cas pour le concept de *fluidothérapie*. En français, la « fluidothérapie » désigne dans le milieu vétérinaire l'injection en sous cutanée d'un sérum, associée au soin de certaines pathologies rénales par exemple. Au Brésil, en référence au « fluide » mesmérien, le terme est emprunté pour évoquer ce que les spirites français préfèrent dénommer « passes magnétiques » et « eau magnétique », cette thérapie magnétique appliquée à l'issue de la plupart des réunions spirites. La conception spirite de l'« eau magnétisée » se réfère d'ailleurs au concept scientifique de « mémoire de l'eau » qui a été travaillé par différents chercheurs, dont en France le médecin immunologue Jacques Benveniste et le Professeur Luc Montagnier, Prix Nobel de médecine en 2008, autour desquels il a suscité une vive controverse en 1988⁸⁰. Cependant, ce sont surtout les recherches du Docteur japonais Emoto que les spirites citent, dont la théorie porte sur les effets de la pensée et des émotions notamment de sujets distants sur la structure de l'eau – ses cristaux reflétant l'énergie mentale ou émotionnelle qu'on leur a insufflée. Or les investigations de ce dernier n'ont pas d'assise scientifique avérée, sont menées dans le cadre de l'entreprise qu'il a fondée, il n'a jamais publié dans une revue à comité de lecture, n'est pas reconnu par la communauté scientifique et ne se considère pas lui-même comme scientifique. Ses écrits relèvent davantage de la littérature *New Age* que de la science.

Il en va de même de la « loi d'action et de réaction ». En physique, la troisième loi énoncée par Isaac Newton en 1687 dans le premier volume de son *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* correspond au principe selon lequel à toute action correspond une réaction d'intensité égale mais de sens opposé⁸¹. Dans le contexte spirite, il en va autrement : cette loi correspond au concept de « karma ».

site de l'Encyclopédie spirite en ligne en suivant le lien: <http://www.spiritisme.net/index.php/alexandre-fontes-da-fonseca--quest-ce-que-la-physique-quantique-a-a-voir-avec-le-spiritisme->. Consulté le 12 novembre 2016.

⁸⁰ Le premier « affirmait avoir découvert que l'eau serait capable de garder en mémoire les propriétés des molécules avec lesquelles elle a été en contact, même lorsqu'elles ne s'y trouvent plus »; le second se servit de la découverte de celui qu'il nomma «le Galilée du 21^e siècle» dans ses propres recherches pour mettre en lumière des ondes électro-magnétiques conservant les mêmes propriétés que la matière qui les a émises. Voir l'article d'Amandine Deroubaix, sur le site de France 5, qui introduit le documentaire sur ces travaux « On a retrouvé la mémoire de l'eau », diffusé sur la chaîne le 5 juillet 2014, soit 10 ans après le décès de Benveniste. Consulté le 1^{er} mai 2016, à l'adresse <http://www.france5.fr/et-vous/France-5-et-vous/Les-programmes/LE-MAG-N-28-2014/articles/p-20549-On-a-retrouve-la-memoire-de-l-eau.htm>.

⁸¹ « Tout corps A exerçant une force sur un corps B subit une force d'intensité égale, mais de sens opposé, exercée par le corps B », traduit par Émilie du Châtelet.

Le lexique spirite recourait à l'origine plus volontiers à cette périphrase au lieu du terme « karma », puis la distinction a cessé d'être fondamentale : « l'expression '*karma*' a commencé à être plus commune dans le vocabulaire spirite à partir des années 1940, avec certains écrits, par exemple, du spirite et président de la *Federação Espírita do Estado de São Paulo*, le colonel Edgard Armond, dont les influences provinrent de ses contacts avec des leaders ésotéristes, occultistes et spiritualistes » note Celia De Graça Arribas (Arribas, 2008 : 120). De même, le spirite des origines utilisait plus volontiers l'expression « pluralité des existences » que celle de « réincarnation », mais ce n'est plus réellement le cas aujourd'hui : les vocables de « karma » comme de « réincarnation », plus en accord avec l'air du temps et la vogue *New Age*, se sont généralisés.

Quoi qu'il en soit, la teneur « morale » du propos reste résolument privilégiée et ces références « scientifiques » ne valent que tant qu'elles servent le fond des discours, quel que soit leur degré d'exactitude. Ainsi, pour revenir à la notion de « karma » dans le spiritisme, elle est l'un des piliers de la doctrine, où elle prend le sens de devoir encourager les individus à affronter leurs difficultés en les aidant à prendre la responsabilité de leur acte, de leur trajectoire, de leur destinée. Cependant, mal interprétée, elle peut aussi donner lieu à une forme d'acceptation des choses telles qu'elles sont - une écologie de la résignation (« on mérite ce qui nous arrive »). « L'égalité de droit - toutes les âmes sont égales au départ, seule leur évolution peut introduire des différences de rythme -, cherche à détourner le regard de l'inégalité de fait, ou à l'interpréter en fonction d'un ordre supérieur. », corrobore Christine Bergé (1990 : 56). Ainsi la doctrine du karma tend-t-elle aussi à entériner l'ordre social tel qu'il est en postulant que tout un chacun a soit mérité soit choisi ses souffrances en vertu d'actes commis antérieurement à la présente incarnation, comme autant d'épreuves expiatoires lui permettant d'évoluer. Si elle peut constituer un marche-pied à la prise de responsabilité, elle peut ressembler à une justification de l'injuste. En ce sens, elle est à l'opposé de l'*amor fati* nietzschéen, qui consistait à embrasser tout ce qui nous arrive par amour et acceptation profonde de la Vie (Nietzsche, 1971 (1885): 71). Aubrée et Laplantine estiment aussi que « les distinctions entre les esprits cautionnent et justifient le caractère extrêmement hiérarchique de la société brésilienne, tandis qu'elles fondent les inégalités sur les mérites individuels. » (Aubrée et Laplantine, 1990 : 263) – constatation reprise et qualifiée de « sociodicée » par Célia da Graça Arribas (2008), d'après le néologisme bourdieusien (voir supra p. 42).

« *Ethos* de la résignation » ? oui et non : certes le kardécisme enseigne à accepter qui on est, prendre acte des choses telles qu'elles sont, propose des explications qui justifient leur cours, apprend aux individus à s'y adapter. Ce discours de responsabilisation face aux faits peut sembler de conformisme. Mais il s'agit d'*agir sur soi plutôt que sur les choses*. Ce positionnement n'est pas si éloigné de l'adage *New Age* « change-toi et tu changeras le monde » (réinterprétation des aphorismes de Ghandi « Soyez le changement que vous voulez voir dans le monde » ou « Si tu veux changer le monde, commence par toi même »). De même, la pensée attractionniste spirite selon laquelle nos énergies nous attirent des esprits semblables à notre vibration rejoint le discours *New Age* sur la loi de l'attraction en vertu de laquelle on s'attire des événements semblables à l'énergie qu'on émane – à ceci près que le discours *New Age* a une aura émancipatrice, évoquant le gain de puissance, de créativité personnelles, là où le spiritisme prône un changement plus moral, fondé sur la discipline.

Accompagnant et illustrant leur vision du monde empreinte d'idéologie chrétienne, et véhicule de leur savoir, les spirites usent d'un certain nombre de concepts qui leur sont propres. Nous avons déjà eu l'occasion d'introduire le terme de « psychographie », apparaissant dans *Le Livre des médiums* désignant le procédé proche de l'écriture automatique par lequel le médium rédige sous l'inspiration ou la dictée consciente ou inconsciente d'un esprit (Kardec, 1968 : 157). Citons encore cette autre création : le néologisme « *périsprit* », qu'Allan Kardec conçut pour désigner une substance encore matérielle, mais point condensée au point d'atteindre la visibilité et la matérialité du corps physique, enveloppant ce dernier, et permettant la communication avec les esprits. Ce concept abscons m'a semblé poser des difficultés d'exégèse à de nombreuses personnes lors des groupes d'étude. Il peut être approché plus simplement par l'idée ésotérique de « corps astral » ou d'« aura » - encore que les kardécistes en général récusent ces termes, se refusant à accepter une équivalence avec un synonyme existant.

Autre notion nébuleuse d'inspiration *New Age* : les spirites emploient souvent la locution de « travail spirituel » ou « travail médiumnique » au sujet de ce qui se joue autour de la « table médiumnique », ou disent y être « en travail ». Le travail spirituel, c'est le fait de travailler sur soi ou de venir en aide à autrui – en l'occurrence, à des entités ou à son prochain. C'est se rendre utile, à soi-même ou à autrui, mettre en œuvre des actions pour progresser, spirituellement, dans la lignée du « développement personnel ».

Pour conclure, malgré une tendance au rigorisme, les spirites sont soucieux des autres, et les réunions spirites sont fraternelles et demeurent le lieu d'une convivialité et de liens

chaleureux que les spirites actifs veillent à cultiver par les différents rassemblements qui les réunissent.

Identité spirite et réappropriations

(Chapitre 5)

« Mais la migration qui retiendra plus encore notre attention, c'est ce processus de « feed back » social et religieux absolument vertigineux : un mouvement de va-et-vient d'un continent à l'autre, d'abord de l'Amérique, à l'Europe, puis de l'Europe à l'Amérique, enfin à nouveau de l'Amérique à l'Europe. » (Aubrée et Laplantine, 1990)

Après avoir fait son apparition sous des visages différents sur les trois continents au milieu du 19^e siècle, puis circulé de l'un à l'autre au cours du siècle suivant, le kardécisme contemporain semble s'être stabilisé autour de références communes diffusées par une structuration progressive en réseau.

1. Stratégies de divulgation

Dès le tournant du 19^e siècle, l'élite brésilienne s'était attelée à traduire l'œuvre d'Allan Kardec en portugais. La traduction et un travail d'édition important ont contribué à diffuser la doctrine très rapidement. Au Brésil, le kardécisme s'est doté d'organes de presse impressionnants, profitant de l'essor du journalisme. Certains journaux tiraient jusqu'à 24000 exemplaires à la fin du 19^e siècle, ce qui est conséquent si l'on considère que « ceux-ci étaient pour la plupart distribués gratuitement dans l'ensemble du pays (et qu') au Brésil, en 1900, aucun journal quotidien ne dépassait les 6000 copies » (Aubrée et Laplantine, 1990 : 127). Aujourd'hui cette impressionnante capacité éditoriale ne se dément pas.

Au moment de la traduction de l'œuvre d'Allan Kardec au Brésil, les spirites brésiliens durent contourner l'effet de la loi qui interdisait le spiritisme (code pénal de 1890 actif jusque 1945) en donnant naissance à une littérature recourant à un langage romancé pour introduire les principes spirites comme par exemple la croyance en de multiples vies, accroissant ainsi leur pénétration auprès d'un public élargi ou moins intellectualisé. En sus, le Brésil a développé

une tradition psychographique. Le propre de la littérature psychographiée est d'être écrite par des médiums sous la dictée plus ou moins consciente d'esprits – fussent-ils orateurs spirites décédés, écrivains célèbres ou anonymes inspirés, l'œuvre étant alors signée des deux noms du médium et de son esprit-guide. Le corpus classique des spirites comprend donc, outre les livres d'Allan Kardec et les « romances spirites », ces livres à l'eau de rose vulgarisant les notions-clés de la doctrine, les ouvrages issus de la littérature psychographiée, en particulier de Chico Xavier et Divaldo Franco se faisant la main des esprits désincarnés Emmanuel, Joanna de Angelis, ou André Luiz⁸².

La popularisation de la dite « littérature spirite », favorite des classements des livres les plus vendus dans le pays, a ouvert le chemin aux succès du spiritisme dans le paysage audiovisuel – notamment avec la présence de *telenovelas* diffusant les idées spirites par le biais de personnages de médiums – ou au cinéma. Ces phénomènes médiatiques contribuent à accroître la portée du spiritisme⁸³. Le spiritisme dispose de nombreux moyens pour assurer sa visibilité dans l'espace culturel et promouvoir le partage de références communes. La « Revue Spirite » fondée par Allan Kardec le 1^{er} janvier 1858, actuellement éditée en plusieurs langues, se donne pour mission d'assurer la pérennité de la Codification Spirite. La présence spirite dans les médias doit aussi compter avec une radio en ligne; une télévision en ligne, « la première webtv spirite du monde diffusant 24/24 », offrant différents canaux permettant d'accéder à des émissions dans diverses langues⁸⁴. Les instances spirites internationales ont aussi été créées à des fins de divulgation de la doctrine. Le Conseil Spirite International présent sur le réseau Facebook y compte 1195 « like » !

Au Brésil, en plus de l'investissement éditorial, la doctrine s'est diffusée grâce à son offre de soins gratuits auprès des plus démunis : magnétisme, cures de désobsession, prière. Les spirites restent fidèles à cette tradition. Elle se décline aujourd'hui en « d'innombrables activités d'assistance (entre lesquelles se remarque la distribution de vêtements et d'aliments) et (...) des centaines d'institutions philanthropiques dédiées aux malades, personnes âgées et enfants dans le besoin » (Stoll, 1998 : 42). Les actions des centres, reconnues d'utilité

⁸² Ces esprits désincarnés comptent parmi ceux qui se manifestent le plus souvent dans les séances médiumniques. Leurs noms baptisent bon nombre de centres sur tous les continents. Emmanuel est connu comme le guide spirituel de Chico Xavier, lequel canalisa également André Luiz, dont le témoignage sur la vie et l'organisation dans « l'au-delà » est le cœur de l'ouvrage *Nosso lar* (Notre foyer), référence incontournable du spiritisme ; Joanna de Angelis, elle, se manifesta à Divaldo Franco. Ces esprits sont souvent présentés comme les véritables auteurs des livres.

⁸³ « La vague d'œuvres liées au spiritisme augmente le recours aux centres et aide les spirites et sympathisants à « sortir du placard » (traduction par l'auteure), article de Fernanda Mena Laura Mattos paru dans la *Folha de São Paulo* du 26 avril 2010.

⁸⁴ RADIO KARDEC est accessible en suivant le lien <http://radiokardec.lmsf.org/> et la télévision spirite en suivant celui-ci : <http://www.febtv.com.br>

publique, reposent sur la vente des ouvrages et de produits artisanaux (« pommades de guérison », gâteaux confectionnés par les membres), l'organisation d'évènements de type kermesse ou « forro », les dons des membres, et la possibilité de défiscaliser ceux-ci comme c'est le cas pour le *Lar João Batista*.

Selon Richard Buono d'ailleurs, « le centre spirite est le cœur du mouvement, en ce sens que c'est une réunion de personnes mues par le même objectif qui est la connaissance et l'amélioration (...) autour d'un certain nombre d'études et d'expériences (...). Parfois certains centres ont des supports pour fonctionner sans animateur. Le centre spirite est un partage dans un groupe d'individus qui ont les mêmes attentes spirituelles (...) de recevoir de la connaissance mais aussi d'apprendre à mettre en pratique ce qu'ils ont reçu. » (entretien réalisé le 3 septembre 2015). Ainsi, on retrouve l'importance de l'étude, autre vecteur fortement valorisé de transmission du patrimoine spirite – tant chez les spirites californiens et brésiliens que français. Pour la favoriser, les instances spirites mettent à disposition des centres un matériel pédagogique abondant. La responsable du groupe de San Rafael, Marivone, m'expliqua qu'ils avaient commencé à donner les cours en anglais deux ans seulement auparavant, et qu'étant encore « novices » dans l'exercice, ils s'appuyaient essentiellement sur le support pédagogique fourni par le *International Council of Spiritism* : si énormément d'ouvrages existent en portugais, et beaucoup en français, trop peu sont traduits en anglais. Sur le site internet de l'instance, on trouve ainsi tous les supports de cours nécessaires pour mener à bien l'ambition d'exégèse de l'œuvre de Kardec. Celui concernant la *Systematic study of spiritism* comprend un premier cycle sur *Le livre des esprits* et un second cycle axé sur la « Réforme intime ».

Autres vecteurs de propagation de la doctrine non-négligeables, certaines personnalités servent de ferment et de liant entre les centres à différentes échelles. Chico Xavier, puis Divaldo Franco ont tour à tour assumé un rôle prosélyte fondamental dans la constitution des réseaux spirites entre Brésiliens et étrangers.

Le kardécisme en voie d'institutionnalisation ?

La structuration du mouvement spirite s'est uniformisée nationalement et transnationalement au niveau de l'organisation des pratiques spirites. L'organisation des instances du spiritisme

s'est harmonisée : les groupes locaux, fédérés en réseaux nationaux guidés par des Conseils spiritistes autochtones, se subsument au réseau international formé par tous ces Conseils nationaux, et menés, *in fine* par le dynamisme de la fédération brésilienne, qu'elle détienne ou non officiellement la présidence du Conseil Spirite Interational qui siège à Brasilia.

En France, Richard Buono se montre attentif aux orientations de la gouvernance du kardécisme français :

« Le spiritisme n'est pas institutionnalisable dans le sens où certains l'ont voulu, parce que c'est une notion qui est proche d'un état d'esprit qui n'a pas de forme, qui est universel, donc il est normal qu'il y ait beaucoup de tendances, de perceptions différentes. (...) Il y a une volonté claire d'aller vers un spiritisme nouveau et très fédérateur, d'ouverture, puisque nous n'avons pas de frontière. Moi je sors d'un spiritisme encadré dans une boîte pour essayer de faire quelque chose de beaucoup plus universel. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Certaines précautions ont ainsi été instituées pour garantir un exercice et une gouvernance les plus démocratiques possibles et prévenir tout risque de sclérose de l'organisation :

« J'ai limité la durée d'une présidence à 5 ans, avec un *break* obligatoire de 2 ans (...). J'ai fait cela parce que nous avons eu une cristallisation de la fonction dans le passé, (...) et cela nous a amené à une espèce de configuration qui n'avait plus rien à voir avec la collégialité. » (même entretien)

Quant à la « politique extérieure » du kardécisme, elle demeure officiellement modérée. Le kardécisme semble avoir trouvé l'équilibre lui permettant de s'adapter à tous les contextes sans se dénaturer. Il est probablement en train de se structurer en religion – il serait dans une phase transitionnelle où le mouvement n'est pas encore officiellement institutionnalisé en tant que religion à l'échelle mondiale – bien qu'il le soit déjà au Brésil –, mais une note prosélyte soutenue s'immisce dans les discours et de nombreux supports : elle fait, sur le terrain, de chaque spiritiste un soldat de la foi investi de la mission de faire « circuler » ses connaissances dans son entourage autant que possible – surtout dans les cercles brésiliens, que ce soit au Brésil ou en Californie. Pour autant, j'ai interrogé le président du Conseil Spirite Français sur cette volonté d'expansion du spiritisme, voici ce qu'il m'a répondu :

« Nous ne cherchons pas à faire des adeptes. (...) Le spiritisme ne cherche pas à s'étendre parce qu'il n'est pas une caste ou une forme finie ; le spiritisme est un état d'être, de vivre, donc on ne peut pas dire qu'on veut s'étendre. (...) Donc j'aime à dire que le spiritisme brille, doit être vu, il doit donner à qui a besoin de recevoir mais ne doit jamais s'imposer, c'est pour ça qu'il n'y a pas de prêche, pas de prédication, pas de campagne à outrance pour

essayer de faire des adeptes, pas de prosélytisme d'aucune sorte. Mais on se doit d'être visibles, on essaie d'être visibles parce que si des gens nous cherchent il faut bien qu'ils nous trouvent. Sites internet, interviews, conférences, les médias, les émissions télé, les magazines, etc. c'est ça être visible. Vous ne verrez jamais écrit « devenez spirite », ça ça n'existe pas. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

En fait, il n'y a pas de posture officielle du spiritisme, et coexistent plusieurs tendances non uniformisées. Selon Celia Arribas,

« Quand on observe de haut (ou de loin), avec un regard longitudinal, on voit le spiritisme kardéciste comme une doctrine homogène avec des caractéristiques bien définies, enchâssées, et facilement énonçables. (...) Mais quand on restreint son regard, en tentant de se concentrer sur les nuances, on arrive à un spiritisme assez pluriel, une conjonction de croyances plus ou moins communes, mais pleines de variations, dépendant de ses adeptes et du moment historique. On rencontre, dans ce mouvement, diverses formes de spiritisme : un spiritisme orientalisant, mi-ésotérique, mi-occultiste, partisan des notions de chakras et de l'idée de karma ; on rencontre aussi un spiritisme de type *New Age*, avec des techniques de chromothérapie, d'apométrie, d'ufologie ; un spiritisme plus brésilien, mêlé de *caboclos*, d'indiens et de *preto-velhos* ; un spiritisme plus scientifique, qui s'occupe de recherches et d'expériences de mort imminente et de parapsychologie ; on voit aussi un spiritisme philosophique interexistentialiste, qui associe aux lectures d'Allan Kardec des lectures de grands philosophes et penseurs, et ainsi de suite.⁸⁵ » (Da Graça Arribas, 2014 : 45)

En France, plusieurs de ces tendances sont représentées. Au Symposium 2014 par exemple était représenté le spiritisme scientifique, au milieu des tenants largement majoritaires dans l'assemblée du spiritisme modéré dépendant du CSI (et dont fait également partie la FEB brésilienne). Selon Richard Buono :

« Il y a plusieurs tendances spirites. Il y a donc plusieurs fédérations qui répondent à plusieurs besoins, attentes (...). Le CSI ou plutôt la *Confédération spirite internationale* – elle a changé de nom l'année dernière – est dans une mouvance intermédiaire on va dire. La FEB est affiliée à cette fédération-là mais il y a d'autres fédérations. (...) En France, nous avons des émanations, (...) des centres qui sont affiliés à d'autres fédérations. (...) Il y a la CEPA, (...) Confédération Spirite Panaméricaine⁸⁶. Ça, c'est la deuxième organisation ; elles marquent leurs différences par rapport à la place de Jésus et ce qu'il représente réellement. (...) C'est-à-dire qu'eux se prônent d'un spiritisme laïc, [ont éliminé une grande partie de l'aspect christique et moral de la science spirite]. [Et il y a la fédération spirite internationale évangéliste.] » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

⁸⁵ Notre traduction.

⁸⁶ Selon Celia Arribas, cette fédération est née en Argentine à l'issue du Premier Congrès Spirite Pan-américain tenu à Buenos Aires en 1946, réunissant des instances spirites de divers pays et tentant d'organiser le mouvement spirite d'Amérique Latine. Elle défend, contre le spiritisme religieux de la FEB, « un positionnement indépendant du christianisme et de tout aspect religieux, en prise avec le monde contemporain, à caractère progressiste, universaliste, de libre-pensée. » (Arribas, 2014 : 124-125).

Tous les centres que j'ai visités dépendent de la mouvance modérée – quoique nettement religieuse au Brésil – du kardécisme, et mes descriptions et analyses correspondent à cette mouvance-là. En son sein, il existe quel que soit le lieu, la culture donnée, un socle de croyances, références, et repères communs s'appuyant sur différents schèmes repérables partout où le kardécisme s'est installé – et que j'ai de fait repérés chez tous les spirites que j'ai rencontrés. Mon parti pris est de rappeler ces points de repère et schèmes vérifiés, répétés et partagés en tout lieu, d'en concevoir une idée générale – un idéal-type – de l'identité kardéciste – avant de rendre justice à ses réappropriations locales : les terreaux culturels dans lesquels les groupes spirites sont venus s'ancrer ont été très différents d'un pays à l'autre, voire d'un état à l'autre au Brésil, et ont donné jour au nuancier spirite que valorise Celia Arribas dans ses travaux, en s'intéressant pour sa part à l'impact des intellectuels qui ont pris les rênes du mouvement brésilien à ses origines et lui ont insufflé ses premières déclinaisons, jusqu'à ce que prédomine et s'impose l'orientation religieuse émanant des efforts unificateurs de la FEB. Ce sera d'ailleurs l'occasion d'évoquer une tendance aujourd'hui très minoritaire si elle n'est disparue : celle d'Edgard Armond qui a prôné une conception initiatique du spiritisme brésilien.

2. Un socle de références communes

Lorsqu'un groupe s'accroît, afin de circonvenir toute dérive dogmatique et continuer d'intégrer sans cesse la nouveauté, se pose à un moment la question de fixer une identité provisoire revendicable. C'est ce qui s'est passé en 1949 avec le *Pacto Áureo* au Brésil. Si « *la production de différences est propre à la logique d'universalisation des religions* » (Stoll, 1998 : 50), l'universalisation de références communes a rendu possible la production d'une « identité spirite » clairement reconnaissable, qui autorise pourtant des interprétations locales.

D'une part, il y a équilibre entre universalité et particularismes ou, pour emprunter ses termes à Danièle Hervieu-Léger, dans la « *tension entre l'universalité éthique du message et la singularité identitaire de la communauté* » (Hervieu-Léger, 1999 : 76) : l'idée de l'universalité des préceptes spirites, de leur validité par-delà les frontières géographiques, est contrebalancée par celle d'un spiritisme local correspondant à des réalités locales. Le président des spirites français est un ardent avocat d'une universalité de la philosophie kardéciste préservant les différences : « Le spiritisme n'appartient ni à une organisation ni à

une personne. Le spiritisme est universel. C'est un état d'être par rapport à un modèle moral universel. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015).

D'autre part, il y a un bon équilibre au niveau structurel entre cadrage et souplesse institutionnels – l'influence présente, stable mais discrète des instances spirites se contentant de recommandations. De même, au niveau du foisonnement à la base, il y a aussi un rapport équilibré entre initiatives originales et fidélité au cadre. À toutes les échelles, les directives des instances n'ont pas de caractère obligatoire.

En France, Richard Bueno va jusqu'à défendre un certain laxisme dans la gestion du mouvement français et de ses contenus :

« Il n'y a pas de discipline à ce niveau-là, pas de règles – on n'est pas chez les témoins de Jéovah. Il n'y a pas de contrôle, les centres font ce qu'ils veulent, nous n'avons pas de revue des centres à faire. La seule condition est qu'ils adhèrent à notre charte et respectent les termes de la charte et des statuts : ces statuts disent qu'il nous faut suivre les enseignements préconisés par Allan Kardec dans le sens de l'étude et de la philosophie, mais ce n'est pas un code de loi. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

La marge de manœuvre concernant les activités dans les centres est nourrie par l'identification aisée du message spirite : une identité reconnaissable en tant que groupe spirite par les pairs étant assurée, il est possible d'improviser à partir d'elle, sans que les initiatives locales ne constituent une menace pour cette dernière. Fort de son identité stable, le kardécisme n'éprouve encore guère le besoin de se policer. Cela confère une tolérance interne au mouvement, générant un sentiment de liberté qui séduit ses membres.

On retrouve cette double influence paradoxale entre souplesse et cadrage, originalité et respect du cadre dans le contenu-même de son enseignement, à travers un discours sur la responsabilité personnelle, encourageant la prise d'initiative et les membres à s'impliquer, s'engager dans des actions faisant vivre le mouvement. Dans le même temps, l'adhésion à la doctrine implique une forme d'auto-disciplination des membres au sein du mouvement, de conformation à son cadre moral et à son organisation interne, hiérarchique notamment. La circulation du message spirite reste cantonnée dans une aire conceptuelle confortant le message d'origine tout en autorisant la créativité.

Il y a eu historiquement une volonté claire, notamment de la FEB, d'unifier le mouvement, y compris en conformant les contenus, par l'adoption du système fédératif et le renforcement de sa capacité éditoriale, soutenant la pénétration des dimensions doctrinales privilégiées. Celia

Arribas pointe cette mission que la FEB s'est assignée à l'origine, notamment évoquant « *o projeto unificacionista* » e « *a manutenção de certos discursos, crenças e praticas em nome das quais essa organização justificava a sua existência* » (da Graça Arribas, 2014 : 82; 83):

« Ao atribuir ao novo mecanismo a “união de todas as correntes espiritas do país, ou seja, “a exclusivamente kardecista”, a “umbandista” e a que “adotava Kardec, Roustaing e outros autores”, a FEB, longe de diluir as diferenças doutrinarias, buscava na realidade *a normatização e unificação no plano institucional*. (...) Com o novo mecanismo de coligação, a dimensão doutrinaria chegaria aos centros através do envio de jornais, livros e impressos que conduziriam à aceitação do espiritismo defendido e praticado pela FEB. » (Arribas, 2014 : 83. Mes italiques)⁸⁷

Plus, l'enjeu au niveau national semble avoir été, au cours des premières décennies du 20^e siècle (et jusqu'au *Pacto Auréo* décisif de 1949), de conforter la délimitation d'un spiritisme proprement kardéciste, fait de pratiques identifiables – dont « le plus petit dénominateur commun » est constitué des cinq œuvres de base d'Allan Kardec (Arribas, 2014 : 97) –, et de générer un sentiment d'appartenance à celui-ci:

« O problema da unificação não era uma simples questão de centralização institucional apenas. (...) Mais do que unificar, subordinando os centros a essa ou àquela instituição federativa, era necessário *disciplinar* a massa espirita, *organizando e uniformizando* em definitivo as suas *praticas* e criando um *sentimento de pertencimento* à doutrina. Em outras palavras, o que carecia aos espiritas kardecistas naquele momento não era propriamente uma diretriz mínima de orientação doutrinaria-institucional, o qual, alias, já havia sido elaborada pela FEB alguns anos antes (1904) (...). Decerto, o que faltava era *rotinizar* um conjunto de *praticas* devidamente qualificadas de *espiritas kardecistas*, e aplica-las metodicamente na “*formação*” de novos espiritas, médiuns ou não. Esse era o ponto. » (Arribas, 2014 : 96)⁸⁸

Ces pratiques, techniques et activités dûment ajectionnées de « kardécistes » en ont par là-même été agréées, « standardisées » (Arribas, 2014 : 97).

⁸⁷ « En attribuant au nouveau mécanisme (fédératif) l'“union de tous les courants spirites du pays, qu'ils soient “exclusivement kardécistes”, “umbandistes” ou “qu'ils adoptent Kardec, Roustaing et d'autres auteurs”, la FEB, loin de diluer les différences doctrinales, cherchait en réalité la normatization et l'unification sur le plan institutionnel. (...) Avec le nouveau mécanisme de liaison, la dimension doctrinale parvenait aux centres par l'envoi de journaux, livres et feuillets qui conduiraient à l'acceptation du spiritisme défendu et pratiqué par la FEB.” (Arribas, 2014 : 83. Notre traduction).

⁸⁸ « Le problème de l'unification n'était pas une simple question de centralisation institutionnelle. Plus que d'unifier, subordonnant les centres à telle ou telle institution fédérative, il était nécessaire de *discipliner* la masse spirite, *organisant* et *uniformisant* en définitive ses *pratiques* et créant un *sentiment d'appartenance* à la doctrine. En d'autres termes, ce qui manquait aux spirites kardécistes de cette époque n'était pas à proprement parler une direction minimale d'orientation doctrinale-institutionnelle, laquelle, en effet, avait déjà été élaborée par la FEB quelques années auparavant (1904) (...). Plus sûrement, ce qui manquait était de *rendre routinières (rotinizar)* un ensemble de *pratiques* dûment qualifiées de *kardécistes*, et les appliquer méthodiquement à la formation de tout nouveau spirite, médium ou non. Ceci était l'essentiel. » (Arribas, 2014 : 96. Notre traduction)

Aujourd'hui, ces pratiques sont largement acquises, et aucune contrainte n'est imposée à aucun centre. À ce que j'ai pu en juger, le matériel de la FEB reste dominant dans les usages des groupes d'étude, impliquant une certaine conformité des enseignements, mais ils demeurent du ressort des orateurs et animateurs de groupes et de leur libre initiative. Ainsi, ces aspects unificateurs sont contrebalancés par une liberté d'entreprise – équilibre qui prévaut actuellement. Toutefois, quelles sont ces pratiques communes désormais « routinisées » ?

L'identité spirite

Le sentiment d'appartenance kardéciste : un méta-discours en négatif fédérateur

Conduits à leur groupe par une expérience similaire, les spirites vérifient un « régime de *validation mutuelle du croire* », pour reprendre l'expression de Danièle Hervieu-Léger, « fondé sur le témoignage personnel, l'échange des expériences individuelles et éventuellement sur la recherche de leur approfondissement collectif » (Hervieu-Léger, 2007). Ils s'entendent sur ce que signifie « être spirite ». Si « une tradition est d'abord un métadiscours qui élabore les conditions de sa transmission » (Halloy, 2010), chez les spirites, il existe un méta-discours sur l'absence de dogme et de rituel, que la « tradition » kardéciste perpétue. Certes, le méta-discours fondant la « tradition » kardéciste énonce plus ce que la doctrine ne serait pas que ce qu'elle serait, mais cette définition négative est partagée chez les spirites des trois continents: elle ne serait pas ritualistique, pas dogmatique, pas sacerdotale. L'élaboration et la transmission de la culture kardéciste passent ici par la valorisation de ce discours en négatif. En effet, si personne ne s'entend sur le caractère religieux ou scientifique de la doctrine, en revanche sa définition *a contrario* est fédératrice. Cependant, c'est bien le méta-discours qui fait consensus car la réalité qu'il recouvre, elle, ne lui correspond guère en plus de différer légèrement d'un endroit à l'autre. Ainsi, si tout le monde estime « ne pas recourir à un rituel », les faits se présentent tout autrement à l'observateur neutre qui ne manquera pour sa part d'y déceler des procédures ritualistiques, j'y reviendrai. Plus que l'identité de contenu, ce méta-discours conforte une communauté de pensée affirmée, ressentie, vécue, prodiguant le sentiment de bien-être lié au fait d'appartenir à un mouvement qui partage les mêmes valeurs (Anzieu, 1971).

Des « schèmes » – unités de base généralisables⁸⁹ – du spiritisme qui favorisent sa circulation et transposition, comme par exemple la séquence rituelle étude-prière-passes magnétiques-eau magnétisée, de fait se retrouvent dans tous les groupes que j'ai rencontrés quel que soit le

⁸⁹ « Le schème est une structure ou organisation des actions telle qu'elles se transforment ou se généralisent lors de la répétition de cette action en des circonstances semblables ou analogues. », Piaget Jean, Inhelder Bärbel, *La psychologie de l'enfant*, PUF, 2012, p.11. C'est-à-dire le « canevas des actions répétables », ou « l'ensemble structuré des caractères généralisables d'une action », selon le site de la Fondation Piaget consulté le 12/08.2015 : http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/presentation/index_notion.php

continent. Le message et les valeurs kardécistes y sont aisément identifiables. Bien qu'en France une majorité de spirites s'en défende, l'inspiration chrétienne reste notable sur les trois continents, même si « réaménagée » : la définition du spiritisme en tant que « 3^e Révélation » est générale, comme le refus du dogme de la Trinité. La référence au Christ et l'ancrage chrétien, notamment dans le « Pentateuque spirite », communs aux trois pays, y compris dans la manière de se référer à Jésus en tant que « grand frère » et non « fils de Dieu » est un dogme catholique réproposé uniformément. Les allusions à la science sont constantes, la prétention à ne détenir aucun rite ni sacerdoce également ainsi que leur préoccupation, basée sur les citations d'Allan Kardec « Hors la charité point de salut » et « Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse, telle est la loi », d'une amélioration constante de l'individu impulsée par lui-même dans le processus de « réforme intime ».

Le spiritisme s'est « mis au goût du jour » et utilise tous les moyens de communication modernes imaginables aujourd'hui : sites internet, livres traduits accessibles en pdf, radio et tv spirite autonomes diffusées en plusieurs langues, littérature et presse contribuent à promouvoir le partage de références communes. Le matériel pédagogique mis à disposition par la FEB et repris par les fédérations nationales contribuent à orienter les pratiques locales, entretiennent l'homogénéité relative des schèmes du kardécisme. Ces discours et procédures « généraux » globalement admis œuvrent en faveur d'une orthopraxie. Par commodité ou manque d'expérience dans leurs débuts, nombre de groupes particuliers viennent y puiser de quoi nourrir leurs activités, ce qui contribue à l'internalisation de ces références communes. Cela a favorisé la consolidation de l'identité spirite par delà les frontières subsumant les identités particulières locales. Le CSI propose même des suggestions de nom de groupe pour tout individu souhaitant fonder un nouveau groupe, d'où un certain manque d'originalité, une redondance dans les appellations des centres qui recourent souvent aux patronymes d'Allan Kardec ou de Joanna de Angelis pour se baptiser...

En vertu d'une « *validation charismatique du croire* », les déclarations publiques d'un Chico Xavier ou d'un Divaldo Franco, ou, à travers eux, d'esprits comme celui d'Emmanuel, tiennent lieu d'orientation aux groupes et consolident une culture : ces « porteurs de charisme » servent de référence pour nombre de spirites (Hervieu-Léger, 2007). Les visites régulières (annuelles) du second dans nos trois groupes, montrent son rôle dans le maintien de liens entre les groupes, et là encore, la circulation de références communes, en sus de son rôle prosélyte.

La volonté de mutualisation des pratiques se vérifie sur les trois pôles et se prolonge dans la dynamique transnationale entre le Brésil et les autres pays. La circulation et la mutualisation des savoirs spiritistes constituent un patrimoine de références partagées et un modèle organisationnel relativement homogène du kardécisme à l'international, tout au moins pour les kardécistes d'obédience « FEBienne » si l'on peut dire.

Toutefois, cette identité kardéciste « FEBienne », reconnaissable quel que soit le continent, et que j'ai tenté de dégager et mettre en exergue n'empêche pas des adaptations au gré des ancrages locaux et des inspirations personnelles, au travers des circulations – notamment grâce à la mobilité de ses membres.

3. Reconfigurations

3.1 Le spiritisme à la Brésilienne

Arrivé au Brésil grâce aux liens entre intellectuels français et carioca, le kardécisme y a été défini par les contraintes auxquelles il a dû faire face. Le spiritisme brésilien est à la fois un héritier fidèle et une réinvention du spiritisme français. Il s'en émancipe par l'inclusion d'éléments proprement brésiliens, tout en demeurant dans un respect fort de la tradition, c'est-à-dire l'importance revêtue par la codification d'Allan Kardec et le « culte » dont ce dernier est l'objet. Historiens, sociologues et anthropologues s'accordent à l'analyser comme plus « religieux » que le spiritisme français des origines – ce qu'ils ont dénommé « *l'option démarcationniste* » du kardécisme brésilien (Lewgoy, 2006 : 152 ; Arribas, 2008 : 197)⁹⁰ -, et à lui accorder un caractère orienté « thérapeutique », les « cures spirituelles » ayant toujours occupé une place de prédilection dans son approche, tant dans les séances de « désobsession » que par les perspectives de la « chirurgie spirituelle » (l'« apométrie » – dont il se fait actuellement le chantre (Stoll, 1998 : 46). D'une manière générale, l'approche française serait « scientifique, éthique et intellectuelle » là où l'appréhension brésilienne serait « émotive », « centrée sur le rituel de communication avec les esprits » (Aubrée et Laplantine, 1990 ; Lewgoy, 2008).

⁹⁰ Il s'est transformé pour pouvoir exister, en accentuant son côté religieux. La décision de devenir une religion a répondu à une conjonction de mobiles à la fois externes (afin de contourner les pressions médicales, juridiques, scientifiques) et internes (par décision des intellectuels du mouvement qui ont exalté le volet moral, caritatif, de la doctrine).

Après un siècle d'introduction au Brésil, le kardécisme a « cessé d'être une religion étrangère et d'élite ». Selon Sandra Stoll, l'histoire du spiritisme au Brésil s'est construite sur « une perspective comparative et relationnelle » d'une part vis-à-vis des pratiques initialement à l'oeuvre en France, d'autre part, vis-à-vis des autres segments religieux brésiliens (Stoll, 1998 : 47). L'auteur estime que la plupart des auteurs se contentent de souligner les vicissitudes de l'insertion du kardécisme et de ses rapports avec les religions afro-descendantes ainsi que son évidente filiation avec le catholicisme sans en approfondir la réinterprétation. Elle avance pour sa part une explication du « *jeito brasileiro* » du kardécisme sur le territoire national reposant sur le rôle joué par la forte personnalité de Chico Xavier. Elle soutient qu'au-delà du dialogue avec les autres religions existant au Brésil, le spiritisme s'est développé sur la notion-phare chrétienne de sainteté, dont le meilleur exemple aurait été Chico Xavier. Sa production littéraire « ne fut pas la seule contribution à la diffusion des idées et pratiques spirites dans le pays. La manière dont il a mené sa carrière religieuse (...) suggère la construction d'une histoire exemplaire qui, en plus d'être un modèle pour les autres médiums, a fini par consolider ce qui définit le "style brésilien d'être spirite" » (Stoll, 1998 : 50) :

« La caractéristique *catholique* assumée par le spiritisme brésilien (...) se consolide non seulement en conséquence de l'importance conquise par Chico Xavier dans le scénario religieux national, mais principalement, parce qu'elle renvoie à la notion chrétienne de sainteté, l'une des valeurs fondatrices de la culture religieuse brésilienne. (...) Au Brésil, le spiritisme s'est consolidé, à l'inverse de ce qui s'est produit en France, non parce qu'il a construit une spiritualité radicalement différente de celle déjà en place dans la société brésilienne mais parce qu'il s'est approprié celle-ci. »⁹¹ (Stoll, 1998 : 53)

La tradition psychographe de la « littérature spirite », dont Chico Xavier fut également le porte-étendard, est l'une des spécificités du kardécisme brésilien. Marion Aubrée analyse la référence récurrente à des héros plus européens que brésiliens de cette littérature comme un marqueur identitaire : le kardécisme autoriserait un retour aux sources européennes de la même manière que les cultes afro-descendants aux sources africaines (Aubrée, 1994).

Le rôle de la FEB n'est pas à négliger dans la création du kardécisme brésilien et de son infléchissement religieux on l'a vu. Selon Lewgoy qui analyse les évolutions du spiritisme brésilien par rapport à son inspiration française dans le mouvement de transnationalisation, l'hégémonie acquise par la FEB sous l'impulsion de Chico Xavier à partir de 1949 commence

⁹¹ Ma traduction.

à susciter des débats internes sous l'influence de dissidences et des valeurs « néo-individualistes et détraditionnalisantes » du mouvement *New Age* (Lewgoy, 2008).

Une autre ligne de partage semble avoir dessiné les contours du kardécisme au Brésil : différentes approches et interprétations *intellectuelles* de la doctrine ont confronté différentes factions – certaines figures intellectuelles, dans leur trajectoire d'homme pris dans les soubresauts de l'histoire, ont pu impacter les destinées du mouvement spirite au Brésil. Ces visions particulières, reflétant les luttes socio-historiques de leur temps, ont produit différentes pratiques, croyances et conceptions spirites (da Graça Arribas, 2014 : 100).

Différentes écoles intellectuelles

Institutionnellement, jusqu'à la moitié du siècle, aucune direction claire n'avait été donnée au mouvement. Des Congrès organisés par le mouvement pauliste à la fin des années 40 commencèrent à donner des directives homogénéisant entre autres les dénominations des centres de façon à en exclure toute indication de nature « ecclésiastique » ou umbandiste. À cette époque, ce mouvement pauliste prit une envergure nationale, concurrençant l'influence de la FEB.

Dans le même temps, naissait la CEPA (*Confederação Espirita Pan-Americana*), en 1946 en Argentine lors du *I Congresso Espirita Pan-Americano*, dont le second se tint trois ans plus tard à Rio, haut-lieu de la FEB – ce qui précipita des discussions entre ces diverses instances, donnant une occasion à la FEB de réaffirmer son leadership dans la tentative d'unification du mouvement spirite au niveau national: le *Pacto Auréo* fut signé par toutes les parties (CEPA, organisations pauliste et carioca) – les instances d'état ne s'étant pas encore rangées derrière le leadership pauliste se rallièrent alors à l'unification aux couleurs de la FEB (ce qui ne signifia pas le ralliement des premiers aux seconds). Bientôt, une « caravane de la fraternité » parcourut tous les états du Brésil afin de faire circuler chez tous les spirites les directives formulées dans le *Pacto*.

Mais ce processus de densification institutionnelle qui se prolongea tout au long du 20^e siècle témoigne mal de la variété des formes d'appropriation de la doctrine, qui, selon Arribas, fut

diversement adaptée et acculturée (Arribas, 2012: 131) – qu’inversement, les stratégies des acteurs, médiums, leaders charismatiques et intellectuels révèlent davantage⁹².

En particulier, comprendre les divergences d’interprétation philosophique et/ou métaphysique de ces personnalités intellectuelles permet de comprendre les tournures prises par les différentes tendances du spiritisme brésilien (Arribas, 2012: 132).

C’est ce qu’a souhaité montrer Celia Arribas dans sa thèse de doctorat de 2012, décrivant une fresque intellectuelle de laquelle elle tente de dégager la figure de « l’intellectuel spirite », y dépeignant au passage quelques portraits articulant autant de visions du kardécisme – dont celle de Bezera de Menezes (1831-1900), déjà évoqué plus haut, considéré comme « l’apôtre du spiritisme », qui donna au spiritisme brésilien son orientation religieuse (da Graça Arribas, 2014 : 106), et celles de deux figures d’un spiritisme *évangélique* des terres paulistes, et qui collaborèrent l’une avec l’autre pour finir par s’opposer, incarnant deux conceptions du kardécisme brésilien qui ont perduré jusqu’à aujourd’hui, chacune avec ses tenants et ses adversaires : José Herculanô Pires, et Edgard Armond (1894-1982).

Tandis que ce dernier introduisait dans le spiritisme des pratiques jusque là inusitées qu’il systématisa, Pires s’offensait de son autoritarisme et d’une telle standardisation, revendiquant la responsabilité et la liberté de conscience des spirites, et défendant un kardécisme pur. Finalement, Pires tendrait à incarner un spiritisme évangélique plus *philosophique* tandis qu’Armond incarnerait un spiritisme évangélique d’inspiration plus ésotérique, mêlé de croyances issues de l’orientalisme : très tôt attiré par la métaphysique, les traditions orientales, les philosophies spiritualistes, et l’occultisme en général, il est considéré représenter, selon notre auteur, un *kardécisme initiatique* (da Graça Arribas, 2014 : 159)⁹³.

⁹² L’auteur distingue en fait trois types d’autorité: charismatique (endossée par les médiums), institutionnelle (incarnée par dirigeants des institutions et journaux spirites), et intellectuelle ou idéologique – pour s’intéresser plus particulièrement à cette dernière (Arribas, 2014 : 143).

⁹³ C’est pourquoi nous le mentionnons ici. Toutefois, nous ne nous attarderons pas sur la thèse d’Edgard Armond sur un kardécisme initiatique, nous contentant de renvoyer à la fois sur les travaux de Celia da Graça Arribas, dont un sous-chapitre de la thèse de doctorat lui est consacré (cf <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-22012015-184049/pt-br.php>), ainsi que sur l’ouvrage du propre Edgard Armond intitulé *Iniciação espirita. Fraternidade dos discípulos de Jesus* (5^e édition da Editora Aliança de São Paulo, 2008). Les efforts de ce dernier (jamais complètement acceptés) érigent, selon Arribas, un « spiritisme mi-ésotérique, mi-orientaliste, mêlées de notions relativement vulgarisées de chakra, karma et des pratiques comme l’apométrie ou la chromothérapie » (Arribas, 2014 : 191), qui reflète une progression du spirite depuis un statut d’« apprenti », pour atteindre celui de « disciple », en passant par celui de « serviteur », selon un avancement évoquant la hiérarchie franc-maçonne valorisant la « rénovation morale » de l’individu (idem: 224) – si nous concordons avec cette idée de progrès moral, nous cherchons plus simplement à envisager, dans notre seconde partie, le kardécisme comme avatar initiatique dans la mesure où la réforme intime et la médiumnité nous semblent simplement être le siège d’une transformation ontologique de l’individu et de son accès possible au transcendant, sans systématisation ou normatization de ces effets chez les uns et chez les autres, là où Armond, dans un élan philanthropique, espérait sans doute généraliser une voie d’accès à la véritable connaissance spirituelle valable pour tout un chacun. Dans son ouvrage, il donne essentiellement des directives de conduites et d’hygiène spirituelles générales, basées sur l’évangile de Jésus, dédiant toutefois quelques pages du sous-

Ce spiritisme a eu droit de cité et a prévalu sous la houlette de cet homme de poigne pendant quelques décennies en terres paulistes. Toutefois, aujourd'hui, ce n'est pas cette option mais bien celle de la FEB qui s'est imposée au Brésil, comme auprès des autres pays.

On a vu combien le mouvement spirite californien devait à la diaspora brésilienne ; de la sorte, c'est ce modèle spirite brésilien qui est exporté. Qu'en est-il en France ?

3.2 Un spiritisme à la française ?

Peut-on aller jusqu'à déceler une résonance « franco-française » dans la pratique spirite française par rapport à cette référence brésilienne à l'échelle mondiale ? Lors des réunions spirites, la question n'est jamais frontalement évoquée. La problématique de la pérennité du mouvement est prise en considération : le souci de mutualiser les pratiques, perceptible lors du Symposium, peut être lu comme stratégie de survie du spiritisme européen qui se mobilise pour « renaître de ses cendres ». Sous la houlette des Brésiliens qui ont relancé le mouvement en France, le spiritisme français a indubitablement subi une influence brésilienne. Claudia Bonmartin, présidente du CESAK parisien, admet pour sa part n'avoir structuré les choses selon le modèle qu'elle connaissait au Brésil que partiellement, elle évoque plutôt des « adaptations ».

Sophie Giusti, une française mariée à un Brésilien, a des idées claires sur les différences entre kardécisme brésilien et français. Elle a développé une connaissance du spiritisme d'abord brésilienne, puis s'est familiarisée avec le spiritisme « français » depuis peu. Aujourd'hui, investie au Conseil Spirite Français, elle se charge des traductions de Divaldo Franco lorsqu'il voyage en France et en Belgique. Selon elle, le spiritisme brésilien a perdu l'aspect « scientifique » désiré par Allan Kardec. Et le spiritisme en France n'est pas une religion. Elle soutient que la FEB a des velléités expansionnistes mais que la France est assez réfractaire à adopter la perspective brésilienne sur le spiritisme. Elle témoigne :

chapitre n° 59 *Iniciação espiritual* (Armond, 2008 : 207-210) à une comparaison plus stricte entre ce qu'il nomme l'« *iniciação esotérica* » (égyptienne par exemple, ou en l'occurrence hindoue, sur laquelle il se fonde) et l'« *iniciação espirita* » : cette dernière serait amplement simplifiée au regard des premières, « sans titre, hiérarchie, ni secret » (idem : 208), et davantage tournée sur la charité envers le prochain que sur l'introspection (id. : 209) – cependant il s'en inspire pour l'organisation spirite qu'il dirigeait à São Paulo, la FEESP, dessinant cette progression spirituelle en trois grades que j'ai évoquée plus haut : « aprendizes, servidores, e discipulos » (ibid. : 208).

« Je suis administrateur au CSF, je vois comment les choses évoluent ; je vois l'influence qu'a le spiritisme brésilien sur la France et je ne suis pas d'accord avec une certaine uniformisation qui voudrait être introduite par le CSI (Conseil Spirite International) qui voudrait lancer des campagnes au niveau mondial, des campagnes qui sont lancées au Brésil. Pas plus tard que l'année dernière, il y a eu une campagne lancée en France sans tenir compte de l'avis, sans avoir demandé aux gens ce qu'ils en pensaient : ça n'a absolument pas pris. » (Entretien réalisé le 28 octobre 2014)

Elle déplore que les instances françaises n'aient pas été consultées ; avance qu'il aurait fallu franciser la campagne pour qu'elle fonctionne : « On ne peut pas faire avaler tout simplement tout ce qui nous vient du Brésil parce que transposé en France, ça ne sera pas accepté... Aujourd'hui qu'on connaît la finalité de cette campagne, on va la mettre en pratique en France, mais différemment... » (même entretien).

« Exception culturelle française » jusque dans le spiritisme (Cuchet, 2007 : 76) ? Richard Buono, président du CSF, abonde en son sens :

« Quand je rencontre les gens dans les centres, ils me disent tous la même chose : nous ne sommes pas Brésiliens. (...) C'est un peu comme si le Brésil était notre grand frère, il a plus de connaissance que nous parce qu'il a su faire grandir la notion et la connaissance spirites (...) mais en tant que grand frère il doit nous laisser grandir, et ne jamais s'imposer. (...) Ce que beaucoup de pionniers ont fait lorsqu'ils ont quitté le Brésil pour s'installer aux quatre coins du monde et lanc[er] les fédérations nationales connues aujourd'hui (...): et bien ils ont fait ce qu'ils avaient appris chez eux au Brésil. (...) Ce n'est pas le cas en France. Mais nous devons être reconnaissant au Brésil de nous avoir fourni de nouveaux supports de travail alors que nous n'en avons pas en France parce qu'il y a eu un désert total après la guerre. (...) Dès lors que nous avons un potentiel pour créer nos propres psychographies, nos propres livres, nos propres supports, nos propres magazines, et nos propres protocoles, nous devons les étudier et grandir avec. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Sans être très « offensif » dans la défense de ses différences, le spiritisme français préférera ainsi puiser à ses propres sources littéraires : celles des disciples d'Allan Kardec, notamment Léon Denis, et d'un répertoire psychographié récent encore confidentiel comparé à celui du Brésil – par lesquels une veine « celte » et patriote sont exaltées⁹⁴ :

« Pour retrouver l'unité morale, la conscience d'elle-même, le sens profond de son rôle et de son destin, c'est-à-dire tout ce qui fait les nations fortes, il suffirait à la France (...) de revenir

⁹⁴ Du premier, Léon Denis, relevons *Jeanne d'Arc Médium*, 1910 ; *La Question Celtique et le Spiritisme*, 1924 ; *Le Génie Celtique et le Monde Invisible*, 1927 ; et pour exemplifier le second, le répertoire psychographié, citons *Jeanne d'Arc par elle-même*, récit dicté par Jeanne d'Arc à la médium Ermance Dufaux, accessible en ligne en suivant ce lien : <http://www.spiritisme.net/docs/Livres/Dufaux/ed-arcCR.pdf> au 14/08.2015.

à sa propre nature, à ses origines ethniques, à son génie primitif, en un mot à la tradition celtique, enrichie du travail et du progrès des siècles. Car la France est celtique, il n'y a pas de doute possible sur ce point. (...) Nous sommes Celtes par le sang, par la race. (...) La doctrine spirite (...) coïncide, dans ses grandes lignes, avec le druidisme et constitue un retour à nos véritables traditions ethniques, amplifiées des progrès de la pensée et de la science et confirmées par les voix de l'espace. » (Denis, 1927 : 2-3)

– et notamment par la figure de Jeanne d'Arc qui représente en quelque sorte un archétype exemplaire du médium dans sa plus haute élévation :

« Jeanne d'Arc (...) n'était-elle pas en possession des plus hautes facultés psychiques : vision et audition, pressentiments, prémonitions? (...) Elle a toujours eu l'intuition de ce qu'elle doit dire et faire. (...) Mais comme elle va nous le dire elle-même plus loin, elle n'était que "le modeste instrument vibratoire qui recevait l'inspiration du monde invisible". Oui certes, agent du monde invisible, missionnaire céleste, elle l'était. » (Denis, 1927 : 52-53)

Toutefois, ces vellétés de défense des couleurs « nationales » restent modérées dans la mesure où les directions spirites françaises semblent être conscientes que c'est à des initiatives brésiliennes qu'elles doivent la renaissance du mouvement spirite français, et elles aspirent à cheminer ensemble. « Par la densité de son passé historique », le spiritisme français représenterait « l'espace d'élaboration de l'Histoire sacrée du spiritisme », tandis que le modèle spirite brésilien correspondrait au « centre de pouvoir et savoir hégémonique actuels ». Le spiritisme français, célébré comme « Patrie de la codification », influe peu sur les destinées du mouvement international dont la brésilianisation paraît indéniable. « Pourquoi n'y-a-t-il au sein du mouvement spirite international un phénomène de "regallicisation" ou "refrancisation" ? » s'interroge Lewgoy :

« De fait, Kardec, de même que les oeuvres des spirites français des 19^e et 20^e siècles, sont un atout important du kardécisme (...). Mais la discontinuité historique du prestige du mouvement (en France), sa relative marginalité et son importance réduite au sein de la société française actuelle, où il est presque vu comme une secte, sont des facteurs difficilement compensables (...). Ainsi, le spiritisme français se trouve à un croisement : zélé en faveur de son autochtonie et participant au mouvement international, lequel approuve tacitement l'hégémonie brésilienne, mais contrôlant attentivement la pénétration des références de cette dernière dans le kardécisme français. » (Lewgoy, 2008 : 98)

Au-delà des instincts de fierté culturelle nationale, d'autres lignes de partage recomposent le spiritisme international.

Querelle des anciens et des modernes

Richard Bueno évoque des divergences qui hantent en filigrane le mouvement spirite quant à de nouvelles orientations à lui donner :

« Dans le mouvement spirite, c'est un peu comme dans un gouvernement : il y a une aile droite, une aile gauche et un centre. Il y a des gens très conservateurs, des plus libéraux, des orthodoxes alors que d'autres sont plus flexibles. Certains spirites vont se contenter de rester strictement dans la base des cinq livres de Kardec et sortis de là ils ne feront rien. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Des rangs traditionalistes, attachés à un respect scrupuleux de la doctrine originale, s'opposeraient à d'autres plus novateurs, aux vues ouvertes sur des notions ésotériques, représentés par le Président du Conseil spirite français, lui-même promoteur d'une telle ouverture :

« Mais je n'ai jamais été personnellement d'accord avec cette forme d'emprisonnement doctrinal. (...) Si nous en revenons à l'objectif du spiritisme qui est l'amélioration de l'individu s'appuyant sur la morale christique, il n'en est pas moins normal de considérer qu'on puisse utiliser des ouvrages divers et variés pour parvenir à cet objectif, cela ne fait de nous ni des hérétiques ni des gens incohérents. » (Idem)

Reconnaissant son penchant personnel pour ces autres « sciences » qu'il intègre dans les centres où il intervient, Richard Bueno assure qu'en France, « beaucoup de centres le font mais ne le disent pas, parce qu'ils sont dans une mouvance traditionnelle et ils ne veulent pas qu'on les accuse de dévier – (du) cadre qu'au début l'organisation s'est fixée. » :

« Si vous lisez les ouvrages des continuateurs de Kardec, (...) il est fortement question de sortie de corps, de magnétisme, de télépsychie. (...) Si vous allez au Brésil, ces concepts sont légions, tous les spirites connaissent beaucoup de chose sur la science magnétique et toutes les annexes, il n'y a rien d'anormal dans ce contexte-là. (...) – et je suis allé déculpabiliser beaucoup de centres en leur disant "mais bien sûr vous pouvez le faire". » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Selon Lewgoy, l'influence de la « nébuleuse ésotérique » accentue un mouvement de « détraditionalisation » (Lewgoy, 2004). L'auteur fait état au Brésil de « mille et une singularités ethnographiques » – autant d'écarts à une *doxa* –, et mentionne « diverses options

particulières en termes de rituels ou d’ambiances, sans parler des maisons influencées par le *New Age*, où la guérison et le bien-être sont plus importants que la moralisation et les conférences doctrinales » (Lewgoy, 2006 : 4). Cette influence du *New Age* sur les pratiques spiritiques est en effet perceptible à plusieurs égards – développement personnel, tentation de démocratiser l’occulte et intérêt plus ou moins assumé pour l’ésotérisme : nous les traiterons dans la dernière partie de cette thèse, dans un épilogue où nous sondons le dialogue du kardécisme avec « la modernité ».

3.3 Autres réinventions locales

Les pratiques des acteurs sur le terrain, porteurs de leur culture, modifient le visage du spiritisme et réinsufflent une diversité dans ses manifestations locales. Ainsi, certaines libertés prises par rapport aux manières plus ou moins standardisées de procéder, sont repérables ici et là.

Il semble que continuellement, le spiritisme s’adapte. Cette capacité d’adaptation, d’évolution, de renouvellement du spiritisme est d’ailleurs une profession de foi kardéciste : « Le Spiritisme, marchant avec le progrès, ne sera jamais débordé, parce que, si de nouvelles découvertes lui démontraient qu’il est dans l’erreur sur un point, il se modifierait sur ce point ; si une nouvelle vérité se révèle, il l’accepte. » in *La Genèse, Les Miracles et les Prédications selon le Spiritisme* (Kardec, 1868 : 29).

Yolanda, l’une de mes rares informantes américaines, le formulait en ces termes : « Dieu a donné [la doctrine] aux spiritiques comme Kardec et Swedenborg, mais ce n’était pas final. En fait, ils te donnent quelque chose et ils attendent de toi que tu le développes, que tu tires tes conclusions, ce qui est bien: les choses se développent, elles ne restent pas identiques à elles-mêmes. » (Entretien réalisé le 9 juin 2014). Richard Bueno, en France, estime :

« Ils ne nous empêchent pas d’accéder à d’autres formes de connaissance et d’expérimentation – c’est le principe-même du spiritisme : (...) toute forme d’expérimentation fait évoluer le spiritisme et le spiritisme doit évoluer, pour éviter de tomber dans les travers des religions traditionnelles se basant sur un canon dominant. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Les efforts que les conférenciers kardécistes démontrent afin de relier leurs présentations aux dernières avancées de la science ne sont pas toujours très heureux mais témoignent de leur volonté de se renouveler. De même, le dialogue avec les préoccupations *New Age* est source de renouvellement : le groupe de Cintia Cavalcante, une Brésilienne installée à San Francisco, s'est vu obligé à ses débuts de s'adapter à un public local, actualisant les manières de faire qu'elle amenait avec elle du Brésil :

« Tous les samedis, on se réunissait, on avait le *study group* (...). Et c'était sous forme d'atelier, parce qu'aux USA, tu ne peux pas prêcher comme au Brésil, tu ne peux pas. Les gens, ils veulent questionner. (...) Dès le premier jour, c'était autour d'une table ronde, les gens posaient directement leurs questions, interrompaient, j'étais comme une facilitatrice, et c'est exactement ce que je voulais : discuter, argumenter ; (...) c'est exactement l'esprit du spiritisme ». (Entretien réalisé le 18 juin 2014)

Plus tard, le groupe animé par cette femme a muté. Ici aussi, l'influence de la mouvance *New Age* se fait sentir. Issu des recherches personnelles de sa *leader*, qui l'ont conduit à une forme hybride, son groupe affiche des caractéristiques étonnantes : en premier lieu, il n'existe que virtuellement c'est-à-dire au travers de réunions hebdomadaires sur internet connectant les gens via le réseau *Hangout*. Plus remarquable encore, ses membres le suivent des quatre coins du monde – ce ne sont pas des californiens restant chez eux et suivant à distance, mais des américains ou Brésiliens demeurant en Grande-Bretagne, en Espagne, etc. Jusque 18 personnes se connectent ainsi tous les mercredis⁹⁵. Enfin, il inclut des éléments *a priori* hétérogènes au spiritisme « standard » - en tout cas observés en nul autre groupe brésilien, français ou californien au cours de cette enquête - comme par exemple, des méditations, des exercices « *mindfulness* », de la pensée positive, que Cintia puise dans sa pratique professionnelle en tant que « coach de vie » en « psychologie positive ». Pour elle, c'est plus qu'un groupe d'étude, c'est le lieu d'une expérimentation en commun de ses savoirs, le lieu où elle se découvre et trouve un débouché à ses propres centres d'intérêts et qualités.

Autres écarts à la norme : dans le groupe de San Rafael au nord de San Francisco, Viviane officiant pendant les passes magnétiques, chante au lieu de prier comme il est coutume ; à San Carlos, au JASS, Mariza transforme le *study group* en classe d'école ou cours de théâtre. Le contenu spirite est aussi affaire de personne. Puisqu'il est laissé à chacun des orateurs la responsabilité de la préparation de son intervention selon son inspiration, sa compréhension et sa méthode, et la seule directive résidant dans le fait d'ancrer son travail dans la littérature

⁹⁵ 18 personnes fréquentent cette plateforme au 13/08.2015. <https://plus.google.com/+CintiaCava/posts>

spirite consacrée, fond et forme dépendent essentiellement de qui parle. Au niveau technique aussi, l'inspiration est libre. Au CESAK à Paris, les « passes magnétiques » ne suivent pas de protocole particulier et il y en a autant de types que de passistes.

Ainsi le kardécisme se réinvente-t-il dans ces circulations. Dans les faits, l'évolution du spiritisme actuel est tant affaire de contexte que d'inspiration personnelle. Le fonctionnement des centres est le fruit de l'initiative personnelle de leur leader et des autres membres faisant de leur groupe une aire d'expérimentation personnelle, au sein d'un cadre clairement identifié quoique non rigide. Il existe une marge de liberté dans les pratiques locales, correspondant aux décisions personnelles ou prises collectivement pour améliorer le fonctionnement d'un centre ou promouvoir un certain type d'organisation en prise avec les réalités de la pratique. Toutefois, ceci est peut-être plus notable en Californie où j'ai repéré le plus d'« écarts » à la règle, d'innovations, de préférences originales. Ainsi, bien que le fait de Brésiliens expatriés, le kardécisme californien semble s'être empreint d'une couleur locale, et être porteur de spécificités propres, peut-être plus *New Age*, peut-être simplement « américaines », ou peut-être plus *progressistes* que ses versions brésiliennes et françaises.

De même, au titre des dynamiques de renouvellement, une volonté de dialoguer avec les autres confessions est à l'ordre du jour aussi bien en France qu'au Brésil où, par exemple, étaient organisées des rencontres œcuméniques permettant aux fidèles d'approfondir leur foi. En France, Richard Bueno en a organisé à Lyon : « J'ai eu des contacts très proches avec des évêques et des archevêques, je suis allé à leur messe, ils sont venus à nos réunions, ç'a été exceptionnel mais je n'ai pas cherché à les convertir ! Nous sommes mûs par un même désir d'aider autrui et de nous améliorer. Donc il n'y a pas de raison qu'on cherche à changer les moyens qu'on met en œuvre pour cela » (entretien réalisé le 3 septembre 2015). Au-delà d'un esprit œcuménique, Richard Bueno se montre ouvert à d'autres conceptions de l'existence : « Nous devons d'abord faire preuve d'ouverture, et l'ouverture c'est ce que nous nous efforçons de faire vers le clergé, vers la science, et vers toutes les mouvances qui ont des croyances proches des nôtres. C'est ça l'avenir. » (idem).

Trajectoires...

(Chapitre 6)

À présent que nous avons considéré la teneur du kardécisme, nous pouvons tenter de comprendre en quoi il a répondu aux attentes de ses adeptes. J'ai déjà mis en exergue plus haut, en délimitant un « profil » des spirites, leur caractère d' « individus en quête ». Cette quête peut se lire à toutes les étapes de leurs parcours : dans l'avant, le pendant et l'après – tant dans la nécessité présidant à la conversion que dans l'identification au spiritisme et dans la désaffiliation. Je mettrai en évidence les motifs de leur identification – avec cette fragilité qu'ils portaient en eux, que détenait le kardécisme qui a su les apaiser et stabiliser leur quête ? –, avant de m'intéresser à quelques cas d'abandon du spiritisme.

1. ... d'affiliation

À Salvador, près de la moitié des personnes disent avoir « rencontré les réponses à leurs questions » (8 personnes soit 42%) - « Cela correspondait à mes attentes », disent-ils encore. De manière peu surprenante, à peine moins d'individus (7 personnes soit 37%) font part d'une « satisfaction intellectuelle », déclarent apprécier « étudier, apprendre, l'aspect scientifique » – « ce qui m'attire est plus la partie étude » déclare Maria (entretien du 27 février 2013) ; « j'ai commencé à étudier ici même... » témoigne Marcus (entretien du 28 février 2013). 10 à 15% se retrouvent dans la doctrine, qu'il s'agisse d'un accord avec « l'absence de dogme », ou d'une « affinité philosophique ». Ils éprouvent une complaisance à retrouver la responsabilité de leur propre vie : « la proposition m'a plu » – le libre arbitre, le libre choix, la responsabilité, c'est « vrai », c'est une « doctrine authentique » disait Rosemarie, la mère de Wilson (entretien du 30 avril 2013) – ; ou s'en trouvent réconfortés : « elle m'apaise », « elle m'a apporté la résolution de mes problèmes », disait encore la même, tandis que Barbara admettait : « elle m'a aidé à comprendre le fait d'être humain » (entretien du 2 août 2013).

À Paris, les membres du CESAK avancent à peu près les mêmes raisons. 1/3 prétend avoir trouvé les réponses à ses questions (6 personnes), ¼ se déclarent en accord avec la doctrine (5 personnes). Les autres se retrouvent dans l'aspect scientifique ou l'apprentissage et l'expérimentation médiumniques (3 personnes). Quelques réponses plus originales méritent d'être mentionnées : au moins deux personnes invoquent l'idée d'un révélateur identitaire : la doctrine aurait réveillé en eux des enseignements qui y étaient déjà présents ; c'est le cas de Mauricette : « la philosophie spirite m'apportait des réponses, venait mettre des mots sur des convictions profondément inscrites en moi depuis l'enfance »⁹⁶, et de Félix « c'est quelque chose que j'avais déjà en moi, c'était un reprocess » (entretien du 18 janvier 2015) ou Ghislaine qui s'exclame : « c'est ça! ça peut paraître prétentieux mais je ne suis pas la seule à l'avoir dit : "ça ne m'a rien appris que je ne savais déjà" comme la plupart des gens qui sont déjà venus en se réincarnant en ayant déjà ces connaissances » (entretien du 19 janvier 2015). Denis quant à lui s'est réjoui d'avoir trouvé un lieu où il pourrait « aider », c'est la raison-même de son affiliation au centre (entretien du 5 novembre 2014).

Enfin, pour 1/3 des personnes, le groupe vient combler une solitude ou un sentiment d'isolement accentué par le vécu médiumnique, représente l'opportunité de partager son expérience avec des gens « comme soi ». Quentin a pu « converser avec d'autres personnes spirites » (entretien du 27 avril 2014). Soraya y « [a] trouvé: une réunion de gens qui avaient des points communs : [se] rendre compte qu'il y avait des personnes comme [elle], qu'on pouvait parler de ces choses extrêmement banalement et naturellement donc qu'[elle] n'étai[t] plus seule » (entretien du 7 mai 2014). Hélène admet qu'elle « avai[t] besoin d'être avec des gens qui avaient la même vision qu'[elle], cette vie après la mort... C'est pas un sujet qu'on aborde avec tout le monde, souvent, on croit que c'est une secte » (entretien du 10 septembre 2014). Guillaume a pu « partager avec d'autres gens, pour savoir si d'autres gens avaient vécu la même chose que [lui] » (entretien du 27 avril 2014). Yolanta, « avant tout [a] trouvé des gens qui pensaient comme [elle]. [Elle a] pu parler au centre et évidemment [s'est] sentie comme à la maison » (entretien du 5 novembre 2014). Aurélie a pu se confirmer qu'« [elle] n'étai[t] pas folle et pas la seule concernée. »⁹⁷... L'on se renforce dans le groupe qui fait rempart contre la détresse psychologique d'individus en crise identitaire, qu'elle soit consciemment vécue ou non. L'on recrée un entre-soi communautaire qui permet de s'accepter.

⁹⁶ Réponse au questionnaire écrit, Novembre 2014.

⁹⁷ Réponse au questionnaire écrit, Mai 2015.

À San Francisco, la moitié des personnes déclare être en accord avec la doctrine, dont une pour son côté scientifique et deux autres parce qu'elle leur a apporté des réponses. L'une mentionne apprécier l'absence de rituel, et le fait que « les gens se comportent normalement et qu'on n'ait pas besoin d'y venir avec ses plus beaux vêtements »⁹⁸... Enfin, 4 personnes y ont trouvé un réconfort – comme Cecilia : « je me sens consolée et heureuse »⁹⁹ ; Tania : « cela m'apporte du réconfort » (entretien du 16 juin 2014) ; Blanca : « J'aime que nous discussions de choses en rapport avec le fait de mourir ; cela est très réconfortant » (entretien du 29 juin 2014) ou Rogel : « cela me donne de la force » (entretien du 9 juin 2014). Tandis que d'autres se sont trouvées elles-mêmes – comme Claudia « Je m'y suis trouvée » (entretien du 7 juillet 2014) ; et Viviane qui a connu un grand émoi d'emblée : « dès le jour où je suis arrivée là, je me suis connectée, j'ai été émotionnée ; j'ai senti une affinité avec moi-même, une connexion avec le lieu. » (entretien du 8 juillet 2014).

C'est d'abord la logique religieuse qui conduit mes informants à la conversion – ils viennent trouver un discours sur le sens de la vie susceptible d'être un soutien moral face aux difficultés. Trouver des réponses les stabilise dans leur quête de sens – notamment l'aspect réincarnationniste, qui jugule l'angoisse de la mort et « explique » les injustices sociales. L'aspect scientifique les stimule. Être en paix, soulagé de leur souffrance les aide à affronter la vie. Face à certaines réalités vécues par les personnes dans leur quotidien, le spiritisme semble apporter des réponses concrètes. Comme le formule Rosemarie :

« Le spiritisme m'enseigne la réalité, j'ai trouvé la vérité dans le spiritisme, il m'a donné la logique pour ce genre de choses, pour comprendre ça, n'est-ce pas? Cela a été très difficile pour moi, cela a pris du temps, mais j'ai réussi à comprendre les choses de la vie. Et les choses se passent dans nos vies, nous n'y sommes pas bien préparés, je n'étais pas préparée, je voulais que les choses soient comme je le désirais mais il n'en va pas ainsi... Donc la doctrine me l'a enseigné! Elle m'a apporté la résolution de mes problèmes. Clairement, on doit s'aider soi-même, on doit savoir résoudre. Mais le spiritisme m'a enseigné à résoudre les problèmes. » (Entretien réalisé le 30 avril 2013)

La dimension identitaire est très présente dans ces processus d'identification: elle se décline individuellement - « Je suis responsable de moi-même » -, et collectivement par l'inscription dans un groupe d'individus avec une quête et des caractéristiques identiques. Ces « parcours de croyance » (Hervieu-Léger, 1990 : 70) révèlent des personnalités qui sont en cheminement,

⁹⁸ “People act normal there, you don't need to go with your best clothes” (sic)

⁹⁹ Réponse au questionnaire écrit, Juillet 2014.

vers elles-mêmes, vers certaines réponses qui restent à trouver. Elles sont en situation de crise. Elles ont besoin d'espoir, et surtout elles ont besoin de voir l'issue de leur situation, la sortie de crise. Pour cela, elles sont prêtes à beaucoup. Un regard rétrospectif sur leur parcours l'énonce souvent en terme de renaissance ; leur processus s'articule en une crise, une transformation salutaire, et un renouveau : il faut qu'elles meurent à elles-mêmes pour se trouver. Souvent perdues, la solution leur échappe. Yolanda par exemple n'est même pas sûre d'avoir trouvé ce qui lui convenait, sa quête est toujours très explicite :

« Je veux faire ce que je peux pour aider, parce qu'il y a tellement de gens sur terre qui ont besoin de cette aide, alors j'ai besoin d'apprendre pour pouvoir faire des choses, et comprendre, et faire ce qui convient d'être fait. (...) Faire quelque chose de bien, et comprendre tout cela, et qui sait, me reconnecter avec mon fils peut-être un jour... »
(Entretien du 9 juin 2014)

La « réforme intime » - l'une des clés de voûte de la doctrine - est une des réponses à leur malaise existentiel. Nathalie a « compr[is] que c'est un outil de réforme : ça [lui] a permis d'aller chercher en [elle] des choses qui ne font pas plaisir, des défauts, parce que dire, c'est bien, mais mettre en acte c'est mieux ; la réforme intime, ça te force ». Elle admet aussi y avoir puisé « l'universalité des sentiments, l'union dans la fraternité », principes proches de l'idéal *New Age* de communion universelle (entretien du 29 septembre 2014). Le kardécisme semble donc par ailleurs répondre à leur besoin en cela-même qui fait sa spécificité : le fait d'établir un rapport avec la vie *post-mortem*. Cette impression d'avoir trouvé ses semblables est décuplée par le fait que les limites d'une telle solidarité sont repoussées au-delà du cercle relationnel et du milieu de vie tangibles, incluant des entités non-incarnées résidant peut-être en d'autres « mondes habités ». « Pourquoi je me suis identifié, qu'est-ce que j'y ai trouvé ? Quel message ? », sonde Félix :

« C'est compliqué à dire... De manière générale, cette espèce d'organisation – (...) organisation spirituelle... Le monde des esprits : comment il est organisé, comment il réagit, ce qui se passe en cas de prière, en cas de décès, en cas de naissance, comment se structurent les différentes étapes des vies et de la vie (...). C'est ça que ça m'a apporté. Et ça m'a permis de relativiser beaucoup de choses dans ma vie personnelle et dans l'accompagnement que je peux avoir avec les gens... » (Entretien du 18 janvier 2015)

Je m'intéresserai à présent aux motivations de personnes ayant quitté leur groupe.

2. ... de désaffiliation

J'explore cette face plus discrète du spiritisme afin de me rapprocher par un biais plus détourné (que l'étude des seules trajectoires d'affiliation) de l'hypothèse que j'éprouve dans les seconde et troisième partie de cette thèse : le spiritisme comme avatar initiatique. J'envisage comme initiatique aussi bien « le » parcours spirite en soi, que le parcours de ces individus en quête au sein duquel le spiritisme prend un relief différent : celui de jalon. Plutôt que de considérer comme parcours initiatique le seul cheminement du spirite au sein du spiritisme, je considère ici ce que le spiritisme a pu représenter pour l'individu qui s'en est rapproché puis éloigné.

Évidemment, les personnes qui ont quitté le kardécisme ne se trouvent pas dans un centre kardéciste. J'ai néanmoins eu l'occasion d'en rencontrer quelques-unes – parmi les spirites français essentiellement –, qui m'ont permis de percevoir certaines des raisons pour lesquelles on se désaffilie d'un groupe kardéciste, et de dresser ainsi le portrait, en négatif cette fois, de l'individu en quête. Certaines de ces raisons se retrouvent d'ailleurs chez des personnes qui ne se sont pas éloignées du spiritisme mais qui éprouvent des doutes quant à leur pleine adhésion.

Le cas de Fernanda

J'ai rencontré Fernanda en décembre 2014 lors d'un colloque parisien. Nous avons décidé de rester en contact, et elle m'a accordé un entretien un mois plus tard¹⁰⁰. Aujourd'hui (en 2017) installée en France depuis neuf ans avec son mari brésilien, mère de deux enfants, elle a entrepris un doctorat de sociologie à Paris 5. Le fait d'être étudiante en sociologie a sans doute aiguë chez elle un regard critique, qui peut expliquer sa distanciation progressive du spiritisme. Quant à son profil transnational, il n'est pas rare parmi nos interviewés parisiens, puisque la plupart des centres franciliens sont menés par des Brésiliens, et que 50% des adeptes réguliers du CESAK sont brésiliens, on l'a dit.

Carioca d'origine, elle a grandi dans la région de Rio. Petite, elle a « butiné », suivant sa mère dépressive dans une errance spirituelle en quête de « quelque chose » susceptible de l'apaiser. En ce sens, bien qu'à son insu, elle fait l'expérience d'une démarche proprement brésilienne :

¹⁰⁰ Les citations de la section qui suit proviennent de l'échange que nous avons eu en janvier 2015. Je m'abstiendrai de le consigner à chaque citation.

ce butinage caractéristique de la religiosité des brésiliens (Soares, 2009), qui, paradoxalement, recherchent peut-être une aide plus psychologique que proprement religieuse (Aubrée, 2006 : 547). Son cas le corrobore : Fernanda évoque des épisodes médiumnique mal vécus, ressentis comme « des malaises, émotionnels ou psychologiques qui devenaient physiques, diarrhées, vomissements, des malaises psycho » : elle recherche de l'aide dans un centre spirite. Au-delà de l'appel au secours, ces événements la troublent ; en quête de réponse, Fernanda se range d'elle-même parmi ceux « qui veulent savoir ». Elle commence à participer aux groupes d'étude proposés dans son centre carioca ; en assimile les enseignements, apprécie les « explications rationnelles, logiques, intellectuelles ». Elle se sent épaulée et intégrée. Enfin, elle y trouve un réconfort presque physique : « je sortais de là en me sentant en paix ». Cependant, elle commence à se questionner. Sur ces entrefaites, elle s'expatrie en France en tant qu'étudiante, y côtoie un certain temps des centres spirites y trouvant un « spiritisme différent ». Mais elle finit tout de même par s'en éloigner. Examinons à présent ses raisons.

D'abord elle déplore la reproduction des lignes de fracture sociale à l'œuvre dans la société brésilienne au sein des centres. Elle évoque ainsi « deux types de publics cibles » : « un public plutôt intellectualisé, classe moyenne blanc, (...) un public plus classe basse, plus pauvre, plus noir (...) comme partout au Brésil. ». Cette observation n'est certes pas représentative de tous les centres brésiliens, je ne crois pas l'avoir moi-même vérifiée, mais je restitue ici un motif qu'elle a mentionné. Elle s'oppose également à un système hiérarchisé, « ce côté inférieur, supérieur, degrés à atteindre du spiritisme ».

Elle se défie ensuite de l'aspect « religieux » du spiritisme, revendiquant ne pas avoir besoin d'affiliation à une institution religieuse : « Je me sens mieux de ne plus être reliée à une religion. Parce que ça sépare aussi ; "je suis spirite", ça veut dire que je ne suis pas autre chose, donc ça veut dire que c'est mieux... ». Elle signale « partout dans le spiritisme, un peu de moralisme, un peu de choses qui nous donnent de la culpabilité – "on ne doit pas faire ça, faire ça c'est mieux" –, toutes ces choses qui doivent être dans une religion... ». Certains comportements dans les centres lui semblent dévoyer l'idéal de tolérance, de respect de l'opinion et de la foi d'autrui véhiculés dans les textes originaux de la doctrine kardéciste : « Il y a du fanatisme dans le spiritisme » dit-elle. Elle remet ainsi en cause la manière dont la « réforme intime » ou encore le principe d'affinité entre le médium et l'entité qu'il attire devient dans la vision du monde spirite un vecteur de bonne conduite morale et d'auto-censure : « Ça m'a rendue un peu maniaque, j'avais un peu peur, je me contrôlais. » Sa distanciation quant à la moralisation véhiculée par les discours spirites, l'identification d'un

sentiment de « faute » généré par cette dimension morale « est l'une des choses qui l'a fait sortir ».

Par ailleurs, intellectuellement, Fernanda reproche au spiritisme une pensée de la limitation, une certaine étroitesse : « j'ai commencé à voir d'autres choses, dont certaines que je trouve plus avancées. (...) Dans les centres spirites ils disent "on n'est pas encore prêt pour ça parce qu'il faut beaucoup étudier, beaucoup se moraliser d'abord". Les sagesse orientales disent "on peut faire ça maintenant, pas attendre des millénaires pour être parfait. Bien sûr c'est difficile, mais on peut". » Fernanda se sent inspirée par des préceptes bouddhistes dont le spiritisme ne se fait pas l'écho – ainsi le respect dû aux animaux : « Dans un centre spirite, tout le monde mange de la viande, personne ne [le] conteste ». Elle regrette aussi que l'évocation d'enseignements de nature ésotérique comme « la kundalini » soit évitée dans les centres spirites : ce côté précautionneux du positionnement spirite sur des sujets plus sensibles lui apparaît comme une restriction de l'intelligence. Si elle a pu trouver « réconfortante » une certaine humilité spirite face à des choses indicibles – « par exemple Dieu, ils [disent] "pour l'instant, notre cerveau n'est pas en mesure de comprendre" » –, elle l'a finalement vécue comme une limitation.

Finalement, elle annonce : « je veux m'aider moi-même, je ne veux pas dépendre des groupes et des esprits supérieurs pour m'aider, je suis capable, comme je suis Dieu, comme toi, comme tout le monde, de m'aider moi-même (...), sans être dépendante d'un centre spirite ou de quoi que ce soit »...

À travers toutes ces critiques, Fernanda montre que la fréquentation d'un centre spirite n'a représenté qu'une étape dans son cheminement personnel et non une fin en soi.

Autres témoignages

Son cas n'est pas isolé. J'ai également rencontré Hélène, qui confirme certaines critiques émises par Fernanda : elle m'a également fait part d'« une auto-satisfaction qui est malsaine, alors qu'on n'a jamais fini d'apprendre », de « cette façon de fermer la recherche... » et d'« explications [qui] devenaient limitées, insuffisantes (...), de questions qui restaient sans réponse et on trouvait ça normal ». Elle explique :

« La 4^e année, ça ne me convenait plus. (...) Je n'étais pas convaincue (...) Je ne suis pas devenue aveugle et j'ai gardé mon esprit critique, toujours. (...) Je me suis dit finalement le spiritisme c'est très dogmatique, je m'en suis aperçue à ce moment là. (...) Ensuite j'ai trouvé une autre voie spirituelle, qui me correspondait plus et qui m'apportait d'autres réponses que le spiritisme ne m'apportait plus, ou pas ; je trouvais que ce n'était pas assez approfondi – *Le livre des esprits* a été écrit au 19^e siècle – et qu'il y a des choses qui datent, qui sont marquées par l'esprit de l'époque. Ça se sent, on le disait à chaque fois pendant l'étude : "là il ne faut pas prendre à la lettre parce qu'il faut voir le contexte, la mentalité de l'époque". On ne peut pas aujourd'hui, au 21^e siècle, dire "ah oui il faut le prendre avec des pincettes", je préfère prendre un texte sur lequel je peux vraiment m'appuyer. (...) Je suis entrée dans la société théosophique. Ça fait 2 ans... Maintenant je ne suis plus spirite, je vais là. » (Entretien du 10 septembre 2014)

La référence à d'autres écoles de pensée, notamment orientales, à son sens plus satisfaisantes, se retrouve ainsi dans les propos d'Hélène qui reproche même aux spirites de ne pas être « très ouverts sur les autres philosophies du monde, alors que ce n'est pas le cas de la société théosophique ».

Félix témoigne de la lassitude que lui a provoqué l'enseignement spirite : « quand on y va très souvent, ça devient très chiant. En fait c'est ça aussi qui m'a fait partir, c'est qu'au bout d'un moment j'ai eu envie de passer à la vitesse supérieure. (...) J'en avais marre, c'était toujours la même chose, il n'y avait rien de nouveau » (entretien du 18 janvier 2015). Ghislaine souligne à propos des groupes d'étude, qu'« en fait c'est club de lecture : les gens ne font que retraduire avec d'autres mots ce qu'ils viennent juste de lire, et pour moi c'est club de lecture... » (entretien du 19 janvier 2015).

Outre le cas de ces personnes ayant quitté le spiritisme, plusieurs français restés fidèles au kardécisme m'ont confié soit ne pas se considérer comme spirite, soit n'appartenir à aucun groupe, soit ne pas s'y sentir complètement satisfait. Leurs arguments ne dépareillent guère de ceux des personnes ayant quitté le kardécisme : Nicolas par exemple déclarait « être toujours en recherche » (entretien du 17 septembre 2014) ; Julie « ne pas se poser d'étiquette » ; Soraya ne pas se considérer « spirite » et « puise[r] aussi à d'autres courants de pensée – y compris la loi de l'attraction – (...) pour ne pas [s]e sentir devoir être dans une case et être plus libre » (entretien du 7 mai 2014); Marie-Noëlle que « ça [lui] a apporté beaucoup, mais qu'il manque quelque chose » (discussion informelle).

À Salvador, Debora entretenait une double-fréquentation umbandiste/kardéciste : elle finit par quitter le spiritisme pour cause de « gitane récalcitrante » (discussion informelle). En effet,

lors d'une séance médiumnique, une entité de l'umbanda – cette gitane – lui dit que « le kardécisme ne [lui] convenait pas, qu'il n'était pas assez libre »! Cet élément peut certes s'interpréter comme une tentative de harponnage de la part de l'église umbandiste, toutefois la jeune femme m'avait fait part la semaine précédente de sa difficulté à concilier les deux religions, d'aspects de sa personnalité qu'elle sentait en conflit dans la juxtaposition des deux univers, se demandant déjà si elle allait devoir renoncer à l'un d'entre eux. Elle devait m'accorder une entrevue mais la semaine suivante elle est réapparue en signalant qu'elle avait fait son choix – ou sa gitane pour elle ! – : elle n'était plus kardéciste...

3. ... initiatiques...

Un certain esprit critique semble accompagner toutes ces démarches personnelles. Les raisons qu'elles invoquent sont souvent le refus du moralisme et d'un certain dogmatisme, les limites de l'enseignement spirite et l'attrait pour d'autres philosophies et spiritualités, parfois plus ésotériques.

Au moment où l'on s'identifie à la doctrine spirite, on ne pense jamais que ce sera provisoire. Il est difficile de chiffrer combien de personnes se sont essayées au spiritisme et en sont ressorties, et difficile également de connaître leurs raisons. Tous les centres mentionnent ceux qui essaient « par curiosité » et ne restent pas. Cependant, les personnes sorties du kardécisme pour des raisons diverses représentent environ 7% des personnes que nous avons interviewées – c'est-à-dire que seules 4 personnes sur nos 59 interviewés ont quitté le spiritisme. Toutes ces dernières témoignent d'une satisfaction initiale, pour finalement rendre compte des éléments qui leur ont déplu, empruntant le même cheminement de remise en question de sa propre pratique que Fernanda, et avançant les mêmes arguments pour expliquer ou rationaliser leur éloignement, selon qu'il fut choisi ou contraint – certaines d'entre elles se sont en effet éloignées parce qu'elles y ont été amenées par le groupe. Ce fut le cas de Félix – trentenaire français qui a d'abord découvert le kardécisme au Brésil avant de l'explorer au sein du CESAK – que l'on a invité à prendre soin de sa médiumnité en d'autres lieux, et de Ghislaine – ex-membre soixantenaire du même groupe –, qui, incommodant les autres par des prises de position tranchées, a également été poussée au-dehors, mais continue à se reconnaître dans la doctrine kardéciste, ce qui ne l'empêche pas d'avoir un esprit critique acéré. Mais même dans ce cas où la personne a été « limogée », il semble qu'elle ait fait son chemin et ne regrette plus le groupe qu'elle a dû quitter, avançant finalement des réflexions

qui rejoignent celles des personnes s'étant éloignées du spiritisme d'elles-mêmes. Lorsque l'éloignement est volontaire, des raisons similaires sont souvent évoquées, en particulier celles récusant morale trop lourde, tendance dogmatique non assumée, étude insuffisamment approfondie et répétitive, textes désuets... L'on se distancie du kardécisme pour rechercher ailleurs quelque chose susceptible de satisfaire la quête spirituelle. Cependant ce discours critique n'est que rarement rencontré chez les spirites « actifs » interviewés. C'est-à-dire que les spirites sont satisfaits de l'être ou alors ils ne le sont plus.

En dépit d'une certaine marge de manœuvre dans l'adaptation des pratiques en fonction des besoins des groupes, certaines manières de penser ou procéder conservent un côté immuable ; le fait d'être attaché à certaines références freine la capacité à vouloir en changer et donc à évoluer, ce qui cantonne le spiritisme dans certaines limites, que l'auto-discipline interne au mouvement renforce. Souvenons-nous de Wilson à Salvador et de sa déconvenue dans sa tentative de partager son engagement existentiel en montant un groupe d'étude autour de musiques militantes noires au sein du *Lar João Batista*. Celui-ci n'a pas su accueillir son initiative et l'essai est resté sans suite. Le kardécisme peut ainsi peiner à se renouveler. Rappelons également la critique d'Hélène sur la vision du monde kardéciste ancrée dans la réalité historique du 19^e siècle y maintenant certains archaïsmes dont certains centres continuent de se contenter, sans remettre en question la parole du maître.

Les organes pensants semblent pourtant au fait de cette nécessité, on l'a vu à travers les discours de Richard Buono, le président du Conseil spirite français, qui évoque ouvertement le sujet. Il impute le fait que certains s'éloignent à l'incapacité d'une certaine frange du spiritisme à accueillir en son sein des éléments de rénovation. Lui plaide au contraire pour un spiritisme universaliste, et sous son impulsion, certains centres ouvrent des brèches dans les pratiques, dans la pensée. Il semble donc que les instances mènent une réflexion à cet égard même si la mouvance plus respectueuse de la doctrine originelle, plus frileuse face aux ouvertures et aux écarts à la « codification » semble représenter encore la « norme » spirite dominante, au moins au niveau international et brésilien.

Les personnes s'identifiant au spiritisme semblent être dans une démarche plus « religieuse » qu'intellectuelle – les catholiques ou ex-catholiques sont plus naturellement acquis à la cause spirite – qui les rend plus réceptives à la teneur cohésive de la pratique spirite que portées à l'analyse de son contenu. L'identification au spiritisme représente une gratification collective, groupale – celle de l'adhésion aux valeurs du groupe. Ce qui reconforte l'individu, c'est le fait

d'appartenir à un groupe qui stabilise son identité sociale et fixe un sens au monde pour lui. C'est son appartenance au groupe et l'adhésion à ses valeurs qui font sens, comme par exemple se socialiser, se rendre utile, aider son prochain, etc. Il peut contribuer à l'évolution des autres, vise un perfectionnement ou comble des aspirations plus « collectifs qu'individuels » (Bastide, 1967), nous ajouterons : moraux plus qu'intellectuels.

En quête de compréhension et de réponses, des personnes arrivent au spiritisme. Une large partie d'entre elles recèle une fragilité psychologique. Le spiritisme accueille leur détresse et leur apporte des éléments qui élargissent leur vision des choses, répondent aux interrogations suscitées par leur situation antérieure, les satisfont pendant un temps. Si l'adhésion détient aussi une dimension affective, l'exigence intellectuelle resurgit lorsque l'intégrité de l'individu est restaurée, lorsque sa stabilité psychique est recouvrée. Une fois qu'elles se sont renforcées dans la station spirite – ont surmonté leurs difficultés, ont acquis et assimilé les références kardécistes –, peut survenir le moment où cela n'est plus assez. Au contraire, les raisons des personnes plus réticentes envers le kardécisme expriment souvent une insatisfaction intellectuelle face à la doctrine : la cosmogonie spirite ne parvient plus à leur fournir le sens qu'elles recherchaient lorsqu'elles y sont entrées, et le même doute existentiel, le même questionnement intellectuel qui avait présidé à leur identification au spiritisme les saisit, les taraude à nouveau. Elles détiennent une connaissance de cet enseignement telle qu'elles deviennent plus sensibles à ses limites. Leur esprit, avide de substance, achoppera sur ces dernières. Ces limites, de nature éthico-intellectuelles, on le voit chez Fernanda, concernent souvent certains paradoxes sur lesquels est érigé le spiritisme – celui d'une certaine incompatibilité entre la tolérance prêchée envers les autres spiritualités et une certaine présomption morale, celui d'une incohérence entre le rejet des dogmatismes de principe et un ton péremptoire dans l'affirmation de certaines conduites à tenir, ou entre l'égalité de principe et un fonctionnement hiérarchique - « *dans le système hiérarchique spirite, les médiums occupent indéniablement une position plus haute que ceux qui ne le sont pas* » rappellent Aubrée et Laplantine (1991 : 176).

Obscurément, intuitivement, elles reprennent alors la quête – la marche en avant de leur évolution personnelle - en allant explorer « ailleurs ». Souvent, c'est en se confrontant à d'autres traditions spirituelles qu'elles aiguisent leur critique. Elles démontrent une attention portée à l'impact des discours spirites sur leur comportement, elles identifient des insuffisances en allant découvrir, explorer à d'autres sources, complétant ainsi leur synthèse

spirite. Elles peuvent choisir de poursuivre leur quête de connaissance en cheminant à travers des approches plus occultes – à l’instar d’Hélène et la théosophie, de Soraya et la littérature *New Age*, mais aussi de Nicolas qui s’est essayé au culte umbandiste.

C’est ainsi une quête personnelle qui doit être assouvie. Lorsque l’individu a atteint un seuil critique dans son développement personnel, et partant, d’objectivation de sa pratique, le spiritisme tend à prouver ses limites, et il recherche « ailleurs » les clés de sa compréhension du monde et de lui-même. Mais ce seuil est différent pour chacun, selon le rythme et le bagage culturel de chacun. Une étudiante en doctorat comme Fernanda, un grand voyageur comme Félix qui a l’habitude de se confronter à diverses manières de voir, verront probablement ce seuil se dresser devant eux plus tôt qu’une personne moins instruite ou expérimentée. Certes, les spirites appartiennent à la classe moyenne, mais d’individu à individu, le spectre des histoires de vies, des antécédents ou des contextes familiaux reste large.

Ainsi, le spiritisme représente une réponse pour les individus en quête à un moment de leur parcours, une « étape » possible dans leur construction – étape dont certains s’émancipent lorsqu’elle ne correspond plus à leur besoin. Dans les cas de Fernanda, Hélène, ou Félix, la critique mise en œuvre s’inscrit dans un processus d’individuation¹⁰¹ passant par une (re)définition des valeurs qu’ils souhaitent et ne souhaitent pas pour eux-mêmes, en confrontation avec de nouvelles références qui les conduisent à reconnaître un « au-delà » du savoir spirite. En ce sens, le spiritisme peut représenter une forme de passage initiatique, menant vers son propre dépassement, d’autres seuils, des passages ultérieurs - une étape possiblement intéressante, mais non nécessairement la fin en soi d’un tel cheminement de modelage du soi, ce selon la personne, son individualité et son rythme propres.

Les raisons qui ont poussé Fernanda et ces personnes à s’éloigner du spiritisme semblent procéder de la disposition réflexive au cœur de la « réforme intime » – ce motif-clé de la doctrine kardéciste, selon lequel devenir spirite, c’est essentiellement viser pour soi un perfectionnement moral – comme si Fernanda avait poussé cette réflexivité au point d’en dépasser les fondements doctrinaux.

¹⁰¹ « L’individuation est un processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité individuelle ». « L’individu n’est pas seulement unité, son existence même présuppose des rapports collectifs ; aussi le processus d’individuation ne mène-t-il pas à l’isolement, mais à une cohésion collective plus intensive et plus universelle » (Jung, 1968 : 449).

Ainsi, il s'agit d'individus en quête parce qu'ils traversent un moment de doute et de difficulté ou qu'ils sont animés du désir de savoir (Hervieu-Léger, 1999). La quête se poursuit durant la période où l'individu se reconnaît dans le spiritisme, parce que divers éléments propres au spiritisme comme la « réforme intime » ou même les faits médiumniques entérinent la poursuite de la connaissance de soi et du sens de la vie, encouragent les individus à se modeler selon ce qu'ils souhaitent atteindre pour eux même. Enfin, la quête se manifeste dans la sortie du spiritisme parce que les individus quittant le giron du kardécisme font ce choix pour obtenir ailleurs ou par eux-mêmes de plus amples informations, un approfondissement de leur savoir, le prolongement de leurs acquis.

Conclusion 1^{ère} partie

Popularisé aux États-Unis autour de 1848, puis codifié en France par Allan Kardec dix ans plus tard, le spiritisme kardéciste s'est structuré et « religiosifié » au Brésil. Son histoire est celle d'une confrontation avec la science et l'Église catholique. Sous la houlette brésilienne, il a essaimé dans cette version brésilienne un peu partout. Les intellectuels du mouvement ont joué un rôle important de configuration de différentes interprétations du kardécisme selon leur sensibilité ; par ailleurs, des variations locales s'expriment.

Ces sensibilités variées existent encore aujourd'hui, bien que le kardécisme majoritaire soit celui représenté par la FEB, qui défend une morale chrétienne sans se considérer comme religion *stricto sensu*, bien qu'il en ait le statut au Brésil. J'ai montré la dialectique entre ce kardécisme brésilianisé qui s'exporte à l'international, et un kardécisme français légèrement récalcitrant à se laisser imposer la vision brésilienne. J'ai décrit le visage particulier de ce kardécisme à l'aube du 21^è siècle, resté fidèle à l'esprit de Kardec, mais qui a su toutefois s'adapter aux réalités locales. L'ethnographie réalisée sur les trois pôles de mon enquête confirme que l'identité spirite a voyagé et s'est consolidée au niveau supranational tout en se diversifiant. Et malgré les spécificités locales, deux éléments paraissent fortement incontournables dans les pratiques spirites : la réforme intime, et l'enseignement de la médiumnité (son étude plus encore que sa pratique).

Au cœur de ces convictions repose la question de l'interlocution avec l'au-delà, fondatrice du spiritisme. C'est ce que je voudrais sonder à présent, en approchant le kardécisme et cette

interaction qui s'y joue par l'idée d'initiation. Peut-on dire que le kardécisme est un avatar initiatique?

En m'intéressant aux parcours de désaffiliation de spirites désabusés, j'ai voulu qualifier d'« initiatiques » leur itinéraire dans le spiritisme parce qu'il s'agit toujours d'effectuer un retour sur soi, forger sa propre pensée, jusqu'à, éventuellement, s'autonomiser, conquérir sa liberté (de pensée). Ces individus recherchent la connaissance mais également leur édification personnelle, l'auto-capacitation. Les personnes qui sortent ont achevé de puiser l'aliment nécessaire à un certain moment de leur parcours de formation. Les personnes qui s'y reconnaissent plus longtemps sont celles qui continuent de faire croître l'enseignement spirite. Leur parcours est initiatique – qu'ils y restent ou en sortent – parce qu'il représente un processus d'individuation, de mise au point identitaire.

Adhérer au kardécisme, c'est être prêt à adopter la « réforme intime », et c'est accepter une vision du monde basée sur la réincarnation et des faits difficilement vérifiables et encore controversés comme la médiumnité et le dialogue avec les morts. En cela aussi, ces personnes s'apprêtent à traverser un processus initiatique : celui qui les verra se familiariser avec ces notions au point de *se transformer* moralement, et de dominer une disposition qui, d'anarchique, devient intégrée.

Je montrerai à présent que divers traits caractéristiques de l'initiation sont décelables dans le kardécisme contemporain. Et que toute la démarche kardéciste est sous-tendue par une logique initiatique. Pour ce faire, je décrirai deux piliers du kardécisme, la réforme intime et l'apprentissage médiumnique par lesquels il entreprend un long travail sur lui-même.

Cet aspect initiatique de l'investissement kardéciste, c'est ce que j'explore à présent.

2^e PARTIE

Éléments initiatiques du spiritisme : Changement de statut et savoir d'initié

À présent que j'ai établi un idéal-type¹⁰² du spiritisme kardéciste qui me semble se vérifier communément dans tout centre spirite – à tout le moins dans tous ceux que j'ai visités –, je me consacrerai à mettre en exergue la dimension initiatique présente selon moi dans la pratique kardéciste.

Mais il faut s'entendre sur ce qu'est l'initiation. En effet, selon Julien Bonhomme, « envisager l'initiation dans une perspective comparatiste exige une définition souple à partir d'un faisceau de critères permettant d'en appréhender la plasticité et d'en circonscrire les différentes formes » (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 543). Dans son article pour le *Dictionnaire des faits religieux* dirigé par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (idem : 541-548), il recense un certain nombre de motifs caractéristiques de l'initiation et estime que « d'un point de vue idéal-typique, les traits pertinents de l'initiation sont ainsi : la *transformation de l'initié*, la *ritualisation* complexe, l'importance de la *liminarité* rituelle, la *présence d'épreuves*, le rôle constitutif du *secret*, la *transmission d'un savoir initiatique* » (je souligne) (ibid. : 542).

En vertu de cette définition, j'analyserai en premier lieu la dimension rituelle de la pratique kardéciste, en cherchant à comprendre ce qu'y représente notamment la prière. Puis je poursuivrai la comparaison en tentant de déceler d'autres éléments initiatiques présents dans la pratique kardéciste – il s'agira notamment de s'interroger sur la présence de semblants d'épreuves, celle d'une hiérarchie d'initiés, celle du secret, sur la situation de liminarité que

¹⁰² Au sens poétique d'une « utopie ancrée dans l'empirie » (article « idéal-type », Mádálina Vârtejanu-Joubert, in Azria & Hervieu-Léger, 2010, 511-514), c'est-à-dire d'un « modèle » érigé à partir de cas concrets, mais qui ne se retrouvera pas « tel quel » dans *tous* les cas.

connaissent les spirites au cours de leur apprentissage. En second lieu, je me pencherai sur deux aspects qui me semblent à la fois plus saillants et plus cruciaux à l'appui de cette métaphore initiatique : la transformation et la présence d'un savoir « magique ».

Selon J. Bonhomme, « l'initiation est censée transformer l'individu en une personne radicalement autre que ce qu'elle était auparavant. Il s'agit d'engendrer une nouvelle identité à travers une série d'opérations rituelles. (...) L'initiation est donc un rite identitaire produisant une discontinuité irréversible » (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 544). Une telle transformation radicale de la personne entraînant la production d'une nouvelle identité me semble bien à l'œuvre dans la trajectoire des spirites kardécistes. À ce titre, la présence du concept proprement kardéciste de « réforme intime » vient étayer ma comparaison. Selon Bonhomme, « la transformation des novices implique une série d'épreuves » (id., 544) dont je chercherai également à déceler la présence dans le milieu kardéciste.

Dans un article rédigé pour l'Encyclopédie universelle (1968), Roger Bastide estimait de même que « l'initiation est toujours un "processus destiné à réaliser psychologiquement le passage d'un état, réputé inférieur, de l'être à un état supérieur" »¹⁰³. Il a distingué trois types d'initiation (tribale – celle des rites étudiés par l'ethnologie -, religieuse – celles des sociétés secrètes ou confréries fermées -, et magique – qui permet d'accéder à la possession de pouvoirs surnaturels)¹⁰⁴. Or, « malgré ces différences, fondamentales, entre les initiations magiques et les initiations tribales ou religieuses, les séquences reprennent le modèle bien connu de la mort de l'ancien homme et de la naissance d'un nouvel individu » et c'est cette transformation ontologique que je chercherai à déceler chez mes informants.

Par ailleurs, cette transformation peut avoir une composante thérapeutique. Selon Bastide, « les psychanalystes ont insisté sur la nature compensatoire du rituel : une chose est retirée (l'initié sera soumis à des tabous), mais une autre chose est donnée », la guérison. Bonhomme abonde dans ce sens :

« Certaines initiations religieuses possèdent en outre une fonction thérapeutique. L'infortune et le malheur sont alors la principale motivation du candidat à l'initiation. Et le processus de guérison se superpose au processus initiatique. De nombreuses initiations religieuses tendent

¹⁰³ Roger Bastide cite ici Serge Hutin (1929-1997), qui fut attaché de recherche au CNRS, spécialiste de l'ésotérisme.

¹⁰⁴ Les premières signent notamment le passage de l'enfance à l'âge adulte ; dans les secondes, « le passage n'est plus du statut d'enfant au statut d'adulte, mais du domaine profane au domaine sacré. Bien entendu, on y retrouve le même schéma (il s'agit de détruire la personnalité ancienne pour accéder à une personnalité nouvelle, supérieure, donc d'une mort et d'une renaissance) et les mêmes séquences rituelles (rites de séparation, de marge et d'agrégation) ». Enfin, les dernières visent le passage à la « nouvelle personnalité du chaman ou du sorcier ».

d'ailleurs aujourd'hui à s'infléchir vers la recherche de guérison, ce qui assure parfois leur succès y compris auprès d'un public occidental en quête (...) de développement de soi. » (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 543)

C'est ce que Julien Bonhomme nomme « cures initiatiques » ou « initiations thérapeutico-religieuses ». Or cet aspect me semble également correspondre à ce qui se joue dans le spiritisme : souvent la personne y est conduite suite à un malheur. Ou bien par la crise médiumnique-même. Épisodes qu'il s'agit justement de dépasser, de résoudre, afin de rétablir l'équilibre et le bien-être de l'individu – afin de « restaurer sa présence », pour reprendre l'idée chère à Ernesto De Martino (1971) – mais toujours en faisant intervenir la médiumnité, qu'il s'agisse de la dompter, ou qu'on en espère un bienfait, une solution à son malaise, notamment via des « rendez-vous spirituels avec ces êtres dont on attend le soulagement. Dimension religieuse et dimension thérapeutique sont d'emblée liées » (Bergé, 1991 : 161). En ce sens, si initiation il y a, il pourrait s'agir de l'une de ces « initiations religieuses à fonction thérapeutique » dont l'objet est de maîtriser un trouble qui s'est fait jour dans la vie psychique de l'individu et rendu manifeste par l'état médiumnique – et d'assurer le « rachat de la présence » (De Martino, 1971 : 88). *In fine*, une initiation toute spirite consisterait-elle en l'apprentissage graduel de la maîtrise de la médiumnité ? En la reconquête de soi par l'exercice médiumnique ?

Cela m'amène au second aspect qui apparaît crucial parmi les propriétés les plus reconnues de l'initiation : la présence d'un savoir d'initié.

Bastide souligne que l'étude en a été négligée jusqu'ici par l'anthropologie : « On a surtout insisté jadis sur les rites et l'on n'a voulu voir dans les cérémoniels initiatiques que les phénomènes de passage d'un statut à un autre. Le côté « introduction à la connaissance ésotérique » de l'univers avait été laissé de côté, parfois même nié ». Mais « certains anthropologues veulent aller plus loin encore et, comme les psychanalystes, mais sur un autre terrain, découvrir le « caché » de l'initiation derrière le manifeste ». Ainsi, les voies ethnographiques plus récentes se sont mises à l'exploration des « métaphysiques ésotériques » dans l'étude de l'initiation, qui permet de promouvoir une « connaissance plus en profondeur des rites », et dont une « théorie générale de l'initiation devra désormais tenir compte si elle veut être satisfaisante pour l'esprit. » (Bastide, 1968).

Dans le kardécisme, c'est justement l'enseignement de la médiumnité qui assume une telle dimension : en effet, la relation avec les esprits résiste à l'appréhension scientifique et

demeure « occulte », reléguée dans l'invisible par l'absence de preuves formelles de leur existence. Ce qui m'amènera à interroger le statut à accorder à ce phénomène : en décrivant sa phénoménologie, je chercherai à le replacer dans les parcours de vie qui le produisent.

Des synthèses définitionnelles de MM. Bastide et Bonhomme, je retiens donc ce consensus sur ces deux dimensions incontournables de l'initiation, les plus transversales, qui parcourent tous les types d'initiation : le changement de statut et la présence d'un savoir ésotérique. Je choisis donc d'approfondir l'étude de ces deux éléments particuliers qui me serviront de fil conducteur et dont je postule qu'ils sont présents dans le kardécisme. Toutefois, je ne ferai l'économie du repérage des autres aspects initiatiques éventuellement perceptibles dans le kardécisme. Je m'appuie sur une définition simplifiée de l'initiation, mais ce parti-pris consensuel présente l'intérêt heuristique d'aider à mettre en évidence les particularités du kardécisme évoquant l'initiation.

L'objectif de cette seconde partie sera donc de filer cette analogie initiatique. Je me limiterai dans un premier temps au repérage de ces aspects initiatiques. En m'attardant sur la réforme intime et la médiumnité, je montrerai que la question de la transformation est centrale au sein du kardécisme et qu'en cela se manifeste une *logique initiatique*. Je sonderai ensuite l'enseignement médiumnique, son caractère ésotérique et la dimension initiatique qu'il pourrait incarner. Il est vrai que les spirites eux-mêmes se refusent à se comporter en « société secrète », et, loin d'envisager la médiumnité comme un savoir ésotérique, au contraire, n'ont de cesse de la « naturaliser – c'est pourquoi d'ailleurs je préférerai parler de savoir « magique », la médiumnité constituant un objet extra-ordinaire. Ce n'est qu'au terme de cet exercice que je poserai finalement la question de savoir si la réunion de tous ces éléments au sein du kardécisme suffit à en faire une initiation. L'élucider sera l'objet d'un dernier chapitre (Chapitre 10).

Esquisse analogique :

motifs initiatiques présents dans le spiritisme (Chapitre 7)

Avant de me consacrer aux deux éléments-clés de l'initiation que je viens de dégager – la transformation ontologique, et la présence d'un savoir « ésotérique » – qui sont étroitement liés, je montrerai ici que d'autres éléments caractéristiques de l'initiation sont présents, plus ou moins nettement, dans les protocoles kardécistes : ainsi, la ritualité qui est peut-être la plus problématique et que j'approfondirai, la liminarité, la rétention d'information, sont autant de segments initiatiques décelables en kardécisme.

1. Dimension rituelle :

1.1 Un rite spirite ?

Le kardécisme se défend de mettre en œuvre un rituel mais déploie des procédures auxquelles aucun des groupes que nous avons côtoyés ne dérogeait¹⁰⁵. Les prières d'ouverture et de clôture des réunions, l'administration de passes magnétiques et l'absorption d'eau magnétisée à l'issue des réunions constituent une séquence universelle. Christine Bergé n'hésite pas à qualifier de « cérémonie » la réunion spirite et s'interroge : « Peut-on appeler « rituel » ce protocole très régulier par lequel la cérémonie commence et suit son ordre ? » puis, résumant tout le paradoxe spirite : « Pourtant, point de prêtre, ni d'instrument de culte. » (Bergé, 1991 : 159 ; 161)¹⁰⁶. Je dégagerai ici leur symbolisme et les ressorts de leur efficace. Les spirites y marient deux registres, naviguant de l'un à l'autre.

Ils invoquent d'une part le registre « psychique » – le mental, l'esprit du passiste jouent leur rôle, la passe magnétique n'étant pas un acte passif mais plutôt une administration énergétique

¹⁰⁵ Strictement, il n'y a pas de « rituel kardéciste » à proprement parler, puisqu'il n'existe aucune réelle codification d'un rite dans la doctrine de Kardec.

¹⁰⁶ Christine Bergé a étudié la ritualité de certaines réunions spirites spécifiques : celle des réunions médiumniques parfois dénommées « table médiumnique », dans lesquelles un rituel plus ostentatoire et assumé se donne à voir. Elle l'a analysé dans les termes d'une performance théâtralisée dans son article « Théâtralité, rhétorique et expression des émotions au cours d'un rituel thérapeutique conduit par des médiums lyonnais » (Bergé, 2000). Je rappelle que je n'ai pas pu y assister et que je me contente donc ici de souligner le fait que, d'une manière générale, les aspects rituels qu'on peut observer dans les centres spirites dans la conduite des réunions d'étude et des conférences ouvertes au public, sont simplifiés au maximum – que le rituel est « dépouillé ».

contrôlée, c'est-à-dire dirigée sciemment par le passiste. Elle canalise l'énergie spirituelle disponible, et complète ce versant médiationnel par l'implication du passiste en méditation active voire en prière intérieure pour le bien-être du patient pendant sa manipulation : le passiste mentalise, visualise, oriente l'énergie vers les points corporels ou « périspiritaux » où il ressent que le destinataire a un besoin, espérant ainsi influencer favorablement son mal. Ce qui fait de ce dernier un « patient » – la « cure spirite » procédant à la fois de la fluidothérapie et de la participation aux « réunions doctrinales », en vertu d'une conception particulière de la maladie qui déclare dans le corps physique un malaise existant d'abord au niveau spirituel, souvent synonyme de « moral » :

« L'Organisation Mondiale de la Santé considère que la santé est le complet bien-être physique, mental et social. Nous, spirites, adhérons à cette définition ; sauf que nous admettons que toute maladie (...) a une origine spirituelle. L'action morale déséquilibrée de l'Esprit affecte le périsprit ; et le périsprit est intimement lié au corps physique, sa désharmonie vibratoire affectera la chair, et la maladie apparaîtra. » (Chibeni, 2006 : 2)¹⁰⁷

D'autre part, le registre « scientifique » est également mobilisé. Mais on fait appel à une science elle-même sujette à caution, souvent considérée comme « pseudo-science », qui reflète une indécidabilité. Il en va ainsi de la référence aux chakras par exemple, que la science médicale omet dans sa connaissance physiologique du corps humain. Il en va de même pour la science magnétique, dont le fondement repose aussi sur cette ambiguïté entre un magnétisme obéissant aux lois de la physique et un magnétisme procédant de l'influence de l'esprit sur la matière, proche de l'hypnose. Cette confusion se vérifie dans le cas de l'eau magnétisée, à laquelle on attribue le pouvoir de prolonger les effets de la passe magnétique et notamment le bien-être que cette dernière procure aux individus. En fait, il s'agit d'une eau qui a été soumise aux passes magnétiques. Tout comme ces dernières suggèrent l'imposition des mains des chrétiens – Jésus étant le modèle par excellence des spirites¹⁰⁸ –, l'eau fluidifiée n'est pas sans évoquer *l'eau bénite* de la tradition chrétienne, eau consacrée par un rite de bénédiction qui sert elle-même à des fins culturelles de bénédiction dont l'aspersion des fidèles. Chez les spirites toutefois, l'eau magnétisée se boit. Son effet curatif repose à la fois sur le fait qu'elle a été magnétisée, c'est-à-dire « consacrée », sacralisée, et, inférée de la

¹⁰⁷ On trouve *l'Étude sur les passes magnétiques* de cette « auteure d'ouvrages spirites » dans une édition réalisée par le centre spirite lyonnais librement téléchargeable sur son site à l'adresse : <http://www.cslak.fr/bibliotheque-edition/78-livres/1280-clarice-seno-chibeni-etude-sur-les-passes-magnetiques>. Il s'agit d'un exemple typique de littérature spirite.

¹⁰⁸ Richard Buono résume cette inspiration : « D'abord, le magnétisme a été pour la première fois manifesté de façon éclatante et pérenne par Jésus, puisque par l'imposition des mains il guérissait les gens, donc le premier grand magnétiseur, c'est le Christ. Si nous en tant que spirites chrétiens, nous refusions ce modèle de magnétisme spirituel, ça n'aurait aucun sens. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015).

magnétisation, sur la présence physico-chimique d'ondes magnétiques qui pérenniseront son effet et continueront à agir une fois assimilées par le buveur, renforçant par là les bienfaits de la passe. Quelques centres se réfèrent ainsi à certains travaux plus ou moins « scientifiques » sur la « mémoire de l'eau » – la capacité qu'on lui prête à enregistrer l'empreinte d'une influence extérieure. À ce titre, les recherches du japonais Emoto sur l'impact de la pensée et des émotions sur la structure de l'eau reflètent bien ce double-aspect « psychologique » et « physico-chimique »¹⁰⁹. Comment opèrent, dans la conception spirite, la passe magnétique et l'eau magnétisée pour promouvoir la guérison de l'être ? Selon l'auteure spirite Clarice Seno Chibeni :

« Le fluide universel (...) peut fournir au corps les principes réparateurs ; l'agent propulseur est l'Esprit, incarné ou désincarné, qui infiltre dans un corps détérioré une partie de la substance de son enveloppe fluidique. La guérison s'opère par la substitution d'une molécule saine à une molécule malsaine. La puissance guérissante sera donc en raison de la pureté de la substance inoculée ; elle dépend encore de l'énergie de la volonté, qui provoque une émission fluidique plus abondante et donne au fluide une plus grande force de pénétration, enfin, des intentions qui animent celui qui veut guérir, qu'il soit homme ou Esprit. » (Kardec, 1868, cité par Chibeni, 2006 : 5)

L'ambiguïté, la juxtaposition des deux registres, se dévoilent encore dans cet extrait. L'action fluidique est conçue comme le résultat de la collaboration entre le passiste et les esprits ; le rôle du passiste-médium, responsable de sa préparation, n'est dans ce contexte pas négligeable : « Les activités spirituelles (...) ont besoin de préparation intime, de méditation, d'être serein physiquement et mentalement. » (Chibeni, 2006 : 10).

Si l'on interroge les spirites eux-mêmes sur leur pratique, 26% des parisiens (soit 5 personnes) estiment suivre un rituel, 20% ne pas en suivre (4 personnes), et 15% (soit 3 personnes) ne se prononcent pas. Cependant, comme pour le fait de décider si le spiritisme est une science ou une religion, les plus nombreuses sont les personnes maintenant un positionnement ambigu : ce sont 36% (soit 7 personnes) de nos informants qui hésitent – comme Ghislaine: « normalement ce n'est pas ritualisé, mais honnêtement [ça l'est], parce que 90% des spirites sont des catholiques repentis - il y a des rites comme chanter *Ave Maria* par exemple, c'est bien de chanter mais pourquoi ce chant-là ? » (entretien du 19 janvier 2015) ; Félix : « Ce n'est pas une religion ritualiste. (...) Il n'y pas de rituel, mais il y a quand

¹⁰⁹ D'après les expériences du Docteur Emoto, dire « je t'aime » à l'eau modifierait son organisation moléculaire qui spontanément produirait des formes ordonnées comme des cristaux réguliers par exemple. On trouvera une interview du japonais dans le film « Water, le pouvoir secret de l'eau », en circulation dans les milieux spirites, à la minute 12'38, dont un extrait est accessible sur youtube à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=Q8qZvtreTck> (voir aussi supra p. 151).

même une sorte de ritualisation d'un acte sacré qui est de communiquer avec les esprits, et non plus avec Dieu. Il y a quand même une prière au Christ réalisée lors des séances de médiumnité » (entretien du 18 janvier 2015) ; Guillaume « s'il y avait un rite dans le spiritisme, il serait identique partout, dans sa forme, donc non il n'y en a pas. Après, dans l'absolu, bien sûr dans tous les centres spirites tu vas prier, tu vas avoir des passes à un moment donné, mais en soi ce n'est pas un rite car ce n'est pas indispensable en fait, on peut très bien faire des réunions spirites sans prier formellement, juste en mettant des pensées positives » (entretien du 27 avril 2014) ; ou encore Jean-Pierre : « certaines méthodes reviennent systématiquement dans les réunions comme la prière d'entrée, de fin, la lecture de certains passages de l'évangile, mais pas de rituel, pas de gourou, pas de chef » (entretien du 29 septembre 2014)... Parfois, elles convoquent d'autres références pour le justifier : Nicolas estime que ce n'est « pas trop » ritualisé « par rapport au catholicisme » (entretien du 17 septembre 2014).

Souvent, elles en requalifient le dispositif - comme Camila : « Si on pense au « rituel » comme une espèce de protocole mis en place pour garantir l'efficacité et l'organisation d'une activité collective, basé sur l'idée d'optimiser toutes les variables, oui. Si on pense au rituel comme quelque chose d'arbitraire (...) où la répétition des actions et des mots n'a aucun sens pratique, non » (entretien du 15 janvier 2015); ou Yolanta : « il n'y a pas de rituel sauf la prière mais ce n'est pas un rituel car c'est quelque chose qui est naturel et qui nous aide à syntoniser nos pensée, mais de religieux non il n'y a pas de rituel » (entretien du 5 novembre 2014).

On donne à l'aspect rituel une fonctionnalité pragmatique au sein du déroulement de la réunion, et le recours à une métaphore *New Age* est fréquent pour en expliquer l'usage : Quentin reconnaît qu'« il y a un rituel parce que ça permet d'élever sa pensée, de séparer les mauvaises pensées, les mauvaises choses qu'on a pu connaître dans sa journée. C'est vraiment se poser, être là, et être bien... » (entretien du 27 avril 2014). Pour Soraya, il représente discipline et bienséance : « c'est bien cadré, pas dans le sens de rituel religieux. Mais on se donne rendez-vous à une certaine heure, ça fait partie de la démarche d'hygiène quand tu es en contact avec les esprits de respecter des horaires, d'abord apparemment parce qu'ils n'ont pas que ça à faire, on ne peut pas les faire venir hop comme ça, mais aussi parce que ça montre que tu es dans quelque chose où toi-même tu te cadres. C'est un gage de sérieux (...) et d'engagement aussi, tu t'engages à un certain horaire tous les lundis. Ensuite

on commence par une prière pour ouvrir ce qui me paraît assez normal. Ensuite on est dans l'étude du texte... » (entretien du 7 mai 2014).

Si Claudia s'en défend pour le CESAK - « Il n'y a pas de rituel (...). Je déteste les choses quand elles deviennent pasteurisées », tout en estimant qu' « il faut donner l'occasion aux gens (...) de créer un peu, sans être ridicule parce que si on commence à mettre de l'encens ou à mettre une bougie... non, pas [dans un centre spirite] » (entretien du 8 mai 2014), Aurélie rappelle que « les habitudes rassurent »¹¹⁰...

À Salvador, sur la moitié des informants qui a pu s'exprimer en la matière¹¹¹, 4 personnes ont répondu d'un « non » définitif : « il n'y a pas de rituel ». Parmi ceux qui ont répondu affirmativement (5 personnes), la plupart ont questionné la pertinence ou reformulé leur compréhension du terme : Angelica évoquant les passes (c'est elle qui en enseigne la procédure au *Lar João Batista*) préfère parler de « technique » plutôt que de « rituel » - mais une technique à laquelle on ne peut se soustraire : « Nous avons une technique, tout le monde ici applique la même technique, personne n'échappe à cela » (entretien du 6 mars 2013). Barbara admet : « je ne sais pas si « rituel » est le terme... mais... les choses sont d'une certaine manière – il y a une programmation, une organisation, rien n'est aléatoire » – mais souligne le danger d'un tel fonctionnement : « il est même venu un conférencier qui nous a parlé de cela : de combien il est dangereux et regrettable que se ritualise la doctrine ! Parce qu'il existe des lieux où tout est très ritualisé justement, il faut entrer en retirant ses souliers par exemple. Ceux-là... appauvrissent la doctrine, qui est si libre... Imaginez que l'on commence à s'attacher à de menus détails... (...) [La ritualisation] est une invention, elle n'a été tirée d'aucun livre » (entretien du 6 mai 2013).

Euclesia, autre responsable du *Lar*, estime que le spirite « ne travaille pas avec un rituel : il crée son propre rituel. La doctrine spirite n'impose rien. Il y a un fond mais la forme du travail est diversifiée. Par exemple, la prière initiale peut être une musique. Il y a les thèmes, et à partir de ces thèmes chaque orateur va faire son travail » (entretien du 26 mars 2013). Milena considère que la prière est un rituel, et rappelle que les spirites « savent qu'il existe des énergies, que ces énergies peuvent être transmises, que chaque personne peut donner des passes, donc il y a bien un rite » (entretien du 11 mai 2013).

¹¹⁰ Réponse au questionnaire écrit, Mai 2015.

¹¹¹ Les résultats sont un peu carencés : 10 personnes ne se sont pas exprimées parce qu'il ne m'est venu à l'idée que plus tardivement, en cours d'enquête, de poser la question pour vérifier comment les gens se positionnaient.

À San Francisco, il y a plus de personnes qui évoquent l'absence d'un rituel que sa présence, mais une nouvelle fois les plus nombreuses sont les personnes qui ont du mal à émettre une opinion. Ainsi, sur 15 personnes qui se sont prononcées, 6 personnes ont prétendu qu'il n'y avait pas de rituel du tout ; 3 seulement en ont franchement reconnu la présence, et 6 autres ont botté en touche, adoptant ces postures « ni oui ni non » qui trahissent la même difficulté à reconnaître ce qui peut assimiler leur pratique à un fonctionnement religieux qu'à trancher sur le statut du kardécisme entre religion et science. Ici également, on requalifie le terme : Ricardo, président du JASS, parle de « technique » comme Angelica à Salvador. Plusieurs autres évoquent des « procédures », selon Cecilia « pour une meilleure conduite des travaux » ou Carlos Gaspar « parce qu'ils sont nécessaires pour maintenir l'ordre. Mais pas en tant que rituels magiques »¹¹². Quant à Cintia, elle évoque le rituel kardéciste juste pour préciser qu'elle préférerait s'en échapper : « on devient trop attaché aux rituels, cela devient la nouvelle chose matérielle à laquelle s'accrocher. Cela a à voir avec nos intentions plus que toute autre chose. (...) Les choses sont fluides (*things just flow*), c'est bien d'avoir des canevas (*patterns*) mais ne nous y fixons pas.... Donc j'ai tendance à questionner ces choses-là. » (entretien du 18 juin 2014).

Comme je l'ai souligné, les centres spirites ne sont pas régis par des consignes strictes, ce qui autorise une certaine créativité – et quelques variantes dans le déroulement des réunions dans les centres. La prière et les incontournables « passes magnétiques » peuvent parfois être agrémentées de musique par exemple. Néanmoins, la doctrine kardéciste a revendiqué dès son origine l'absence de rite, de dogme et de sacerdoce et les centres ont aligné leur fonctionnement sur un minimalisme rituel certain. Certes, l'observateur ne peut manquer de repérer ces éléments rituels, mais il observera également que les spirites font un effort d'épuration : soucieux de sobriété, ils n'ont adopté que peu d'apparat et d'appareil. Il n'y a guère plus de rite – il se résume souvent à la séquence décrite plus haut (prières, passes, eau magnétisée) – que de recours à des représentations ou instruments symboliques. Dans les centres on a retranché tout superflu ; tout au plus un portrait stylisé du Christ orne-t-il un pan au *Lar João Batista* – l'un de ces dessins d'un Jésus provenant de l'imagerie *New Age* des « maîtres ascensionnés », très en vogue au Brésil, plutôt qu'un Christ chrétien en Croix ou même glorieux (voir Fig.) –, ou un portrait d'Allan Kardec une paroi du CESAK. Mais ce sont cette absence même d'artéfacts rituels et de protocole complexe qui signalent le rituel

¹¹² Réponses au questionnaire écrit. Juillet 2014.

spirite : ce choix est appliqué uniformément dans tous les centres et leur donne leur spécificité.



Un portrait de Jésus dans l'imagerie New Age des Maîtres Ascensionnés.

Le dépouillement tant du rituel que du décorum marque la volonté de distanciation des kardécistes par rapport à l'office catholique et aux cérémoniaux des religions africaines : chez les spirites, point de genuflection ni de signe de croix, pas plus de pas dansés ou de sons de tambours. Fernanda nous avait proposé cette analyse :

« Pour être différent de l'umbanda, ils disent qu'il n'y a pas de rituel, pas d'objet – certains admettent qu'il y a un petit rituel – mais pour moi c'est du rituel : les horaires précis, les verres d'eau, on fait la prière... Tout ce qu'on fait de façon répétitive, c'est un rituel. Il y a des livres, des tables, des verres d'eau, des carafes d'eau, la façon de mettre une serviette blanche sur la table – presque tous les centres ont ça, la façon de disposer les chaises et les tables de façon X et pas Y, tout ça c'est du rituel bien sûr. Pour pouvoir être supérieur à d'autres religions spirites, il n'y a pas d'objet. Bien sûr on n'utilise pas de pierres, d'encens (...). Pour moi, c'est juste une façon de faire différente d'autres religions qui utilisent des objets, mais le kardécisme veut se distinguer » (Entretien réalisé en janvier 2014)

Si « pour comprendre un rite ou une religion, il faut pouvoir appréhender les conditions historiques et sociales de sa création », alors on peut entrevoir dans son minimalisme rituel la naissance du kardécisme dans un climat anti-clérical, cherchant à affermir le concept de laïcité, les kardécistes invoquant fréquemment leur souci de « rupture avec la tradition » (Fedele, 2007). Se concevoir exempt de rituel permet de se distancier de l'idée de religion,

mais aussi de se recentrer sur le contenu, l'absence de matérialité oeuvrant en faveur de la concentration sur l'étude, sans distraction possible, se rapprochant en ce sens de l'*ethos* protestant. Xavier Papaïs a souligné que, pour les puritains protestants, le rite instaurait la superstition, était aliénant, et à proscrire, au profit d'un rapport direct à Dieu (dont il empêche l'appropriation subjective).¹¹³ « Avec le protestantisme libéral, (la prière) est devenue presque le tout de la vie religieuse » (Mauss, 1909 : 7) : chez les kardécistes également, le rite se résume presque à la prière. Selon Félix, les kardécistes « sont des chrétiens réincarnationnistes. (...) Mais plutôt des protestants réincarnationnistes... parce qu'il n'y a pas le même sens du sacré que chez les catholiques, pas le même sens du Christ non plus, il n'y a pas les mêmes rituels... » (entretien du 18 janvier 2015). Ce « jugement de protestantisme » n'étonne pas les historiens du mouvement qui l'attribuent au fait que Kardec était lui-même protestant : son éducation « a imprimé sa marque sur toute son œuvre » (Castellan, 1964 : 63 ; 65).

Comme dans le protestantisme et son « ministère universel », voire le néo-pentecôtisme « proclamant l'égalité de tous devant les dons de l'Esprit Saint » (Boyer, 1997), l'absence de sacerdoce revendiquée par les kardécistes – qui correspond à l'absence de monopole de la parole consacrée, au contraire partagée entre tous les esprits, et tous les médiums – contribue aussi à éloigner la reconnaissance d'un rite.

Lorsqu'inversement, on reconnaît des éléments de ritualisation, tantôt on souligne qu'ils sont du fait de l'opérateur et non intrinsèques au fonctionnement spirite, tantôt on les minimise, tantôt on leur assigne une fonction – corroborant par là l'*ethos* et l'*illusio*¹¹⁴ spirites consistant à affirmer « nous n'avons pas de rite ». Souvent d'ailleurs, on rationalise « scientifiquement » l'usage d'éléments perçus comme sacralisants : Ricardo voit que « les choses sont ritualisées. Par exemple, lorsqu'on donne les passes, on éteint la lumière, et il y a une raison derrière cela : c'est mieux pour les fluides, pour les personnes qui transmettent le fluide de l'esprit jusqu'à nous. Mais si tu ne crois pas à cela, tu penseras peut-être qu'il s'agit d'un rituel » (entretien du 22 juin 2014). Ce faisant, Ricardo réintroduit la part de croyance révélée par l'acte rituel. Carlo Severi a souligné le lien entre croyance et rituel et les difficultés qu'il engendrait :

¹¹³ Voir note 19 concernant le cycle de conférence « Magie et sciences humaines » qu'il anime à l'ENS.

¹¹⁴ « L'*illusio*, c'est ce qui est perçu comme évidence et qui apparaît comme illusion à celui qui ne participe pas de cette évidence parce qu'il ne participe pas au jeu ». Bourdieu P., « Intérêt et désintéressement », Cours du Collège de France à la faculté de sociologie et d'anthropologie de l'Université Lumière Lyon II, *Cahiers du GRS*, n° 7, 1988, p. 14.

« Certains anthropologues ont noté que le rituel entretient une relation paradoxale avec la croyance. (...) Le genre de croyance qu'un rituel semble capable de susciter n'est jamais vraiment dissocié du doute et de l'incertitude. Un groupe de jeunes anthropologues a remarqué avec une grande subtilité que les rituels ne manquent jamais d'engendrer un commentaire à propos de ce qu'ils sont ou de ce qu'ils peuvent réaliser. (...) Cela signifie (...) qu'une attitude réflexive, liée à la nature même de l'action cérémonielle, est rarement absente de la performance d'un rituel. » (Severi, 2007 : 225)

C'est cette même réflexivité, ce méta-discours, que l'on trouve chez nos informants dont la majorité éprouve le besoin de se justifier de penser ce qu'il pense face au rite ou à son absence. Severi associe au rituel « une tension particulière qui s'établit entre le doute et la croyance » (Severi, 2007 : 226). Ainsi, les kardécistes prient pour instaurer une connivence – dont ils n'ont de réelle confirmation – avec des interlocuteurs invisibles – dont ils ne sont guère plus assurés. Ils boivent une eau dont ils escomptent bien-être voire guérison – la révélation de ces derniers étant confiée à l'avenir dans toute son indécidabilité et son incertitude.

Cependant, « les rituels n'existent pas seulement pour affirmer l'existence d'un monde surnaturel. Ils existent aussi pour le défier de se montrer, pour démontrer publiquement son existence et son caractère efficace. Le rituel (...) suscite plutôt l'émotion du doute, l'attente d'une preuve » (Severi, 2007 : 225). Reste donc que, en l'absence de ces « preuves formelles », s'y joue l'établissement de l'agentivité. Dans le kardécisme ainsi, les éléments rituels réduits à leur plus simple expression n'en représentent pas moins, dans l'interprétation de leurs exécutants, l'activation et la mobilisation d'énergies, les leurs et celles d'esprits-guides, ou la « syntonisation »¹¹⁵ énergétique avec ces-derniers. Dès lors, s'agit-il de l'invention d'un rite non-religieux, d'un rite scientifique ? Certains établissent en tout cas une distinction claire entre rituel et prière : « nous faisons des prières, mais nous ne croyons pas au rituel » nous confiait Viviane, la jeune femme du centre de San Rafael (*Bay Area*) qui chantait en guise de prière lors des passes magnétiques. Nous nous pencherons donc à présent sur le statut de celle-là...

¹¹⁵ Ce terme vernaculaire désigne l'effort d'harmonisation de l'énergie du médium humain avec celles des entités spirituelles avec lesquelles il s'apprête à entrer en communication, comme des instrumentistes accordent leur instrument.

1.2 Le statut de la prière :

La prière spirite n'obéit pas à une liturgie. Elle ne revêt pas une forme fixe, invariable. Le plus souvent, elle est énoncée par l'animateur de la réunion, mais elle peut aussi être laissée à l'inspiration ou la bonne volonté d'autres membres du groupe ; la prise de parole est ainsi tournante et libre – ce qui contribue en apparence à effacer toute hiérarchisation bien que certaines activités soient réservées à quelques-uns. Parfois, le maître de cérémonie encourage une autre personne moins expérimentée à s'y essayer ; lui conférant dès lors le statut d'un savoir-faire à acquérir – celui d'un exercice d'expression en public. Plus spécifiquement, que représente la prière dans l'imaginaire des spirites qui la pratiquent – tout en se persuadant ne point être en train d'accomplir un rite ? Là encore presque autant d'interprétations que de spirites – Soraya reconnaît : « "prière", c'est vrai que c'est un mot religieux, après chacun le vit selon ce qu'il veut » (entretien du 7 mai 2014). Richard Buono, président du Conseil spirite Français, a des idées claires sur la question :

« Il y a la prière immédiatement associée à l'acte religieux, alors que ce n'est pas ça du tout : la prière, c'est un acte vibratoire de communication, il n'est pas question de rite, là, c'est nous qui l'avons transformé en rite, parce que le *Notre Père* a été transformé en un rituel par l'église catholique romaine, mais vous avez uniquement là un acte de communication pur et simple dans lequel vous mettez des vibrations, de l'intensité, de l'émotion et des requêtes. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Un « acte de communication pur et simple » donc, dont la « dramatisation » – « l'intensité, les émotions » – passe au second plan. Mais Richard Buono va plus loin dans la normalisation, la banalisation de la prière : c'est aussi une marque de respect, « la plus élémentaire civilité » :

« Dès lors que vous êtes en compagnie de personnes physiques mais aussi esprits, vous leur devez le même respect, c'est un respect normal. Si donc vous faites une prière, vous leur demandez de vous aider, de vous protéger, d'ouvrir votre esprit, de vous accompagner, c'est un acte normal – lorsque vous avez terminé vous leur dites au-revoir à votre façon par une prière et (...) vous les remerciez également de vous avoir aidé. Il ne s'agit pas d'un rite, mais de convenance, de la plus élémentaire civilité. » (même entretien)

Enfin, il évoque un témoignage de confiance envers « Qui nous accompagne » derrière lequel pourtant la profession de foi n'est pas éloignée :

« Et il y a aussi d'une certaine manière un acte de foi puisque nous avons confiance en l'Entité Suprême qui nous accompagne, disons Dieu pour faciliter les choses, et donc c'est tout-à-fait normal qu'on le remercie de nous avoir aidé. Est-ce qu'on voit en cela un rite ? Si

mon voisin vient m'aider à refaire ma barricade, je vais le remercier, je ne vais jamais considérer que c'est un rite de le remercier... » (idem : entretien du 3 septembre 2015)

Soraya abonde dans ce sens :

- « ... On commence par une prière pour ouvrir, ce qui me paraît assez normal. (...)
- **Le fait que ça commence par une prière t'apparaît normal?**
- (...) *La prière, ce n'est pas religieux, la prière c'est une communication.* (...) Les esprits sont là, ils nous attendent, ils nous entendent donc pour moi c'est une question de respect, d'officialiser qu'on est tous ensemble, incarnés comme désincarnés et peu importe les mots qu'on emploiera pour le dire. Pour certains, c'est leur ange gardien, d'autres diront la lumière... » (entretien du 7 mai 2014)

À travers l'analogie avec des actes de communication, de respect et de confiance de même nature que ceux qu'on aurait envers ce voisin qui nous rend service, c'est Dieu lui-même qui se rapproche.

Reste que les prières suscitent toujours quelques réserves de la part du public français. Soraya impute d'ailleurs à « l'orientation brésilienne » cet exercice de la prière au CESAK.

Marie-Noëlle, une fidèle du groupe, s'interroge un soir sur le pouvoir de la prière : est-elle vraiment entendue, reçue, bénéfique à la personne à qui on l'adresse ? Qui la réceptionne dans l'au-delà ? Qu'en est-il de cette prière si la personne défunte en question n'était pas croyante ? Le consensus qui émerge du groupe assure qu'une prière n'est jamais perdue, et que, même si l'entité à qui elle est destinée ne la ressent pas, elle lui parvient toujours sous une forme ou une autre, parfois amoindissant ses maux. (Extrait du Carnet de terrain)

Hormis celle, thérapeutique, d'adoucir les souffrances, quelles propriétés lui accorde-t-on ? Œuvrant constamment à une mise à distance de son côté religieux par une rationalisation ancrée dans le lexique *New Age*, nos informants lui prêtent des vertus diverses.

« Fédératrices » selon Soraya : « Claudia fédère, elle le fait à sa manière. Sa manière, c'est d'être dans cette prière-là, le fait de parler à Jésus... ça va rassembler un maximum de personnes » (entretien du 7 mai 2014). « Harmonisantes » d'après Yolanta, pour qui la prière aide à « syntoniser les pensées » (entretien du 5 novembre 2014). « Facilitatrice médiationnelle » pour Quentin, à qui elle est utile pour « augmenter son taux vibratoire, être plus en connexion avec les esprits supérieurs » (entretien du 27 avril 2014). Régulatrice pour Ricardo à San Francisco qui remarque être « plus concentré et en osmose avec le groupe, plus disponible » lorsqu'il s'est acquitté de la prière préliminaire (entretien du 22 juin 2014).

Inspiratrice voire instigatrice d'un mode d'être amélioré – plus élevé moralement, plus approprié, plus équilibré –, elle est propitiatoire : elle induit un état d'esprit favorisant les travaux qui lui succèdent.

Il semble donc qu'on l'exécute afin d'atteindre une certaine qualité de la présence. Quel est son contenu ? Il est variable. Si Kardec avait conçu un guide de la prière (Kardec, 1864), révélateur des fondements de sa doctrine – notamment une morale de la vertu, du travail, de l'effort, du rachat et de l'expiation, en vénération d'un Dieu à la Justice imparable –, elle s'incarne aujourd'hui dans un format relativement souple. Certaines prières sont silencieuses, effectuées dans le for de l'individu ; elles demandent protection et assurent la liaison avec les esprits dont on requiert la guidance, notamment celles qui préludent à l'application des passes magnétiques, chaque officiant priant en soi, pour lui-même et la personne sur laquelle il s'apprête à intervenir. D'autres sont verbalisées et collectives : ce sont celles qui initient et clôturent les réunions. Parfois, elles évoquent un simple « Notre Père » avec quelques modulations ; d'autres fois elles sont plus élaborées. Ainsi Claudia prie-t-elle souvent pour l'avenir du CESAK, « pour que l'on puisse avancer collectivement et s'unir pour participer et apporter notre contribution à un monde meilleur », ou bien « pour que les dirigeants de ce monde soient bien inspirés et puisse favoriser l'avènement de la paix sur la planète » (Extraits du carnet de terrain). Euclesia de même conviait les esprits à bénir les destinées du *Lar João Batista*. Elles peuvent être en prise avec des événements de l'actualité, en proposant un commentaire en vertu de la doctrine spirite, proche de l'homélie catholique ; on priera alors pour les victimes de tragédies ou les membres de leur famille en deuil. Lorsqu'une personne moins aguerrie à son exercice s'y livre, la prière peut prendre des allures de libre improvisation, plus ou moins grandiloquente ou sobre selon le tempérament de la personne. On en acquiert la technique et l'assurance au cours du temps. Elle est le fruit d'un apprentissage que la pratique personnelle, principalement, enseigne, mais qui peut également faire l'objet de conseils, comme ce fut le cas lors d'une conférence publique à San Rafael :

La *palestra* commence, animée par Viviane, avec l'aide d'un support *powerpoint* vidéo-projeté. Rapide et incisive, elle est basée sur la citation biblique « *Ask, seek and knock* », sur le thème « *Seek and you'll find* ». Il s'agit, entre autre, d'une adresse à orienter ses prières dans un sens plus spirituel que matériel. (Extrait du Carnet de terrain)

Au cours de sa conférence, l'oratrice conviait ses auditeurs à la fois à en dédramatiser et à en aiguïser le recours : d'une part on peut – et doit – prier pour dissiper un doute ou progresser dans une quête personnelle – œuvrant ainsi à son propre développement spirituel – ; d'autre

part, plus on atteindra d'acuité dans l'expression de ce besoin ou de cette requête, plus la réponse viendra elle-même aiguisée et précise. C'est en ce sens qu'elle devient savoir-faire : elle s'écarte ici de ses fonctions de confession ou d'intercession pour entrer dans une dimension plus individuelle de « management de soi » : elle permet à l'individu d'édicter ce qu'il souhaite réaliser pour lui. En cela, elle rejoint les préoccupations de « développement personnel » de la mouvance *New Age*, mais également certains discours ésotériques selon lesquels la prière-invocation est la pierre angulaire de tout travail mystique ou magique. Mais plutôt qu'incantatoire – le kardéciste récuse tout acte superstitieux –, elle est ici encore propitiatoire ou pour mieux dire opérative : elle représente un moteur de l'action.

En somme, la prière tient une place essentielle dans les pratiques spirites et le « rituel kardéciste » procède en grande partie de cette dernière. La prière kardéciste est synchrétique : s'inscrivant dans la tradition protestante, elle s'en émancipe par l'inclusion de formulations ésotérisantes dans l'esprit de la « nébuleuse mystico-ésotérique » *New Age* (Champion, 1989).¹¹⁶ Orale ou mentalisée, elle a un caractère sacré (Mauss, 1909 : 43), puisqu'elle s'adresse à Dieu ou aux esprits auxiliaires. Acte de foi, elle réitère la confiance et les espoirs que le spirite fonde sur son contact avec ces entités. Jamais anodine, la prière kardéciste constitue cet « effort » – une mobilisation et un placement énergétiques commis par l'individu, « un mouvement, une attitude de l'âme » physiques et moraux, « en vue de produire certains effets » – qu'avait décrits Mauss (Mauss, 1909 : 40) : induisant une altération de la conscience, elle a une « efficace » (id.), vise à atteindre un état réputé meilleur pour l'accomplissement de certaines actions ou la confrontation avec les exigences de la vie, projette l'individu dans une meilleure version de lui-même pour y faire face. En tant que telle, elle établit une rupture entre l'« avant » de la condition quotidienne et sa « normalité », et l'« après » d'une disposition plus réceptive, plus maîtrisée, plus « connectée » – « *empowered* » comme dit le langage anglo-saxon. Elle représente ainsi l'un des outils à la disposition de l'apprenti spirite pour se créer. Comme l'adepte l'affine progressivement par l'exercice, encouragé à la prononcer à mesure qu'il s'implique au sein du groupe, elle représente tacitement un apprentissage initiatique dont le savoir-faire est transmis par l'exemple, possédé par mimétisme. À travers son énonciation itérative, « le patient [spirite] intériorise les normes qui participeront de sa nouvelle orientation dans l'existence » (Bergé, 2000 : 16).

¹¹⁶ Elle cible par exemple la « syntonisation », fait appel à des entités diverses, privilégie une inspiration spontanée venue du cœur à des protocoles fixes, etc.

1.3 L'interaction ritualisée comme indice initiatique : une approche relationnelle

Au-delà des approches symboliques et fonctionnalistes dominantes du rituel, au-delà des approches centrées sur le « commentaire exégétique qu'en font éventuellement les participants » ou les « sentiments ou idées que leurs expériences rituelles peuvent susciter en eux » (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 545), Michael Houseman a proposé un modèle d'étude du rituel « envisagé comme une expérience fondée sur la mise en forme et en acte de relations spéciales » (Houseman, 2012 : 188). Son approche valorise les interactions à l'œuvre dans les rites. Qu'en est-il du « rituel » kardéciste ?

Michael Houseman souligne que « l'action rituelle, en situant des aspects de l'existence sociale dans un nouveau contexte partagé, leur confère une consistance et une portée renforcées ». Les spirites partagent un certain nombre de croyances incluant au premier chef l'existence des esprits. Leur rituel, microcosme provisoire créant une qualité d'être ensemble spécifique, entre ferveur, concentration, union et confiance, leur permet de les afficher et de leur donner concrétude. Les esprits certes peuvent être des « compagnons » réguliers des spirites médiums dans leur quotidien, mais ces relations vont être reconfigurées dans le cadre du déroulé de l'action rituelle.

En effet, la prière spirite est d'abord invitation : elle convie les esprits à se joindre à l'activité qui va suivre. Elle instaure donc l'agentivité y compris pour le spirite non-médium et initie le dialogue avec cette dernière, normalise la présence des entités désincarnées tout en renforçant l'extraordinaire. La prière d'introduction signifie ce moment où les relations des uns et des autres vont être développées selon une interaction non-ordinaire intensifiée. De plus, elle engendre cette réassurance réciproque des rôles de chacun : le médium est renforcé en tant que médium puisqu'il vient de communiquer avec une entité, et les entités sont renforcées en tant qu'entités puisqu'elles viennent de communiquer avec le médium. Tel qui s'est découvert médium récemment et se considère comme novice ressort par l'interaction avec ces entités renforcé dans son nouveau statut de médium. Et même, les médiums sont renforcés en tant qu'*initiés*. En contrepartie, les non-médiums ont participé à une forme de communication avec les entités convoquées même s'ils ne les ont pas perçues directement – l'important est « le fait même de le faire » (Houseman, 2012 : 188) –, ils sont donc renforcés dans leur qualité de *médiums en devenir*, encore *profanes* donc. On identifie clairement ici une auto-référencialité caractéristique du rituel et de l'initiation (Houseman, id.).

Ensuite, « les relations rituelles sont immédiates, personnellement investies et, à défaut d'un meilleur terme, vivantes » (Houseman, 2012 : 182). Chacun de ces relations et de ces rôles est réassuré dans la mesure de la participation de chacun. Si l'un des acteurs – incarné ou entité – délaisse sa participation au rituel, c'est l'ensemble des interactions et partant « la qualité de totalité distincte » du rituel qui s'affaissent, la ré-affirmation continue des frontières du groupe et des normes le régissant cesse immédiatement, ainsi que la « dynamique de renforcement mutuel » (Houseman, 2012 : 187). À l'inverse, la régularité et l'intensité de l'investissement de chacun consacrent et pérennisent l'identité du groupe – groupe constitué des acteurs spirites, médiums et non-médiums, et des esprits invoqués par la prière –, et permettent d'engendrer de nouveaux contenus comme par exemple des actes de guérison.

Cette « dynamique de renforcement mutuel » est savamment « orchestrée », nous dit Houseman (2012 : 187), ce qui signifie qu'une partie des acteurs en présence « sait » ce qu'elle fait, élabore une mise en scène que tous les participants intègrent, plus qu'elle n'exécute « un script » (id.) – indice qu'il y a donc une partition entre des initiés et des profanes. Le renforcement des positions et rôles de chacun institue une « différenciation complémentaire et symétrique » entre les agents : il y a réunion d'humains initiés (médiums et spirites habitués), d'humains profanes (non-médiums et spirites novices) et d'entités, et même parmi ces dernières, il y a celles qui connaissent leur état et collaborent sciemment avec les humains (elles sont en quelque sorte initiées) et celles qui n'ont pas conscience de leur état de trépassé et/ou ne comprennent pas la situation interactive ni l'action à laquelle elles prennent part (leur ignorance et absence de conscience en font des profanes). L'interaction est donc orchestrée à la fois par les humains initiés et les esprits initiés – d'après les témoignages de certains informants, toutefois, ce serait même aux seuls esprits (initiés) qu'il faudrait imputer l'organisation, les contenus et les bienfaits éventuels de l'action rituelle.

L'extrême densité des interactions rituelles éclairée par Houseman se vérifie dans le rituel spirite, et suggère une distribution du savoir et de l'action¹¹⁷. Les schèmes interactifs repérés dans le contexte spirite débordent cependant le seul rituel. D'une part, tout se passe comme si le rituel comprenait tout le laps de temps compris entre la prière initiale et la séquence finale prière-passes-eau magnétisée. Le protocole consistant par la prière à ouvrir et fermer une parenthèse inclut dans son entre-deux toute l'activité que le groupe se dispose à accomplir,

¹¹⁷ Houseman montre par ailleurs combien l'action rituelle est paradoxale : les relations rituelles mettent en œuvre une « condensation de modes de relation nominalement antithétiques » (Houseman, 2012 : 185) qui fait dialoguer des parties antagonistes et alliées simultanément. J'analyserai plus loin cette complexité paradoxale pour suggérer qu'elle fonde la qualité proprement *initiatique* du rituel (voir infra p. 276-277).

étude ou conférence, qui est ainsi transposée dans cette configuration autre du rituel. Ainsi, en dépit de la minimalisation du rituel (économie gestuelle, des discours et de l'apparat revendiqués par les spirites), il y a extension de sa portée : c'est toute l'activité spirite qui est sacralisée.

D'autre part, la médiumnité assurant la présence des entités de manière prolongée voire continue dans le champ de la conscience de l'individu spirite, on peut dire qu'une partie des schèmes relationnels instaurés par le rituel investit dès lors toute la vie de la personne dans la mesure que celle-ci leur accorde (à condition qu'elle ait maîtrisé sa relation à ces entités, c'est-à-dire sa faculté d'entrer en communication avec ces dernières à son gré et non au leur). Puisque le rituel consiste à convoquer une agentivité et délimiter une interaction adéquate avec elle, si ces entités s'avèrent présentes dans le quotidien – c'est-à-dire si la configuration relationnelle est maintenue dans le temps –, un des effets du rituel s'est pour ainsi dire prolongé hors de son exécution –, faut-il y voir une forme de sacralisation hors sacrement ?

2. Autres motifs initiatiques

Outre la présence d'éléments rituels dont la prière et la fluidothérapie sont les plus évidents, nous pouvons repérer d'autres aspects qui suggèrent des traces propres aux rituels initiatiques. Ainsi, le côté hiérarchisé de l'organisation spirite comme la gradation dans la transmission du savoir spirite évoquent les *épreuves initiatiques*. Chez les kardécistes, l'épreuve se donne à voir par tout un dispositif dont l'appel à l'étude serait la première étape.

Elle consiste en la persistance de l'effort à étudier, l'acquisition de la compréhension des références spirites d'abord – on l'a vu, Angelica a fait de l'étude un pré-requis auquel on ne déroge sous aucun prétexte pour pouvoir s'investir en tant que travailleur au *Lar João Batista* (voir supra pp. 33-34). Puis l'épreuve se poursuit par l'implication progressive et croissante attendue du membre. Elle est confirmée par des statuts différents signalant divers *degrés initiatiques* qu'on peut occuper progressivement : on devient bénévole, ou fluidothérapeute, ou conférencier occasionnel puis confirmé, on se charge d'un groupe d'étude ou de la responsabilité d'un département du centre. Enfin, il y a prééminence de certains statuts sur d'autres : travailler à la table médiumnique représente le couronnement de la carrière spirite, y officier est réservé à certains – et cet état de fait implique donc qu'il y a certaines dispositions à acquérir pour pouvoir y prétendre.

La discrétion qui entoure cette activité médiumnique peut aussi être considérée comme un indice initiatique. Elle évoque *le secret* sans en être un – en principe objet du savoir divulgué dans les réunions spirites ouvertes, comme enseigné dans les groupes d'étude, on la rend toutefois inaccessible en faisant de l'accès à la table un enjeu. Mais on le sait dans l'initiation, le secret n'est souvent qu'un simulacre de secret :

« Le seul fait de l'existence d'une séparation initiatique suffit en fait à générer du secret, en l'absence même de tout secret effectif. (...) Vecteur de distinction sociale, il est au fondement du pouvoir supposé de l'initiation et de l'autorité des initiés. (...) Si le secret dresse une séparation absolue entre initiés et profanes, il instaure également une séparation relative entre les initiés eux-mêmes, comme l'avait déjà noté le sociologue Georg Simmel dans son étude sur le secret et les sociétés secrètes (1908). En effet, le novice n'a généralement pas d'emblée accès à tous les secrets, mais ne les découvre que progressivement au cours de son propre parcours initiatique. C'est donc la rétention et non la divulgation qui fait la valeur du secret initiatique et qui orchestre les relations de dépendance entre novices et initiateurs » (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 546-547)

On peut vérifier dans les centres kardécistes ces différents aspects de rétention et de réification de l'information médiumnique en pouvoir symbolique. Les médiums confirmés, se conduisant en initiés plus distingués qui guideront les autres dans leur évolution médiumnique et spirituelle, se gardent bien d'être très prolixes voire de partager avec le reste du groupe les incidents émaillant les divers épisodes de leurs rendez-vous avec les esprits autour de cette table – préservant ainsi le mystère l'entourant et leur supériorité. Pourtant, ce qui s'y joue a déjà été documenté (voir par exemple Bergé in Plantin et al., 2000).

Pour d'autres rites comme celui des passes magnétiques, il y a une forme de transmission directe des plus expérimentés aux novices qui se lancent. Mais la maîtrise médiumnique est sans doute le sommet hiérarchique de la pratique spirite. Or pour cette dernière, la transmission directe est tardive, elle vient sanctionner un cycle d'étude en premier lieu théorique auquel doivent se plier les médiums en herbe. Le processus est le même pour tous : on suit les différentes étapes signalées par les différents groupes d'étude, sans « raccourci » possible (sauf en cas de pénurie de médium, on l'a vu pour le CESAK et ce fut le cas pour nombre de groupes français à leurs débuts). Le médium confirmé n'est donc un enseignant pour le novice que dans le cadre d'un cursus établi une fois pour toute et pour tous. Si la « *récurtivité* » caractéristique de l'initiation selon Julien Bonhomme – « l'initiation ne s'achève que lorsque l'initié devient à son tour initiateur » (Tuzin, 1985 ; 83, cité par Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 548) – se vérifie, l'on requière des médiums

expérimentés une transmission aux nouveaux adeptes respectueuse d'un rythme imposé par les règles du centre – moins fondée sur la compétence réelle de l'aspirant que sur sa progression supposée par son implication et son assiduité à l'étude médiumnique telle que balisée par le centre. Cela, qui contribue à freiner les ardeurs d'apprentis trop sûrs d'eux, s'apparente à la *brimade* des rituels initiatiques traditionnels (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 545).

Plus tard seulement, après les premiers enseignements théoriques, c'est « l'expérience personnelle » qui fera la différence (Bonhomme, 2010 : 547), dans le sens où, à force de participer au rituel, on en saisit les rouages. À ce titre, ce sont sans doute les esprits eux-mêmes qui sont considérés au sein des groupes kardécistes comme les véritables « initiateurs ». Ceux-ci s'exprimant au cours de, *dans* la pratique, l'acquisition et la maîtrise de la compétence médiumnique sont auto-référentielles. On peut dire que les spirites s'envisagent comme les dépositaires de la science médiumnique, et comme toute discipline, celle-ci s'acquiert par la fréquentation régulière du centre spirite, comme d'une école. Si chaque individu est considéré comme un médium en puissance, en revanche la clé de sa médiumnité ne lui sera nulle part mieux dévoilée qu'au sein du centre spirite – les cours de médiumnité y compris théoriques dispensés au *Lar João Batista* ne s'appelaient-ils pas « *escola mediúnica* » (voir supra, p. 52) ?

L'apparente ouverture de la mission de guidance et de divulgation que les spirites s'assignent reste assujettie aux impératifs d'une transmission graduelle, précautionneuse. C'est un prosélytisme accueillant qui dirige les aspirants vers la porte du Temple, mais en son sein, la progression s'effectue en fonction de règles précises qui évoquent le parcours semé d'épreuves de l'initiation. L'apprenti médium progresse en vertu des efforts qu'il consent *en se soumettant* à un protocole d'enseignement fixé.

Enfin, *la liminarité* et le principe de *mort et renaissance* souvent à l'œuvre dans les processus initiatiques nous semblent présents sous la forme de la crise médiumnique, souvent stigmatisée par l'entourage et qui isole sa cible dans l'incompréhension, par l'éventuel aggravement des troubles « médiumniques » puis par leur résolution – mais ceci fera l'objet de notre analyse prochaine.

Ce faisceau d'indices – ritualité, épreuves, « secret », transmission d'un savoir, présence d'initiés et de profanes, liminarité – nous engage à envisager qu'un processus initiatique est à l'œuvre, présent dans ce milieu *a priori* non-initiatique. Un spiritisme initiatique, en tant que

« rite identitaire produisant une discontinuité irréversible » (Bonhomme, 2010 : 544), telle est bien l'analogie que nous souhaitons filer dans le prochain chapitre. Nous nous y pencherons sur les éléments qui nous paraissent les plus décisifs à l'appui de celle-ci : le *changement de statut* et la *dimension magique* – ou « savoir initiatique » (Bonhomme, 2010 : 547) – reliés à la « réforme intime » prônée par les kardécistes et à la médiumnité qu'ils cultivent et dont ils enseignent la maîtrise.

Si par la transmission du savoir initiatique, « inculquant aux novices les valeurs cardinales de leur culture, l'initiation constitue (...) le creuset de l'identité collective » (Bonhomme, 2010 : 547), l'application de la « réforme intime » tout comme l'enseignement médiumnique me semblent représenter cette prolongation logique et cette intégration progressive de la morale kardéciste dans le vécu des kardécistes, confirmant la dimension transformatrice du processus initiatique.

Réforme intime et changement de statut

(Chapitre 8)

J'ai cherché ici à considérer la dimension de transformation initiatique du kardécisme à l'aune d'une éventuelle « transformation » qu'auraient traversée mes informants. Pour ce faire, je leur ai posé quelques questions sur la dimension initiatique du kardécisme, ce qui m'a permis de recueillir leurs témoignages sur la manière dont ils se sentent affectés, et le lexique dont ils font usage pour qualifier leur processus. Je leur ai ainsi demandé : « est-ce que le kardécisme vous semble être une initiation ? »¹¹⁸. Le concept de la « réforme intime » apparu spontanément dans les témoignages¹¹⁹ est en effet venu « incarner » la dimension transformante que je soupçonnais à l'œuvre dans ce milieu – et dont je faisais un élément initiatique essentiel en vue de vérifier mon hypothèse du kardécisme comme avatar initiatique (fondée *a priori* plutôt sur l'extraquotidienneté du contact avec les esprits).

Dès lors, l'information d'une « réforme intime » apparue dans les discours kardécistes m'a fondée à évaluer si une quelconque « transformation » en découlait. Et, *in fine*, si une telle « transformation » a lieu, pourra-t-elle être qualifiée d'« initiatique » ? L'initiation convoque une transformation *ontologique* :

« La frontière qui sépare ainsi initiés et profanes est pensée en termes de différence ontologique : l'initiation est censée transformer l'individu en une personne radicalement autre que ce qu'elle était auparavant. Il s'agit d'engendrer une nouvelle identité à travers une série d'opérations rituelles. (...) Cette transformation initiatique ne se limite cependant pas nécessairement à un rite ponctuel. Nombre d'initiations supposent en effet un long parcours rituel. » (Bonhomme in Azria & Hervieu-Léger, 2010 : 544)

Les spirites deviennent-ils « autre » dans le procès de la « réforme intime » ? Bien que la dimension rituelle des pratiques kardécistes ait été démontrée, c'est de la mise en œuvre de la « réforme intime » que me semble davantage procéder la transformation des individus

¹¹⁸ Nous avons mentionné que l'une des interprétations du spiritisme s'est voulue initiatique (celle d'Edgard Armond), ainsi, sans que nous ne l'approfondissions dans ces lignes, percevoir comment mes informants se positionnent par-rapport à ce terme est d'autant intéressant. La plupart d'entre eux se récriaient, se disant « ouverts », faisant toutefois état de leur importante transformation au contact du kardécisme et dans le procès de la « réforme intime » – nous y venons –, ce qui me semble, je le répète, un pilier initiatique incontournable.

¹¹⁹ Lorsque j'ai commencé mon enquête, je ne détenais pas une connaissance suffisante de la doctrine pour savoir que la « réforme intime » en était l'un des piliers.

postulée, et ce dans la perspective d'un « long parcours rituel ». Ici, le rituel sera plutôt mise en œuvre d'un labeur intime de soi sur soi, répété jusqu'à « obtention de résultat », et passant par la participation aux procédures du centre.

En quoi consiste la « réforme intime » ? Quel en est le contenu ? Comment est-il spécifié ? Que s'agit-il de réformer ? Quels efforts est-on prêt à consentir en son nom ? Comment s'opère et se manifeste la « réformation » de l'individu ? De quel infléchissement les spirites témoignent-ils lorsqu'ils évoquent leur « réforme intime » ?¹²⁰ C'est ce que j'étudie à présent.

1. La réforme intime comme lieu de « transformation »

Statut et Importance de la « réforme intime » au sein de la doctrine et de la pratique kardécistes : ce qu'en disent les intéressés

Claudia présidente du CESAK à Paris déclarait : « Kardec disait qu'on reconnaît le vrai spirite par son changement intérieur, son amélioration intérieure ; sans cela on n'est pas spirite : on est un connaisseur de la doctrine. » (entretien du 8 mai 2014). Marivone, à San Rafael au Nord de San Francisco, m'affirma sans détour : « l'objectif du spiritisme est la réforme personnelle. » (Extrait du Carnet de Bord). Assimilée à une « amélioration morale », la « réforme intime » est donc centrale dans la doctrine d'Allan Kardec. Selon Jean-Pierre, elle est même si centrale que « la philosophie [kardéciste], à partir du moment où on l'accepte, entraîne automatiquement cette transformation. » (entretien du 29 septembre 2014). Nathalie estime également qu'elle « se passe chez chaque spirite engagé » (entretien du 29 septembre 2014).

Il a été malaisé d'en définir le contenu. Richard Buono en définit ainsi l'esprit :

« C'est une décision prise par un individu de se tourner vers le chemin de l'amélioration. (...) Ca veut dire qu'il accepte de prendre sur lui toutes les conséquences de ce souhait, qu'il va explicitement travailler sur ses faiblesses pour pouvoir s'améliorer. (...) Dès lors qu'il y a une volonté de s'améliorer, nous rentrons dans une réforme de ce qui a été notre passé dans nos actes mais qui doit se modifier pour pouvoir laisser la place à des concepts meilleurs afin de pouvoir progresser. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015).

¹²⁰ Je n'insisterai pas en revanche sur la définition de ce qui se transforme, ni sur celle de la nouvelle identité, du nouveau « soi » élaboré dans le processus. Il me suffira de montrer qu'il y a bien « transformation ».

En revanche, la mise en œuvre de la « réforme intime » s'est immédiatement imposée comme discours sur la transformation, laquelle se manifeste dans l'évocation d'un « avant » et d'un « après ». Selon Nathalie, la réforme intime, c'est « essayer d'aller au plus profond de soi, et de comprendre certaines choses et ce travail est lent, pas agréable, et même douloureux. Et cette transformation, c'est la chenille dans la chrysalide et le but c'est d'arriver au papillon » (entretien du 29 septembre 2014).

Comment les spirites décrivent-ils leur transformation ? Le plus souvent, elle est une variation sur le thème « je suis devenu meilleur », lequel se décline en maints et maints épithètes au superlatif : mes informants sont ainsi devenus qui, plus calme, qui, plus serein, qui, plus patient, plus tolérant, plus ouvert, plus compréhensif, plus attentif aux autres, plus optimiste, plus solidaire, plus empathique, ou inversement « moins coléreux », « moins orgueilleux ». Ainsi, Richard Buono confesse :

« Si vous aviez connu celui que j'étais avant... évidemment, ce serait difficile pour moi de le prouver mais je ne suis pas du tout le même, j'étais très orgueilleux, imbu de ma personne, un véritable bourreau des cœurs, j'ai fait souffrir beaucoup de monde, très superficiel, je n'ai jamais voulu prendre certaines responsabilités, quelqu'un peut-être intéressant par certains aspects mais pas ceux que je professe aujourd'hui. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

On décrit un contact difficile avec les autres que la réforme intime améliore. Rosemarie confie

« [Des problèmes] avec mes fils, des problèmes de santé, des problèmes de relation. J'étais une personne très grossière, très malpolie en fait... Même avec mes soeurs, j'étais très ignorante envers elles, et aujourd'hui je rends grâce à Dieu, je ne suis plus cette personne. Il y a eu un changement dans ma vie. » (Entretien réalisé le 30 avril 2013)

On évoque une plus grande capacité à pardonner, à comprendre les autres : « j'ai plus de patience et de compréhension des différents niveaux où se situent les différentes personnes, donc je ne me dispute plus autant avec elles » ; « je suis plus solidaire, plus humaine avec le prochain » ; « je fais un effort pour me mettre à la place des autres, pour comprendre leur point de vue », avouent Renato, Cecilia Azevedo et Carlos Gaspar¹²¹.

Mes informants décrivent ainsi une captation progressive de nouveaux attributs ; leur personnalité s'enrichit de nouvelles vertus. Il s'agit d'une qualification morale : « Cela me

¹²¹ Propos tirés de l'entretien réalisé le 2 juillet 2014 avec le premier, et reçus par email en réponse au questionnaire fin juillet 2014 pour les derniers.

donne une structure éthique et morale. Cela m'a définitivement rendu plus conscient et responsable de procurer moralité et foi à ma famille » a confié Moody à San Carlos¹²².

Cette transformation méliorative prend rarement un caractère radical. Marivone à San Carlos évoque « une croissance constante, qui commence à l'intérieur de soi » – un processus au temps long qui la transforme « chaque jour »¹²³. Plutôt qu'à un bouleversement ontologique débouchant sur une nouvelle personnalité, c'est à un raffinement de soi que semble procéder la réforme intime. Elle semble évoquer une maturation progressive, un mûrissement de la personne, une « amélioration qui a un caractère inéluctable et qui nous pousse sur un long chemin vers la perfection » selon Richard Buono (entretien du 3 septembre 2015). Cette transformation d'ailleurs n'est pas imputable à la seule réforme intime : pour certains, elle se confond avec la familiarisation avec la doctrine. En ce cas, les informants disent : « le kardécisme a changé ma vie ».

Dans l'esprit de l'*ethos* kardéciste, le thème de la responsabilité est récurrent : être ou se sentir « plus responsable », cela signifie choisir ce qui nous advient, prendre ses décisions en conscience, être plus conscient de son rôle dans la vie : « je suis consciente de mon environnement, des choses qui arrivent autour de moi, de ce que je peux faire pour améliorer la situation autour de moi, et faire une différence », explique par exemple Tatiana (entretien du 2 juillet 2014). Maria, intériorisant la donne karmique, explique : « en général, j'étais une bonne personne. Mais ici, j'ai découvert qu'être une bonne personne m'aiderait plus que personne d'autre, je suis responsable de ce qui m'arrivera dans le futur, donc si j'agis bien, le bien viendra à moi. » (entretien du 10 juin 2014).

Pour d'autres, elle est synonyme d'un nouveau sens donné à la vie – l'intégration de la « loi du karma » y tenant encore une place non négligeable, de par le positionnement face aux responsabilités et leur impact sur la définition de l'à-venir, et face aux épreuves. Certains y découvrent même leur « mission » dans l'existence : « une sensation de calme et de dessein (*purpose*), le dessein de vivre et de m'améliorer », précise Moody¹²⁴ ; « Je comprends mieux où je me situe, les autres et ce qui m'arrive. » m'a confié Tatiana... (entretien du 2 juillet 2014). Elle implique également une meilleure connaissance de soi : « je sais qui je suis » – Mauricette affirme : « le jour où j'ai découvert le spiritisme, je me suis découverte et

¹²² Réponse au questionnaire écrit, Juillet 2014.

¹²³ Réponse au questionnaire écrit, Juillet 2014.

¹²⁴ Idem.

épanouie. »¹²⁵ – voire un dépassement de soi : « cela m’a inspiré à faire ce Master et à mieux comprendre la société. », déclare encore Tatiana, mère quadragénaire qui a repris des études de sociologie à l’Université de San Francisco (entretien du 2 juillet 2014).

La transformation la plus sensible semble pour d’autres procéder d’une meilleure capacité à faire face aux épreuves, à les relativiser – et surtout à leur assigner un sens : Claudia évoque « une certaine patience à supporter certaines souffrances. (...) Le spiritisme n’est pas là pour nous faire souffrir, mais pour profiter de ces difficultés qu’on a pour nous perfectionner. » (entretien du 8 mai 2014). Quentin de même a appris « à faire avec les difficultés, ne pas se lamenter sur son sort, se dire que ce sont des épreuves dans le but de nous améliorer et que la vie terrestre n’est que transitoire. » (entretien du 27 avril 2014) ; Sophie, à les mieux comprendre, à « les considérer comme des apprentissages plutôt que des injustices, et en tirer les enseignements. » (entretien du 28 octobre 2014). Richard Bueno constate qu’ « on a toujours des vicissitudes », mais « on sait comment les aborder », on est armé pour les vivre plus sereinement (entretien du 3 septembre 2015).

Camila lui assigne une dimension de guérison : « je serai une personne bien plus difficile et malheureuse, car le spiritisme apaise de nombreux conflits internes que j’ai et qui seraient potentiellement autodestructeurs sans lui. J’ai des tendances, notamment à l’alcoolisme, et Dieu sait où je serais niveau vice aujourd’hui... » (entretien réalisé le 15 janvier 2015).

Enfin, à l’opposé, il y a ceux pour qui la découverte du spiritisme a tenu lieu de « révélateur » de soi : « ça ne m’a pas pas changé, j’étais déjà comme ça, ça n’a fait que me révéler et me donner l’assurance que je n’avais pas avant » proclament-ils. C’est le cas de Ghislaine : « Disons que ça m’a affirmée, confirmé ce que j’étais, ce que je pensais, ça m’a permis d’avoir plus d’aplomb, de m’affirmer davantage dans ma manière de fonctionner. » (entretien du 19 janvier 2015). Julie prétend : « c’était un peu ma mentalité avant de découvrir le spiritisme dans le centre » (entretien du 10 octobre 2014).

Soraya se place au centre du processus : « C’est moi qui me transforme, par contre la présentation du CESAK est une rampe à laquelle je peux me tenir, c’est un cadre, un soutien qui fait partie d’une hygiène dans une démarche que j’ai... » (entretien du 7 mai 2014). Nicolas invoque un processus long qui déborde le cadre spirite : « c’est pas ça qui m’a transformé, l’incarnation est une transformation. (...) Pour moi la transformation est continue et espacée dans le temps. » (entretien du 17 septembre 2014). Et n’oublions pas

¹²⁵ Réponse au questionnaire écrit, Novembre 2014.

Fernanda, paradoxale quant à l'impact sur elle du spiritisme : « ça m'a changée énormément, et après, sortir du spiritisme m'a changée aussi! »... (entretien du 15 janvier 2015).

C'est ce discours sur la transformation qui trahit en négatif la présence de la « réforme intime ». Elle se repère ainsi au changement intérieur qui s'opère chez le spirite dans sa propre perception de lui-même, plus que par des prescriptions claires. Néanmoins, les textes de référence du spiritisme permettent d'en cerner le contour, repris dans une synthèse didactique par les instances promouvant la doctrine kardéciste.

Contenu : qu'en disait Allan Kardec ?

Tout au long de ses ouvrages, la « réforme intime » jamais mentionnée comme telle, est envisagée indirectement comme une nécessité morale – « l'obligation de se réformer eux-mêmes » – pour les spirites : « On reconnaît le vrai spirite à sa transformation morale, et aux efforts qu'il fait pour dompter ses mauvaises inclinations » ; ou encore « la perfection (...) est tout entière dans les réformes que vous ferez subir à votre Esprit », est-il écrit par exemple (Kardec, 1864 : 199 ; 206). Certains aspects d'une telle réforme sont illustrés par des emprunts à certaines traditions philosophiques. Dans *L'Évangile selon le spiritisme*, Allan Kardec se réfère explicitement aux philosophes antiques Socrate et Platon. Après avoir rappelé que l'Antiquité grecque faisait cas des *daïmons* – « Au mot *démon* substituez le mot *Esprit*, et vous aurez la doctrine spirite ; mettez le mot *ange*, et vous aurez la doctrine chrétienne. » –, il rappelle que :

« La préoccupation constante du philosophe (tel que le comprenaient Socrate et Platon) est de prendre le plus grand soin de l'âme, moins pour cette vie, qui n'est qu'un instant, qu'en vue de l'éternité. Si l'âme est immortelle, n'est-il pas sage de vivre en vue de l'éternité ? (...) Ce qu'ils disaient par intuition, le Spiritisme le prouve par les nombreux exemples qu'il met sous nos yeux. » (Kardec, 1864 : 22)

Dans *Le Livre des esprits*, Allan Kardec consacre sa réflexion à la « Connaissance de soi-même ». La question 919 porte sur « le moyen pratique le plus efficace pour s'améliorer en cette vie » et c'est en cédant la parole à Saint-Augustin qu'il y est répondu – bien que ce dernier se réfère d'abord à l'adage socratique, il apporte un témoignage de sa propre expérience d'homme incarné :

« Un sage de l'Antiquité vous l'a dit : *Connais-toi toi-même*.

- (...) Faites ce que je faisais moi-même de mon vivant sur la terre : à la fin de la journée, j'interrogeais ma conscience, je passais en revue ce que j'avais fait et me demandais si je n'avais pas manqué à quelque devoir ; si personne n'avait eu à se plaindre de moi. C'est ainsi que j'étais parvenu à me connaître et à voir ce qu'il y avait à réformer en moi. Celui qui, chaque soir, rappellerait toutes ses actions de la journée et se demanderait ce qu'il a fait de bien ou de mal, priant Dieu et son ange gardien de l'éclairer, acquerrait une grande force pour se perfectionner, car croyez-moi, Dieu l'assistera. Posez-vous donc des questions, et demandez-vous ce que vous avez fait et dans quel but vous avez agi en telle circonstance ; si vous avez fait quelque chose que vous blâmeriez de la part d'autrui ; si vous avez fait une action que vous n'oseriez avouer. Demandez-vous encore ceci : S'il plaisait à Dieu de me rappeler en ce moment, aurais-je, en rentrant dans le monde des Esprits où rien n'est caché, à redouter la vue de quelqu'un ? Examinez ce que vous pouvez avoir fait contre Dieu, puis contre votre prochain, et enfin contre vous-même. Les réponses seront un repos pour votre conscience, ou l'indication d'un mal qu'il faut guérir.

La connaissance de soi-même est donc la clef de l'amélioration individuelle ; mais, direz-vous, comment se juger ? N'a-t-on pas l'illusion de l'amour-propre qui amoindrit les fautes et les fait excuser? (...) Quand vous êtes indécis sur la valeur d'une de vos actions, demandez-vous comment vous la qualifieriez si elle était le fait d'une autre personne ; si vous la blâmez en autrui, elle ne saurait être plus légitime en vous, car Dieu n'a pas deux mesures pour la justice. Cherchez aussi à savoir ce qu'en pensent les autres, et ne négligez pas l'opinion de vos ennemis. (...) Que celui qui a la volonté sérieuse de s'améliorer explore donc sa conscience afin d'en arracher les mauvais penchants, comme il arrache les mauvaises herbes de son jardin ; qu'il fasse la balance de sa journée morale, comme le marchand fait celle de ses pertes et bénéfiques, et je vous assure que l'une lui rapportera plus que l'autre. S'il peut se dire que sa journée a été bonne, il peut dormir en paix et attendre sans crainte le réveil d'une autre vie.

Posez-vous donc des questions nettes et précises et ne craignez pas de les multiplier : on peut bien donner quelques minutes pour conquérir un bonheur éternel. SAINT AUGUSTIN » (Kardec, 1998 (1858) : 336-337)

La « réforme intime » spirite s'inscrit donc dans la tradition de l'exercice spirituel – de la tradition philosophique de l'Antiquité par l'allusion à la maïeutique platonicienne, à la tradition chrétienne qui en dérive, par la référence au soliloque augustinien, j'y reviendrai plus en détail.

Interprétations actuelles

En suivant les conseils de Marivone, qui, s'appuyant pour la préparation de ses cours sur le support pédagogique offert par le *International Council of Spiritism*, m'avait signalé que dans la progression logique de l'enseignement, le second volet était consacré à l'étude de la « Réforme intime » (voir supra p. 158), j'ai effectivement retrouvé sur le site internet de cet

organe le matériel mis à disposition. Réalisé par la FEESP – la Fédération spirite de l'État de São Paulo –, il s'agit d'un fascicule de 37 pages explorant divers aspects de la réforme intime dont le sommaire reproduit ci-dessous révèle le programme¹²⁶ :

1^{ère} Leçon - QU'EST-CE QUE LA RÉFORME INTIME

2^è Leçon - QUE SONT LES VICES

3^è Leçon - LE TABAC

4^è Leçon - L'ALCOOL

5^è Leçon - LA GOURMANDISE

6^è Leçon - LE SEXE

7^è Leçon - DÉFAUTS ET VERTUS

8^è Leçon - ORGUEIL ET HUMILITÉ

9^è Leçon - ENVIE ET DÉTACHEMENT

10^è Leçon - HAINE ET PARDON

11^è Leçon - VENGEANCE ET MISÉRICORDE

12^è Leçon - MÉDISANCE ET INDULGENCE

13^è Leçon - IMPATIENCE ET TOLÉRANCE

14^è Leçon - ONDES MENTALES

15^è Leçon - RÉFLEXE CONDITIONNÉ

16^è Leçon - COURANTS MENTAUX - LA PRIÈRE

Cette table des matières offre un condensé saisissant de son contenu moral. Sur la base de citations bibliques et du *Livre des Esprits*, la définition que donne ce manuel de la « réforme intime » inclut le « processus continu d'auto-connaissance », la « recherche de dépassement des limites de l'être » ; « la recherche d'un mode de vie évangélique par une transformation des modes de sentir, agir et penser les autres et le monde » ; une « conscientisation des potentiels humains ». Son objectif est le bonheur - lequel est proportionnel à l'élévation morale.

Selon ce fascicule, le contenu-même de la « réforme intime » concerne ainsi avant tout la connaissance de soi. Elle passe par la connaissance de nos imperfections (vices et défauts) et celle de nos potentiels, ainsi que par l'application de la maïeutique socratique qui suit deux mouvements : l'ironie – qui consiste à débusquer nos chimères et conditionnements - et la maïeutique proprement dite, l'« accouchement », qui révèle au jour ce qui est intérieur à soi-

¹²⁶ Ma traduction.

même. Pour ce faire, le spirite recourt à l'autoanalyse. Ici la référence à l'examen de conscience Augustinien cité par Kardec dans *Le livre des esprits* est explicite. La psychothérapie est envisagée, mais une conduite inspirée de l'évangile lui est préférée dans la mesure où nos limitations sont causées par nos inconduites passées... Autre outil : le spirite disposerait aussi de « la douleur » qui, par « l'éveil de sa conscience et l'accroissement de sa sensibilité », lui permet de rectifier son comportement (sic). Enfin, la relation à son prochain et le don de soi lui permettent également d'en apprendre beaucoup sur lui-même, et de réaliser son potentiel.

Que doit-il transformer ? À l'aide d'une « pédagogie située » qui l'aide à identifier les discours sociétaux susceptibles d'influer néfastement sur son comportement (il devra notamment se méfier des messages publicitaires incitateurs), le spirite sera amené à corriger « ses vices et défauts », ceux-là même qui forment l'objet des leçons du fascicule. Le contenu de la « réforme intime » se présente ici principalement comme réforme « morale ».

Pourtant, d'autres allusions dans la littérature spirite s'efforcent de ne pas céder au rigorisme moral. Le site internet de l'Encyclopédie spirite¹²⁷ recense ainsi un ouvrage, *Réforme Intime Sans Martyre*¹²⁸, qui s'attache, pour pallier le vide conceptuel sur le thème pourtant omniprésent de la réforme intime, à en décrire le processus. Cette oeuvre – telle qu'elle est présentée dans le texte surprenant ci-dessous –, dénote un ton émancipé et dénonce « des stéréotypes, puritains et moralistes », et une « culture du « péché originel » qui « implique la répression comme processus de changement », à l'encontre d'un processus sain de transformation selon l'auteur¹²⁹ :

« La réforme intime est souvent assimilée à la suppression de sentiments en nous comme l'égoïsme, à la négation des impulsions inférieures, à l'élimination de tendances impropres. Il est plus souvent question de contention de penchants que de développement de valeurs humaines, de contrôle plutôt que d'éducation, d'annulation d'une partie mauvaise en nous plutôt que de notre propre amélioration. Il existe une véritable survalorisation des imperfections morales. » (Propos de l'Esprit Ermance Dufaux)

¹²⁷ « Une réalisation du Mouvement Spirite Francophone » qui propose plusieurs dizaines d'ouvrages en téléchargement gratuit.

¹²⁸ Psychographié par Wanderley Soares de Oliveira de l'Esprit Ermance Dufaux, la présentation de ce livre est accessible sur le site de l'Encyclopédie Spirite, sur la page : <http://www.spiritisme.net/index.php/mickael-ponsardin--reform-intime-sans-martyre> consultée le 24 juin 2016.

¹²⁹ « L'auteur spirituel du livre se présente sous le nom d'Ermance Dufaux, un nom bien connu pour les spirites français puisqu'il s'agit d'une médium qui a contribué à la composition du *Livre des Esprits* auprès d'Allan Kardec », nous apprend-t-on sur ce même site. Médium, donc, à l'époque de Kardec, elle semble continuer, après son décès, d'inspirer le mouvement spirite depuis l'au-delà, en tant qu'esprit bienveillant qui guide.

Au contraire, selon l'esprit Ermance Dufaux, la réforme intime implique une transformation pas à pas, de patience et de non-jugement envers soi ; elle « est un travail progressif qui exige du temps, de la méditation et de la répétition. »

Qu'est-ce qui génère la transformation ? Quelles « opérations » met en œuvre la « réforme intime » ? Nos informants n'y ont fait allusion que par fort peu d'éléments : Guillaume a reconnu l'incidence qu'a eue sur lui sa participation à la « table médiumnique » : « ce qui m'a fait réfléchir et grandir aussi, ce sont les activités médiumniques avec les discussions avec les esprits » (entretien du 27 avril 2014); Ghislaine pour sa part parle d'un « travail sur soi, beaucoup de prière, de l'aide aussi de là-haut » (entretien du 19 janvier 2015). Nous allons tenter d'en approcher les modalités de plus près.

À la « transformation » préconisée et projetée – celle, *prescriptive*, contenue dans l'injonction à se réformer –, répond la « transformation » de la perception de soi – celle, *perceptive*, d'un changement ressenti *a posteriori* par le spirite qui s'observe –, appréciant et validant une « transformation » *de facto* progressive résultant du travail entrepris sur soi – celle *opérative* de la mise en œuvre de la « réforme intime » par laquelle certains traits de caractère sont remplacés par d'autres, conformant une nouvelle personnalité.

Soraya évoque une impérieuse nécessité :

« Avant, de par mon vécu j'étais quelqu'un de très négative, triste, qui voyait le pire des choses, rencontres, dans ce qui pouvait se passer autour de moi. J'ai compris que pour être qui je voulais, pour être la personne que je voulais être et me débarrasser de mes entraves il fallait que je change, donc plus une nécessité profonde qu'une envie... » (entretien du 7 mai 2014)

2. Quelle transformation ?

L'élaboration d'un nouveau rapport à soi

La réforme intime est essentiellement « retour sur soi ». Cet effort réflexif accuse à maints égards l'influence de « techniques de soi » déjà mises en œuvre par les anciens : le spiritisme s'inscrit dans la « vaste tradition de l'approfondissement de la conscience de soi » des philosophes de l'Antiquité gréco-romaine (Hadot, 2002 : 282), reprise par les penseurs chrétiens comme Saint Augustin. Ce « rapport de soi à soi qui constitue le fondement de tout exercice spirituel » (Hadot, 2002 : 41), évident dans l'effort de travail sur soi entrepris par les

spirités engagés dans leur « réforme intime », Michel Foucault l'a nommé pour sa part « souci de soi ».

Dans son cours sur *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982)¹³⁰, il souligne que le « souci de soi » relève de la spiritualité : dans l'Antiquité, pensée philosophique et spiritualité étaient inséparables et concernaient précisément l'effort métamorphique entrepris par le sujet :

« Par spiritualité, j'entends – mais je ne suis pas sûr que ce soit une définition qu'on puisse tenir très longtemps – ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être. Je crois que, dans la spiritualité antique, il y avait identité ou presque entre cette spiritualité et la philosophie. » (Foucault, 1994 : 722)¹³¹

Dans son œuvre, il a surtout analysé la notion d'« *epimeleia heautou* », qui aurait été « la forme la plus générale de la spiritualité » (Foucault, 1981-1982 : 14). Issue du *gnôthi seauton* – le « connais-toi toi-même » de Socrate -, l'« *epimeleia heautou* » a étendu la connaissance de soi à un impératif plus général de « souci de soi ». Dans sa forme précoce, le « souci de soi » représentait un moment de l'éducation des jeunes individus dans lequel ils acquéraient une capacité d'action dans la cité. Le « souci de soi » était lié à l'exercice du pouvoir, a d'emblée posé la question du sujet – quel est ce soi sur lequel je dois agir pour accéder à une meilleure gouverne de moi et des autres ? Il permettait d'acquérir la *tekhnê* qui autoriserait l'individu à accomplir ses ambitions. Plus tardivement, il est devenu préoccupation de toute l'existence¹³². C'est plutôt ainsi que l'envisagent les spirités. Foucault a dégagé trois dimensions essentielles au « souci de soi » :

« Premièrement, le thème d'une attitude générale (...): à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde ; deuxièmement, (...) une certaine forme d'attention, de regard. Se soucier de soi-même implique que l'on convertisse son regard (...) vers : « soi-même ». Le souci de soi implique une certaine manière de veiller à ce qu'on pense et à ce qui se passe dans la pensée. (...) Troisièmement, (...) un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure. » (Foucault, 1994 : 213-219)

¹³⁰ Je me fie ici à la version disponible en accès libre sur le site des éditions Ariane à l'adresse suivante: http://www.arianesud.com/bibliotheque/aa_auteurs/foucault_michel/foucault_l_hermeneutique_du_sujet_ou_la_notion_de_souci_de_soi_meme

¹³¹ Il le réécrit ici dans « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 708-729.

¹³² Et puis, l'exigence du « souci de soi » sera évacuée de la préoccupation de l'accès au savoir, à la Vérité. C'est la théologie et la scolastique qui auraient ménagé la rupture représentée au 17^e siècle par le « moment cartésien », qui n'exige plus de l'individu qu'il se transforme pour accéder à « la Vérité ». Philosophie et spiritualité se sont ainsi dissociées. Selon Foucault, la philosophie du 19^e sera au contraire une tentative de réintroduire la dimension spirituelle du « souci de soi » - le fait d'agir sur soi et de se transformer - dans le problème de l'accès au Savoir et à la Vérité (Foucault, 1994: 722).

Attitude envers soi, les autres, le monde ; attention tournée vers soi sous forme de veille active ; action sur soi par le biais de certaines « techniques » : telles sont les trois dimensions de ce souci que l'on retrouve en partie dans la réforme intime kardéciste – en particulier dans le déploiement de ces « techniques » : Foucault recense ainsi méditation, mémorisation du passé, examen de conscience, « vérification des représentations *à mesure qu'elles se présentent à l'esprit* » (Foucault, 1981-1982 : 7).

Au nombre de ces « pratiques de soi » au fondement des « exercices spirituels », Pierre Hadot compte pour sa part l'examen de conscience, l'introspection, les exercices d'abstinence, le filtrage des représentations, la possession de soi (Hadot, 2002 : 324). On les retrouve dans les efforts des spirites sur eux-mêmes. Pour parvenir à « se connaître soi-même », la doctrine kardéciste préconise en effet l'examen de conscience et l'introspection en s'inspirant du modèle augustinien – le « soliloque augustinien étant lui-même issu de la tradition dialogique philosophique à ceci près que le dialogue s'effectue en intériorité : on dialogue avec soi-même. En outre, l'exercice dialogique est figuré dans les livres du « pentateuque spirite » – ceux-ci étant construits par le jeu des questions adressées aux esprits et de leurs réponses. Les exercices d'abstinence sont transposés dans l'injonction à éviter les substances jugées nocives comme le tabac ou l'alcool.

Mais la réforme intime inclue un second volet : celui du culte à domicile, également hérité des chrétiens primitifs. La méditation des exercices antiques se repère dans les habitudes de l'*evangelho no lar* très répandu au Brésil, de l'étude en commun des textes dans les groupes d'étude. L'impératif de « s'évangéliser » consiste à étudier, étudier sans relâche la doctrine : il correspond à la « méditation » antique ancrée dans une coutume de l'oralité au fondement de l'enseignement philosophique, qui consistait à s'imprégner des textes ensemble. L'exercice méditatif, dans le contexte spirite, c'est aussi réfléchir ensemble, dans la lignée de cette tradition orale exégétique philosophique.

Par ailleurs, cette pratique méditative impliquait un volet libertaire, émancipatoire – la méditation était conçue comme « prise de conscience de la liberté intérieure » (Hadot, 2002 : 285) : les philosophes par cette pratique se libéraient de certaines peurs limitatives qui nuisaient à leur bien-être, au déploiement de leur être. « L'impératif socratique: “occupe-toi de toi-même”, signifiait : “fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi” » (Foucault, 1994 : 729). Or se réformer inclut également chez les spirites un contrôle de soi et de l'expression des émotions – d'autant plus nécessaire qu'il sert également à maîtriser la médiumnité : « Le

double discours tenu par la culture spirite tend à faire percevoir d'une part le médium comme un instrument temporairement au service de l'esprit qui se manifeste, et d'autre part comme quelqu'un qui reste maître de lui-même et qui module les manifestations dont il est le siège. » (Bergé, 2000 : 5).

Le filtrage des représentations et la possession de soi sont en effet essentiels à la maîtrise de la médiumnité qui est aussi délivrance de tels peurs et schémas de pensée négatifs ou limitatifs supposés attirer des esprits inférieurs. Des exercices pratiques destinés à créer des habitudes (Hadot, 2002 : 32) se retrouvent aussi en différents aspects de la réforme intime, rejoignant la purification de l'âme par le détachement du corps - qui visait en fait à soumettre les passions à la volonté - propre aux apprentis-philosophes :

Lors d'une *doutrinária* au centre californien de San Carlos, Marcelo s'empara de ce thème. Résultant visiblement de son expérience et de ses recherches personnelles, son allocution proposait certains outils visant à donner corps au concept de « réforme intime » :

Au fur et à mesure que l'âme se « travaille », elle se dépouille d'anciennes habitudes par l'acquisition de nouvelles meilleures, qui lui deviennent naturelles au point d'oublier les anciennes et ne plus avoir à lutter contre elles. Le vecteur principal de cet effort de progrès moral est la connaissance de soi. Celle-ci implique :

- la Connaissance de sa propre personnalité, dans cette vie et les autres, grâce à l'introspection,
- le Contrôle des impulsions et résidus d'habitudes anciennes
- une Programmation saine (Saint Augustin). (Extrait de Carnet de terrain)

« C'est ce qui se passe dans tout exercice spirituel ; il faut se faire changer soi-même de point de vue, de conviction, donc dialoguer avec soi-même, donc, lutter avec soi-même » (Hadot, 2002 : 45). L'exercice spirituel selon Pierre Hadot visait le perfectionnement du soi. Dans le spiritisme également, il s'agit en premier lieu de « s'améliorer ». Jésus incarne le modèle ultime du progrès spirituel. On a vu que s'améliorer comportait plusieurs dimensions : « devenir meilleur » signifie d'abord l'acquisition de (ce qui est considéré comme) nouvelles vertus, l'abandon de (ce qui est considéré comme) anciens défauts. Ensuite, il y a pour le spirite la dimension de la responsabilité morale – responsabilité d'être soi, pour soi et en rapport aux autres, responsabilité d'être conscient de ce que l'on fait, responsabilité de ses choix et prises de décision en conscience. Enfin, il y a une posture face aux difficultés : on apprend à « mieux vivre les épreuves ».

En second lieu, il s'agit de devenir qui l'on veut être, se modeler. « La vraie philosophie est (...), dans l'Antiquité, exercice spirituel. » (Hadot, 2002 : 65) – et l'exercice spirituel, c'était une « gymnastique spirituelle » (idem: 62) visant, précisément, à se modeler :

« Toutes les écoles, chacune à sa manière, croient donc à la liberté de la volonté, grâce à laquelle l'homme a la possibilité de se modifier lui-même, de s'améliorer, de se réaliser. (...) Par les exercices spirituels, le philosophe développe sa force d'âme, modifie son climat intérieur, transforme sa vision du monde et finalement tout son être. » (Hadot, 2002 : 61)

Soraya explique : « Je n'avais pas pris conscience que certaines choses venaient de moi, que c'était à moi de transformer certaines choses. Tout cet environnement, dans lequel d'autres personnes sont aussi dans cette démarche, m'a aidée à creuser, creuser, creuser, et petit à petit le but c'est de pouvoir être comme j'ai envie. » (entretien du 7 mai 2014). Ses propos évoquent l'expression plotinienne « sculpter sa propre statue » qui « symbolise bien cette finalité des exercices spirituels, cette quête de la réalisation de soi » (Hadot, 2002 : 62). Ils évoquent également, dans les termes de Carl Gustav Jung, le procès de l'« individuation » :

« La voie de l'individuation signifie : (...) la réalisation de son Soi, dans ce qu'il a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison. On pourrait donc traduire le mot d' "individuation" par "réalisation de soi-même", "réalisation de son Soi". » (Jung, 2006 (1933) : 115)

« Le sujet se constitue de façon active par les pratiques de soi » (Foucault, 1994) : Soraya entend choisir ce qu'elle veut devenir ; « si tu changes ton comportement, tu peux changer ta vie » confirme Anna Moreno (entretien réalisé le 16 juin 2014). La fabrication de l'individu est d'ailleurs une propriété de l'initiation, qui est « rite identitaire » (Bonhomme, 2010 : 544).

Mais, là où la philosophie stoïque par exemple enseignait plutôt à accueillir avec équanimité tout événement, à cultiver un « détachement » à la fois des passions corporelles et de ce qu'on ne peut maîtriser – les Grecs s'entraînaient à la « distinction de ce qui dépend de nous de ce qui ne dépend pas de nous », afin d'accepter l'existence « dans la perspective de la loi universelle du cosmos » (Hadot, 2002 : 28) –, les spirites, eux, accueillent toute épreuve comme étant susceptible d'enseignement, placée sur leur trajectoire pour les faire progresser. Ce qu'apporte la synthèse spirite avec l'intégration du karma, par rapport à cette philosophie antique, c'est le fait d'être rendu responsable de tout ce qui nous arrive.

Par ailleurs, la « réforme intime » évoque quant au travail sur soi la psychanalyse et la psychologie moderne qu'Ellenberger dans son *Histoire de l'inconscient* (1970) fait également descendre de la « psychothérapie philosophique » des écoles grecques, incarnant chacune une

« méthode spécifique de psychagogie » (reposant sur « discipline stricte, restrictions alimentaires, exercices de maîtrise de soi, de remémoration de souvenirs, mémorisations, méditations, « consolations », étude collective, mais également éducation individuelle préconisant en particulier la maîtrise des passions d’après le traité de Galien, *Des passions de l’âme* », etc.) (Ellenberger, 1994 (1970) : 75-77). Tous deux puisant à cette source philosophique, et adressant chacun de ces aspects du travail sur soi, le travail psychothérapeutique et la réforme intime se répondent quant à la prise en charge par l’individu de son bien-être.

L’élaboration d’un nouveau rapport aux autres (éthique)

La redéfinition de soi entraîne un changement du rapport avec les autres. « Cela m’a énormément aidée à devenir une personne meilleure, et à voir les autres différemment, à accepter l’opinion des autres et à les considérer dans leur intégralité (*look at them as a whole*), à juger moins et vivre avec plus d’espoir et de compréhension » indique Simone de Souza¹³³.

Il y a un changement profond de la manière d’envisager la vie par l’intégration de la donne karmique, de même que l’exercice philosophique promeut la « métamorphose radicale de la manière de voir le monde » (Hadot, 2002 : 62). L’intégration des concepts de karma et de réincarnation tend à responsabiliser l’individu face à la société. Il s’agit d’optimiser son court laps de temps de vie (ce qui est à la fois épicurien et stoïcien), de devenir un citoyen qui s’assume, conscient de ses devoirs :

« Je crois que le postulat de toute cette morale (i.e. du souci de soi) était que celui qui se souciait comme il faut de lui-même se trouvait par ce fait même en mesure de se conduire comme il faut par rapport aux autres et pour les autres. Une cité dans laquelle tout le monde se soucierait de soi comme il faut serait une cité qui marcherait bien et qui trouverait là le principe éthique de sa permanence » (Foucault, 1994 : 715)

Par le rapport à soi s’établit un nouveau rapport à ceux qui nous entourent, « aux autres » : « J’ai (...) regardé mes propres défauts en face que je ne voyais pas avant. (...) Le fait d’étudier la morale chrétienne et le spiritisme m’a permis d’y voir plus clair sur moi-même et d’y apporter progressivement, modestement des améliorations non seulement pour moi-même, mais pour autrui. Mes rapports se sont améliorés avec tout le monde. », estime Richard

¹³³ Réponse au questionnaire écrit, Juillet 2014.

Buono (entretien du 3 septembre 2015).

Ainsi, « le véritable objectif est l'amélioration de l'individu. Parce que si vous améliorez l'individu, vous améliorez par voie de conséquence le collectif, et si vous améliorez le collectif, vous deviendrez heureux, parce que vous vivez dans ce collectif, et tout le monde ! » rappelle Richard Bueno (entretien du 3 septembre 2015). Cette dimension est très présente dans les discours spirites. Euclesia également insistait sur l'impact sociétal de la personne qui se réforme : « si l'homme se transforme, il change tout ce qui l'entoure, tout ce qui est à sa portée, et ceci est la proposition pédagogique de Kardec », et affirmait : « ma réforme intérieure passe par ma participation » – participation au centre qu'elle considère comme « auto-entraînement à se relationner à soi-même et aux autres » (entretien du 26 mars 2013).

En particulier, le contrôle des affects privilégié par les spirites « en réforme » opère une forme de « modélisation du vécu subjectif » (Maître, 2000 : 108), la maîtrise de soi dessine une norme comportementale édictée par le groupe, et ce contrôle groupal sur le comportement individuel adéquat contribue au contrôle de l'anomie sociale. En ce sens, le contrôle de soi que s'efforcent d'atteindre pour eux-mêmes les spirites est un vecteur d'intégration et de cohésion sociale. Une partie de ce que les spirites mettent en œuvre dans leur entreprise d'auto-réformation – prière, étude, constance de la fréquentation, fidélité au centre – implique d'ailleurs la sanction collective du progrès moral effectué. Comment juge-t-on ses progrès ? Quel est l'élément décisif qui permet de dire qu'on n'est plus le même ?

Les spirites admettent « être devenus meilleurs ». Au-delà de l'amélioration morale, il y a une capacité accrue de supériorité des difficultés. Ces aspects d'évolution personnelle, on en juge en regardant en arrière pour voir le chemin parcouru. L'écart constaté entre l'avant et l'après sera alors matière à recréation d'une image de soi revalorisée. Ainsi, la responsabilité morale, le bien-être social et l'épanouissement personnel sont les aunes avec lesquelles sont évalués les progrès. Ce que sanctionne la métamorphose individuelle, c'est, chez ces individus, le passage superposé d'un être humain en crise à un être social pleinement responsable ; d'un être humain souffrant à un être en accord avec lui-même.

Pour certains spirites, un élément semble être particulièrement significatif : la supériorité de la confrontation avec la médiumnité. Avoir surmonté la « crise médiumnique », c'est avoir surmonté la peur, ne plus être déstabilisé, ne plus être « obsédé ». Le passage est donc également celui d'un être humain subissant des phénomènes à un être humain dominant ces

phénomènes – en somme d'un être humain médium potentiel à un médium avéré voire confirmé. L'individu accède au statut de médium. Le spirite métamorphosé est aussi devenu ce que l'institution spirite souhaitait le voir advenir : un médium aguerri, vérifiant les clauses auto-référentielle et confirmatrice des normes du groupe à l'œuvre dans l'initiation : « L'initiation prétend (...) à une efficacité intrinsèque : elle définit et produit l'identité même de ses agents » (Bonhomme, 2010 : 545).

Ainsi, on ne saurait oublier que la réforme intime s'envisage également dans le rapport au monde spirituel : elle vise à réguler les interactions qu'entretient le spirite avec les esprits qu'il perçoit – et l'on peut dire que ces derniers à leur tour représentent une forme de « sanction » du progrès accompli, non plus seulement de par l'apaisement de la crise médiumnique et la qualité des compagnons invisibles comme gage de sa propre qualité (morale, spirituelle) pour le spirite mais parce que de son interaction-même avec ses guides, il puisera des informations – une vision non pas nécessairement omnisciente mais extra-hominale, supra-terrestre – sur lui-même : ces-derniers peuvent être amenés à le conseiller, à lui confirmer certaines avancées ou au contraire à le présenter à ses défaillances. Richard Bueno témoigne de « cette connaissance complémentaire qui vous est apportée », spécifique aux esprits :

« Par exemple, pour faire la réforme intime, la médiumnité peut jouer un rôle. Le fait que vous ayez la connaissance à votre portée par les livres, c'est une chose ; que des gens vous l'expliquent, c'est encore autre chose. Mais parfois, des guides spirituels aussi vous apportent cette aide parce que grâce à cette communication avec vos guides spirituels vous aurez encore plus de précisions sur ce qui fait la spécificité de votre personne, du pourquoi et des conseils qui peuvent vous être donnés. J'avais reçu des conseils de mon propre guide sur des traits particuliers de mon caractère et de mes faiblesses, me disant que certaines d'entre elles m'avaient posé des problèmes, ce qui m'a donné des éléments pour pouvoir entreprendre une réforme intime plus adaptée à ma personne... intime. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

L'élaboration d'un nouveau rapport au divin ?

Selon Pierre Hadot, certains exercices spirituels sont « itinéraire vers le divin » (Hadot, 2002 : 47). Dans la « réforme intime », on a vu que l'individu se concentre sur le contrôle de ses affects. Dans cet effort de maîtrise de soi se joue également l'élaboration d'un nouveau rapport au divin. En effet, en redéfinissant son rapport à soi-même, son rapport au monde (De Martino, 1971 : 142) – sa vision du monde, le sens qu'on lui donne –, on redéfinit, par

extension, son rapport au divin – le rôle qu’Il y tient. Et en premier lieu, n’est-ce pas soi-même qu’on divinise ?

Aux côtés des « actions cultuelles » et des « réalisations sociales », le « perfectionnement de soi » permettrait, selon Max Weber, de conquérir le « salut-délivrance »¹³⁴. Le perfectionnement de soi relève des « méthodes de salut » (Weber, 2006 (1922) : 178-186). Parmi ces dernières, Max Weber oppose celles à caractère aigu (paroxystique, orgiastique) à celles aux « formes douces de l’euphorie ». À travers la réforme intime, les trajectoires spiritiques réalisent le mode « plutôt actif (éthique) comme conversion » des secondes¹³⁵. Le caractère d’auto-discipline de la réforme intime confirme la préférence spiritique pour une « vie éthique systématique » au détriment de formes extatiques aiguës : « Les prophètes d’un salut-délivrance éthique, non seulement n’ont pas besoin de l’ivresse orgiastique, mais celle-ci fait justement obstacle à la conduite de la vie éthique systématique qu’ils exigent. » (Weber, 2006 (1922) : 185-186).

Si l’on en croit Weber, « avec la rationalisation croissante, la méthode de salut religieux s’est donc fixé de plus en plus comme but de modérer l’ivresse aiguë, obtenue par l’orgie, en la transformant en un habitus possédé dans la durée, et surtout en conscience » (Weber, 2006 (1922) : 186). L’« autodivinisation » « doit devenir autant que possible un *habitus* permanent » : on passe des stratégies d’incorporation d’êtres suprasensibles à une stratégie d’« acquisition des qualités religieuses » : auparavant, le dieu se manifestait ponctuellement dans la transe de possession ; ensuite on a privilégié le fait « d’être instrument de Dieu ou empli par lui » (id. : 186).

C’est ce processus que met en exergue le contrôle progressif de la faculté médiumnique chez les spiritiques. « Le manque de maîtrise conduisant à la perte du soi, correspond aussi à s’abandonner au côté spectaculaire de l’incorporation » (Bergé, 1991 : 165) – l’incorporation spectaculaire, c’est la forme de médiumnité que l’*ethos* éthique des spiritiques kardécistes réproouve. Au contraire, l’installation de la médiumnité dans l’individu en un « *habitus* durable » signe une rationalisation de la fonction médiumnique, transformant la

¹³⁴ La « systématisation d’une éthique des « bonnes œuvres » pouvant revêtir l’aspect d’une évaluation des diverses actions qui peuvent être « débitées ou créditées sur le compte de celui qui a besoin d’être sauvé » (Weber, 2006 (1922) : 182) se lisent dans l’éthique de la charité et de la doctrine du karma qui sous-tend le kardécisme. L’« habitus » d’une éthique systématique peut être acquis « en « s’exerçant » au bien. » (id., 184), ceci ne découlant finalement selon Weber que du « perfectionnement de soi », précisément.

¹³⁵ Par opposition au « mode plutôt onirique (mystique) comme illumination » (Weber, 2006 (1922): 185).

médiumnité paroxystique exprimée dans la crise médiumnique en un *habitus* contrôlé. La médiumnité maîtrisée, heureuse, signale l'état autodivinisé chez les spirites.

Ainsi, à l'horizon du contrôle de soi, il est un autre contrôle que les spirites doivent progressivement acquérir : c'est celui de leur médiumnité. Ce sont les exercices spirituels, qui permettent d'infléchir la médiumnité dans une direction désirable – Christine Bergé parle de « discipline médiumnique » (Bergé, id.) – au sens wébérien d'une « hygiène physique et psychique », d'une « régulation méthodique de l'ensemble de la pensée comme de l'action » (Weber, 2006 (1922) : 190).

La « réforme intime » inclut les efforts de maîtrise de la médiumnité de manière secondaire, et les déborde : la médiumnité n'est qu'un aspect de la doctrine et de la réforme intime puisque, même sans médiumnité ostensible, on peut être un bon spirite – l'accent étant davantage porté sur la conduite morale.

Toutefois, il y a deux cas de figure : pour la personne amenée au spiritisme à cause d'un vécu médiumnique difficile, il s'agira en fait d'abord de stabiliser la crise, ce qui nécessite des mesures précises et circonscrites sous formes de prescriptions – au *Lar João Batista*, ce sera fréquenter les *doutrinárias* afin de s'évangéliser, si possible lire *L'évangile selon le spiritisme* ou *Le livre des esprits* en pratiquant *l'evangelho no lar*, honorer les rencontres programmées avec un psychologue du centre, recevoir la fluidothérapie – toutes mesures qui permettront de dépasser la crise. Il s'agit en ce cas d'abord de « devenir spirite », d'établir une régularité de la fréquentation du centre. Ensuite et seulement le spirite converti songera, sera guidé à mettre en place la réforme intime comme processus de long terme de prise en charge de soi et d'application concrète de la doctrine spirite dans sa vie, à travers les exercices spirituels introspectifs et de modifications de ses habitudes. C'est la priorité présidant à ces deux modalités qui diffère.

Par contraste, pour la personne qui s'est convertie au spiritisme alors qu'elle n'avait pas particulièrement de médiumnité active, l'éveil de celle-ci peut en effet être un corollaire de la mise en œuvre de la réforme intime : les progrès moraux ou spirituels réalisés dans le cadre des efforts fournis pour cette dernière – doublés peut-être d'une certaine curiosité ou quête d'un tel éveil de capacités médiumniques - pourront effectivement y aboutir.

D'ailleurs, bien que la médiumnité endosse largement l'aspect mystérieux, magique, présent dans l'initiation, ce dernier est présent également dans cette métamorphose que l'individu

opère sur lui-même, résultant de son travail sur soi de découverte et connaissance de ses propres inclinations, qui évoque à Jung le mystère des processus alchimiques :

« Cette curieuse faculté de métamorphose dont fait preuve l'âme humaine, et qui s'exprime précisément dans la *fonction transcendante*, est l'objet essentiel de la philosophie alchimique de la fin du Moyen Âge. (...) Le secret de cette philosophie alchimique, et sa clé ignorée pendant des siècles, c'est précisément le fait, l'existence de la fonction transcendante, de la métamorphose de la personnalité, grâce au mélange et à la synthèse de ses facteurs nobles et de ses constituants grossiers, de l'alliage des fonctions différenciées et de celles qui ne le sont pas, en bref, des épousailles, dans l'être, de son conscient et de son inconscient » (Jung, 1933 : 216-217)

Ce principe de connaissance de soi visant à une métamorphose me paraît révéler une dimension initiatique de la démarche spirite. Selon Richard Buono, c'est le cas...

... « Complètement puisque vous êtes à la découverte de vous-même. Avant de pouvoir évoluer il faut d'abord se connaître, et pour se connaître il faut acquérir de la connaissance. Donc la connaissance vous permet d'apprendre ce que vous devez savoir observer. La prise de conscience, c'est la conséquence de cet apprentissage. La décision d'agir et de vous améliorer suite à cette prise de conscience ne vient qu'en troisième étape – alors si ça ce n'est pas un parcours initiatique ? C'est un processus qui dure sur de nombreuses vies au cours desquelles vous passez toujours par ces mêmes étapes. Apprentissage, prise de conscience et acceptation, et progrès. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Finalement, la réforme intime est initiatique en ce qu'elle concentre l'individu sur lui-même, lui instille un sens de nécessité de l'auto-transformation, le rapprochant ainsi de lui-même ; elle est individuante dans ce sens jungien. À l'instar des exercices spirituels de la philosophie antique, elle promeut cette métamorphose de l'être – « ce qui à la fois conserve l'identité et la transforme, la métamorphose unit l'idée de conservation et celle de révolution » (Edgar Morin in Robin, 2006 : 200). Peut-être la philosophie était-elle le pendant profane ou séculier de l'initiation par les Mystères ? Peut-être manquait-il à la philosophie le « secret », le savoir ésotérique, pour être de nature *initiastique* ?

Ceci étant, l'évolution morale découlant de la réforme intime semble largement sanctionner le développement de la médiumnité (et réciproquement), qui réunit et exprime de manière plus évidente encore les aspects de transformation intime et de « mystère » propres à l'initiation. Ce dernier aspect en tout cas apparaît bien présent dans le kardécisme à travers l'enseignement médiumnique. La médiumnité est l'outil de prédilection des spirites pour

performer cette transformation, dont elle est symptôme, indice et témoin. C'est sur le statut de la médiumnité que je me pencherai donc à présent.

Médiurnité I

Médiurnité et changement de statut

(Chapitre 9)

Je viens d'établir que la « réforme intime » était un travail sur soi comparable à des exercices spirituels parce qu'il consiste en surveiller et corriger ses pensées, ses attitudes envers soi, les autres et le monde à travers des « techniques de soi ». Quant à la médiurnité, elle fait en milieu kardéciste l'objet d'un apprentissage, corrélé aux efforts liés à la réforme intime, qui permet d'en surmonter les éléments gênants : ce dépassement est au fondement de la dimension *transformante* de la médiurnité. Les deux piliers de la doctrine sont plus ou moins liés : par le travail sur soi qu'ils consentent, les spirites dominant petit à petit les manifestations médiurniques. Ces dernières ne sont pas considérées par les kardécistes comme une jauge du progrès spirituel, mais inversement comme un outil à son service. Cependant, en maîtrisant leurs affects, ils maîtrisent leur relation aux entités désincarnées. La maîtrise médiurnique révèle donc leur maîtrise d'eux-mêmes.

Il devient crucial à ce stade de l'étude de discuter la notion de « médiurnité ». J'entends saisir comment elle est vécue et analysée par les spirites – sur la base des récits de mes informants –, puis comment la considèrent certains discours scientifiques récents. Il ne s'agit pas d'offrir une histoire des approches de la médiurnité, ni un tableau exhaustif de ces dernières, mais de saisir à grands traits combien les plus récentes, dans leur diversité, tendent à renouveler l'appréhension du fait médiurnique. Les discours ont longtemps été antithétiques (la médiurnité relève de la folie, est le fruit d'une imagination hallucinée, déréglée, mystique *versus* elle existe et il faut porter des oeillères pour affirmer le contraire). Je chercherai à dépasser cette dichotomie radicale en m'appuyant sur ces nouvelles approches – plusieurs pistes m'y aideront : d'une part, les écrits d'Ernesto De Martino, d'autre part, les travaux de Tanya Luhrmann en anthropologie psychologique, enfin, certaines interprétations psychanalytiques comme la théorie des « scopèmes » d'Elisabeth Laborde-Nottale ou celle de « maladie créatrice » d'Henri Ellenberger.

Dans une tentative d'étude compréhensive des faits magiques, De Martino a proposé une interprétation des actes magiques comme stratégie de rétablissement de l'intégrité de la

psyché menacée (donc ni acte de folie, ni mysticisme, mais solution à l'efficacité culturellement et historiquement déterminée de dépassement de « crise de la présence », pour reprendre l'expression de Martinienne); dans ses pas, nous pouvons lire la crise médiumnique puis son dépassement comme une tentative réussie de réintégrer certains éléments psychiques conflictuels, pesant comme une menace sur l'identité. Tanya Lurhmann analyse les communautés évangélistes américaines et envisage que le recours récurrent à la prière influence la cognition au point de rendre possible le fait de se penser en discussion avec des agents externes. Le parallèle avec les spirites conversant avec des esprits est net. Ses conceptualisations théorisent un « déclencheur social » (des facteurs socio-culturels créant une « hyper-cognition », i.e. leur reconnaissance par la société ou le groupe favorise le vécu des phénomènes en question), font état d'une « habitude » (avoir vécu un phénomène rend l'individu plus susceptible d'en revivre d'autres du même type : « sa réaction est conditionnée par l'habitude ») :

« Il existe différents modes de réactivité selon les individus, et (...) dans certains contextes sociaux, ou dans des contextes où certains événements prennent un relief particulier, les individus les plus réactifs sont davantage susceptibles de faire l'expérience de ces phénomènes, de se souvenir de ces derniers et de s'attendre à ce qu'ils se reproduisent – ce qui, de fait, augmente la probabilité de ces événements pour les personnes en question. » (Lurhmann, 2016)

Tanya Lurhmann maintient toutefois la position naturaliste de l'hallucination qu'elle pourvoit d'une explication scientifique par l'origine cognitive¹³⁶. Néanmoins, elle suggère, découlant du conditionnement cognitif spécifique, la possibilité de développement de certaines dispositions, qui me semble pertinente pour la compréhension de la médiumnité spirite. Quant à Elisabeth Laborde-Nottale, elle propose une interprétation de la voyance précisément

¹³⁶ L'explication cognitive, i.e. le postulat de pratiques d'« absorption », d'« imagination », de prière conditionnant la cognition, lui semble insuffisante à rendre compte de cette propension et capacité « mystiques » à entrer en communication avec l'invisible, et elle invoquera le concept de « participation » de Lévy-Bruhl pour compléter son approche de cette interaction: « *Participation is a different phenomenon, and it is important to this discussion because it is not simply cognitive.* », écrira-t-elle ainsi (Lurhmann, 2007). Reste que ce sentiment d'intériorité naît d'un apprentissage actif socialement validé et renforcé par la répétition (« constant reinforcement »): « *Through this learning process, centered on a particular representation, bounded in socially defined ways, experienced through intense personal engagement, God becomes real for people* » (id. : 101). Cet ancrage dans le conditionnement culturel et corporel me semble affadir la dimension transcendante qu'elle semblait chercher à réintégrer. En effet, le sentiment de « participation » n'existe-t-il pas spontanément, hors de tout apprentissage? Dans ses dernières conclusions, elle cite William James, qui « pose un problème délicat aux anthropologues dans la mesure où il présuppose que les événements spirituels dont les gens font état sont authentiques », pour lui opposer Robert R. Marett, pour qui « le sentiment religieux » est profondément influencé par le social : « Il prenait néanmoins ce sentiment au sérieux et estimait que les anthropologues pouvaient en faire autant tout en mettant entre parenthèses la question de la transcendance. ». C'est la position de Tanya Lurhmann, dont « les travaux (...) montrent qu'on peut et qu'on doit étudier l'expérience spirituelle, et qu'il est possible de montrer qu'elle répond à une invitation sociale structurée de telle sorte qu'on peut l'analyser et l'évaluer » (Lurhmann, 2016).

comme capacité de perception et sensibilité accrues du médium à des informations disponibles dans son environnement (ou la psyché de son consultant) qu'elle nomme « scopèmes ». Cette aptitude peut être provoquée ou amplifiée par un événement déclenchant – pathologie (Ellenberger, 1970) ou trauma (Nathan, 1986) – dans la vie des individus concernés.

Ces diverses hypothèses permettent de dépasser l'analyse de faits « supranaturels » selon les critères ontologiques (quelle est leur nature ?) ou existentiels (sont-ils réels ?) pour les aborder comme possibilités cérébrales activées par certains *stimuli*, comme des accidents ou certain type de travail sur soi comme les ascèses, la prière ou les exercices spirituels. La médiumnité pourrait donc être considérée comme l'actualisation de l'une de ces potentialités créatives du cerveau, que la réforme intime des spirites conditionne et entretient (à défaut de l'avoir activée dans tous les cas) – non plus projection cérébrale (invention imaginaire, hallucinatoire, pathologique), mais modalité perceptive inchoative, disposition psychosomatique activée sous certaines conditions¹³⁷. À cet égard, elle participerait de l'individuation, cet effort accompli par l'individu pour devenir lui-même. En tant que solution créative de supériorité de crise, la médiumnité est une ressource pour l'individu médium *initiatiquement* engagé dans sa propre stabilisation, l'élaboration, la (re)création de soi. Dans sa découverte et son adaptation à sa médiumnité, l'individu se crée et recouvre le sens de sa présence – exalté par le dépassement de soi et la conscience de sa nouvelle identité médiumnique –, réalisant de ce fait une transformation initiatique.

Enfin, j'interrogerai la médiumnité dans sa dimension thérapeutique (c'est-à-dire de connaissance et de contrôle de soi), notamment à l'interface individu/société.

1. Conception kardéciste de la médiumnité

Filiation historique

« Tout ceci n'est pas entièrement nouveau. Le fait même d'entrer en relations avec les Esprits des morts est vieux comme l'humanité. »
(Castellan, 1964 : 58)

¹³⁷ Il faut tenir compte non seulement des conditions créées par un auto-conditionnement de l'homme, mais aussi de celles, subies, échappant à sa volonté, comme dans le cas d'une expérience traumatique – et ce d'autant que dans le kardécisme, la médiumnité se révèle plus souvent dans une crise, précisément, que comme résultat d'un conditionnement.

« L'activité évocationnelle, maintenant sérieuse, morale et philosophique, est aussi « scientifique ». (...) Allan Kardec repousse vivement l'idée d'une action contre nature dans l'intervention des esprits. (...) Aucune action des esprits qui ne soit explicable « physiquement » et non surnaturellement. Voilà qui est nouveau. » (Castellan, 1964 : 63)

Issu du « magnétisme animal » et du somnambulisme découverts dès la fin du 17^e siècle - dès ses origines, le phénomène « médiumnique » a été abordé de manière différente par deux courants irréconciliables – imaginationnistes *versus* fluidistes. Plus tard, on retrouvera cette opposition entre une école sceptique à l'origine de l'hypnotisme et de la psychanalyse et les tenants du spiritisme : « Proposant une autre voie au « dédoublement de personnalité » que celle de Charcot et Janet, le spiritisme concilie somnambulisme, hystérie, magnétisme et hypnose, phénomènes que les psychiatres étudient à l'époque. » (Bergé, 1991 : 53). Je n'insisterai pas plus sur la conception théorique de la médiumnité selon la doctrine kardéciste (cf supra, pp. 154-158). Ses spécificités sont, je l'ai dit : peu d'incorporation, peu de démonstration, peu de dramatisation, plutôt une sobriété dans la préparation de l'événement et son advenue, une ambiance de forte concentration. En sus, les kardécistes distinguent l'« authentique » médiumnité de l'animisme ou, dans la terminologie de certains auteurs, du « médiumnisme ». Camila, jeune médium brésilienne, expatriée, mariée et installée en France, et active au CESAK, a déploré le cas d'une personne qui fut admise à la table médiumnique prématurément selon la norme brésilienne : « J'ai compris qu'il ne maîtrisait pas bien sa médiumnité, et après 2 ans de fréquentation, (...) en parlant avec les autres j'ai vu que c'était un ressenti partagé. Des fois, on ne savait pas s'il incorporait vraiment, s'il mélangeait, ou si c'était des choses animiques – notre propre pensée. » (Entretien réalisé le 15 janvier 2015). La conception vernaculaire kardéciste de la « pensée animique » fait d'elle une fausse médiumnité : elle consiste en une projection de sa propre volition/imagination que l'on prend pour une intervention d'esprit. Les spirites introduisent une autre distinction entre médiumnité et « médiumnisme ». Selon l'auteur spirite José Herculano Pires, il s'agirait d'une médiumnité non assumée :

« La différence entre le Médiumnisme et la Médiumnité réside dans le problème de la prise de conscience du problème médiumnique. Dans les religions primitives, il n'y avait, ni ne pouvait y avoir, de réflexion sur les phénomènes, leurs sens et leur nature. Tout se résumait dans l'acceptation des faits et dans les tentatives de leur utilisation à des fins pratiques et objectives. La Médiumnité est le Médiumnisme développé, rationalisé et soumis à la réflexion religieuse, philosophique, aux recherches scientifiques nécessaires à l'éclaircissement des phénomènes et à la compréhension de leur nature et de leurs lois.

Tandis que le Médiurnisme absorbe l'héritage magique du passé et se mélange aux religions, croyances et superstitions de toutes sortes, la Médiurnité rejette toute infiltration qui puisse porter préjudice à sa nature rationnelle et compromettre son développement naturel. » (Pires, 1979 (1984) : 22)¹³⁸

Ce qu'en disent les spirites...

Du côté de mes informants, 37% des Brésiliens se sont adressés à un centre spirite à cause de faits médiumniques (dont 25% les ont traversés eux-mêmes). À Paris, presque la moitié des membres du CESAK y sont arrivés pour comprendre les manifestations médiumniques dont ils étaient le siège. À San Francisco, la statistique est moins probante (seules 2 personnes sont venues résoudre au JASS un problème de médiumnité), mais la distinction est parfois délicate à cerner entre le facteur médiumnique et le facteur « difficultés existentielles », comme dans le cas de Yolanda qui a eu l'impression que son fils décédé entraînait en contact avec elle – la personne interrogée invoquant parfois la raison qui lui semble la plus directe à son affiliation en « oubliant » de mentionner l'autre, comme dans le cas de Maria, dont la douleur liée au divorce est selon elle à l'origine de son affiliation mais qui déclare être médium par ailleurs. La médiumnité peut avoir fait irruption de manière radicale, traumatisante ou plus discrètement, comme une extension naturelle, depuis toujours présente. Pour certains, elle était déjà active lorsqu'ils ont commencé à fréquenter leur centre (sans qu'elle ne soit nécessairement la raison de leur affiliation) ; d'autres l'ont développée plus tardivement, au sein du centre, comme corollaire de leur participation aux activités du groupe. La médiumnité n'a pas été l'objet central de mes entretiens.¹³⁹

Les formes de manifestation de la médiumnité de mes informants sont variées. Elles procèdent de rêves ou de cauchemars, de prémonitions ou d'intuitions, de visions ou d'auditions de voix, d'écriture automatique ou d'inspirations. Il y a autant de types de médiumnité que d'individus spirites. Un médium peut présenter diverses modalités d'expression médiumnique tout en étant plus particulièrement familier de l'une d'entre elles. Yolanda, à San Francisco, évoque des faits presque intangibles dont elle se demande même s'ils doivent être qualifiés de « médiumnité » – elle hésite à s'en laisser convaincre par son imprégnation spirite récente tout en leur reconnaissant une présence indéniable tout au long

¹³⁸ Ouvrage consulté le 15 novembre 2016, accessible en suivant le lien : http://www.icemeb.com/downloads/jose_herculano_pires/frances_jose_herculano_pires/La_mediurnnité.pdf

¹³⁹ Le sujet a souvent été recadré par mes informants – c'est-à-dire remplacé, conformément à l'esprit du kardécisme, dans le sillage des préoccupations morales liées à la réforme intime.

de son existence :

« Les gens parlent de médiumnité et je ne suis pas vraiment sûre de ce que j'en pense. Je sais que je ressens des choses et parfois je peux prédire quand quelqu'un va dire quelque chose. (...) Je ne sais pas, je sais ce que j'entends et ce que je vois, je sais ce que je ressens... Des choses me sont arrivées toute ma vie, mais vous savez ce sont des choses dont on ne parle pas... (...) Je ne sais pas si on peut les appeler manifestations car ce sont juste de petites choses qui se passent, comme des bruits – et mon fils aussi! (...) Et je pense: "comment peut-on savoir ça tous les deux?", c'est tellement étrange, vous savez, juste des choses comme ça... différentes petites choses... » (Entretien réalisé le 9 juin 2014)

La médiumnité relève-t-elle en effet d'une hyperesthésie¹⁴⁰ ? D'autres m'ont relaté leur expérience de l' « obsession », et le processus qui leur a permis de la surmonter.

L'importance de l'école médiumnique

Rosemarie à Salvador, une médium clairaudiente¹⁴¹, a ainsi témoigné de son parcours, entre inconscience de jeunesse et prise de conscience grâce aux enseignements du spiritisme :

« Quand j'étais plus jeune, j'ai eu des problèmes dans ma vie, vous savez, de ces choses qu'on n'accepte pas, c'est pour ça que je vous disais que je crois au spiritisme qui est une doctrine véridique... Des choses que je n'acceptais pas quand j'étais jeune et qui se passaient en moi. (...) Voir, quand je dormais, voir, sentir... Cela m'effrayait... (...) Je sentais, je ressentais des choses. Je suis allée à la *Casa de Yemanjá* (...) et la sœur a dit que j'avais un problème d'obsession (« *eu estava com trabalho de obsessão* »). Alors j'y suis allée, j'ai fait le travail de désobsession mais je n'y suis pas retournée... Ça a donné des résultats mais ensuite, je n'y suis plus allée, je n'avais pas envie, j'ai oublié d'y aller, je ne me sentais pas concernée... (...) Je dormais et je sentais ces choses en train de dormir. J'ouvrais la porte de la maison et je sentais une personne entrer dans la maison, et des personnes sont venues qui conversaient avec moi dans la housse d'oreiller, vous voyez ? Elles m'ont dit certaines choses que j'ai ensuite vérifiées. Mais même ainsi, je ne m'occupais de rien, je ne m'en occupais pas, je n'étais pas connectée à ces choses-là. Et aujourd'hui, je me suis conscientisée (« *me conscientizei* »), j'ai réalisé que je dois me réveiller, je dois prendre soin de moi, me « doctriner » (« *me doutrinar* »), qu'on ne peut pas, n'est-ce pas, [ne rien faire]... La personne qui est médium doit... j'ai accepté, il faut prendre soin de soi, on ne peut pas avoir ces problèmes, rester sans prendre soin de soi, [sans quoi] ça pourrait être pire dans la vie des gens... (...) Parce que cette médiumnité, ma mère aussi l'a, elle ne s'en est jamais

¹⁴⁰ « En psychologie, Jeanne Siaud-Facchin utilise le terme en le définissant comme une « exacerbation des sens » qui caractérise les enfants (et adultes) surdoués (HP) : chez ces derniers, les informations sensorielles parviennent beaucoup plus vite au cerveau que dans la moyenne et ces informations sont traitées dans un temps significativement plus court. ». Siaud-Facchin, Jeanne, *L'enfant surdoué*, Paris, Odile Jacob, 2002, 338 pages p., p. 37.

¹⁴¹ La clairaudience est un type de médiumnité dont le sujet entend des voix.

occupée, jamais... Elle s'est retrouvée avec une énergie très malade, vraiment très malade, elle ne marche plus... (...) Si une personne médium ne fait pas attention (« *não cuida* »), elle peut devenir très souffrante, et elle ne s'en est occupée en rien, alors ça ne fait pas avancer les choses non plus... » (Entretien réalisé le 30 avril 2013. Extrait.)

Rosemarie insiste beaucoup sur le fait de reconnaître les faits, de ne pas les occulter, pour mieux prendre en charge cette réalité particulière. Sa médiumnité, à la fois voyante et auditive puisque ses visions lui parlent, semble s'être exprimée dans des moments de solitude ou nocturnes. Elle évoque une certaine indifférence initiale face à ses symptômes d'obsession qui la mènent pourtant dans un centre. Puis avoir perçu petit à petit la nécessité de ne pas se détourner de la réalité de ces affects. L'expérience de sa mère l'a à ce titre aidée à comprendre l'impact délétère d'une médiumnité négligée ; elle témoigne de son processus de prise en compte de sa médiumnité :

- « Cette année, j'ai été conviée à ce cours de médiumnité, si j'y étais allée avant, je serais déjà bien évoluée (...) J'ai pour objectif de m'occuper de ma spiritualité. En prendre soin, c'est quoi? C'est assister aux conférences, participer aux choses du centre, vous voyez... (...) Cela me plairait [de travailler pour le centre] mais c'est une grande responsabilité aussi. C'est [le problème] parce que travailler à la table est une chose qui donne de fait beaucoup de responsabilités – une personne qui travaille à la table médiumnique ne peut pas boire, et des fois, je prends des bières... Et une personne qui travaille à cette table médiumnique doit avoir une vie très... [ordonnée]...

- **Votre médiumnité a-t-elle changé? S'est-elle développée?**

- Oui elle se développe plus... Je sens, les choses que j'ai à faire, dans ma tête, ce que je dois faire, des conversations avec moi-même...

- **Qui discute avec vous?**

- L'esprit parle avec moi, c'est-à-dire, mon ange gardien: "ne fais pas ça, ça ne va pas être positif"

- **Et vous parvenez à suivre ses indications?**

- Parfois je ne suis pas d'accord avec la voix de cette esprit, et parfois les gens n'ent font qu'à leur tête n'est-ce pas? » (même entretien)

Antonio D., 50 ans, fréquentateur et travailleur assidu du centre – il est « passiste » et s'occupe de l'évangélisation infantile des plus petits (2-5 ans) tous les samedis matins – m'a évoqué son parcours spirite et son rapport à la médiumnité :

- « Ma famille était spirite. Je suis né spirite. (...) Depuis mes ancêtres, ma famille et moi somme spirites. (...) C'est moi qui fais l'étude de *L'Évangile selon le spiritisme* pour ma famille. (...) Depuis mes deux ans... C'était le corps... Le médecin - les médecins ne savaient pas ce qui se passait en moi, des douleurs. Ça m'a amené au spiritisme, dans une maison spirite. Je me suis mis à y aller. Je prenais seulement des médicaments, je recevais des passes, et les obsesseurs sont venus, obsession, obsession. J'ai grandi dans la *Casa espirita*,

je ne cesserai jamais d'y aller. Lui, euh Emmanuel, qui était spirite (le médecin qui lui a recommandé la fréquentation d'un centre), il m'a dit: "ne laisse pas tomber. Si tu fréquentes, tu vas favoriser ton évolution" et aujourd'hui grâce à Dieu, avec la bénédiction de Dieu, je vais bien...

- **Vos douleurs sont passées ?**

- Parties... à 7 ans, j'ai vu, je voyais beaucoup de choses... qui étaient effrayantes. Je voyais tout... À partir de 7 ans, je voyais beaucoup, beaucoup...

- **Vous êtes médium depuis petit ?**

- Oui. J'avais peur. Mais je me suis éduqué par l'évangélisation (...), grâce à cela j'ai pu étudier, faire les travaux... (...)

- **Qu'est-ce que vous apprenez à l'école médiumnique?**

- À rééduquer l'esprit et la matière, et les pensées. À Bien traiter ces personnes qui ne comprennent toujours pas que je sois comme je suis aujourd'hui... (Antonio est en situation de handicap – troubles mnésiques, un bras atrophié, et une certaine hémiplégie diffuse suite à une thrombose puis à un accident domestique.) (...) J'avais peur parce qu'avant il n'y avait pas d'étude comme aujourd'hui... C'était quand je me couchais, j'avais des visions... C'était un monsieur avec un chapeau, en costume, tout en blanc... en ce temps, il était... avec un cigare.¹⁴² Je l'ai vu, il venait, comme ça, toujours toujours dans ma direction, ça me faisait peur. Plus tard, j'ai entendu dire que c'était un de mes... guides, comme on dit, et cette personne, de temps en temps je la vois, je le vois. Je discute avec lui... cela m'orientait, m'oriente. Alors j'ai perdu la peur, et je me suis aussi mis à étudier.

- **C'est ainsi que vous avez cessé d'avoir peur ?**

- Exactement... il venait constamment, avec moi, pour... pendant la réunion d'étude (...) il était toujours présent... il est toujours présent, alors j'ai cessé d'avoir peur. » (Entretien réalisé le 6 mars 2013. Extrait.)

Suite à une recommandation, il cherche un groupe d'étude de la médiumnité (son premier centre n'a pas été le *Lar João Batista*) : « Dans la théorie, vous vous éduquez avec eux, les esprits, vous conversez avec eux. » résume-t-il son apprentissage. Il a appris à conduire une discussion raisonnée avec les esprits afin de les « remettre dans le droit chemin », à distinguer les différents esprits :

- « Quelqu'un m'appela pour intervenir à la table... mais je n'avais pas encore... Il m'a appelé, il a senti, je me suis assis à la table, pour faire cette vibration. Moi, au milieu d'eux, je suis resté en l'air... Avant tout, il aurait fallu une étude, pour ensuite...

- **Vous êtes resté en l'air ?**

- En l'air oui... Parce que, quand on reste à la table, les autres conversent avec les esprits, et, lui (le médium), il est déjà... il entre dans ce rôle bien préparé, moi je n'étais pas préparé ! Une première fois à la table, une deuxième - à la troisième, ils m'ont déjà mis à la table : j'ai été effrayé... Je n'étais pas prêt !

- **Pourquoi? que s'est-il passé?**

- Je leur ai dit que j'avais besoin d'étudier, d'un groupe d'étude mais ils n'en avaient pas ! Ils voulaient seulement mettre les gens à la table pour qu'ils participent. Il n'y avait pas encore d'étude comme il y a ici aujourd'hui. » (Entretien réalisé le 6 mars 2013. Extraits)

¹⁴² L'entité évoquée ressemble au *preto velho* ("vieux noir") de l'umbanda, souvent une figure d'ancêtre sage.

Sa première expérience lui laissa ce mauvais souvenir d'être « resté en l'air » faute de préparation adéquate. Ce qu'il entend par là n'est pas clair, je n'ai pas eu le réflexe de le lui demander dans l'instant. Cela semble suggérer qu'il n'a pas contrôlé quelque chose – voire qu'il a fait une « sortie de corps » sans parvenir à le réintégrer ensuite. Personne d'autre ne m'a parlé d'une médiumnité sous forme de « sortie de corps » - si ce n'est Richard Buono (président du Conseil Spirite Français) m'évoquant les conférences qu'il donne sur le thème du « voyage astral ». Mais Antonio semble avoir été marqué par une expérience déplaisante contre les risques de laquelle il déplore ne pas avoir été prévenu – corroborant en cela les avertissements des membres médiums du CESAK parisien. C'est au JASS plus tard qu'il a reçu un enseignement : « C'est ici qu'on m'a donné toute la matière, parce qu'il y a eu la théorie et la pratique. Pendant 4 ans, j'ai fait le jeudi toutes les psychographies, ensuite on montait pour faire la théorie. » Antonio m'expliqua par ailleurs que les médiums spiritistes n'incorporaient pas : « On n'incorpore pas. Vous êtes ici, et l'esprit est séparé de vous, il vous rejoint en pensée, il vous transmet la sienne (« *junta a mente, ele transmite a sua* »)... et alors soit il écrit soit il parle, mais détaché du médium. ». Sa médiumnité est hybride : clairvoyance et clairaudience se combinent, il voit essentiellement mais converse en pensée avec ses visions : « Je vois seulement, et ils me parlent. Parfois, ils me disent quelque chose, ou je vois quelque chose... ». Aujourd'hui, Antonio a toujours ces visions, qui désormais « font sens » pour lui. Je lui ai demandé s'il avait eu des visions d'autres incarnations : « J'en ai, des fois j'en ai, c'est vraiment, gratifiant, pour ainsi dire. J'apprends toujours plus » a-t-il répondu (extraits du même entretien)...

Soraya, à Paris, a également traversé les affres de l' « obsession » :

« J'ai commencé à avoir des manifestations assez tôt quand j'étais petite mais je ne le distinguais pas comme ça, c'est plus tard que j'ai compris que c'était ça. Des rêves prémonitoires (...). Ma médiumnité s'est vraiment déclenchée vers la vingtaine et là j'ai vraiment eu la réponse, à savoir qu'il y a vraiment quelque chose, qu'il y a une vie après la mort, et donc depuis j'étudie, je vais au CESAK. (...) J'ai appris que mon oncle du Brésil était là-dedans, était médium, travaillait dans un centre, il nous l'avait toujours caché. Il nous a envoyé *Le livre des esprits*, une espèce d'injonction qui l'a fait nous envoyer ce livre apparemment; du coup je me suis dit je vais le lire. Très vite, au bout de quelques mois, j'ai ressenti quelque chose de très fort au niveau de la psychographie. Cette idée me mettait mal à l'aise, mais j'ai commencé à le ressentir, ça me démangeait. J'ai commencé à le faire toute seule chez moi. J'en ai parlé à mon oncle par mail. Nos discussions étaient très espacées. Il a commencé à me suggérer que ce serait mieux que j'aie dans un centre. Pas toute seule chez moi. On a regardé sur internet, j'ai vu le CESAK, je me suis dit "non c'est une secte". Je

n'avais pas envie. J'avais quand même envie de continuer à psychographier et mon oncle ne répondait pas. Mais ça a dérapé du coup j'y suis allée quand même. Ça a sérieusement dérapé; j'ai eu des obsessions. Donc on m'a envoyé du secours, donc ça s'est arrêté. Voilà j'ai eu le nez dedans...

- **Du secours?**

- une équipe spirituelle. J'ai compris ce qu'il ne fallait pas faire, pourquoi il ne fallait pas le faire, pourquoi il fallait être encadré etc. donc du coup il a été extrêmement nécessaire que j'aille au CESAK » (entretien réalisé le 7 mai 2014)

Soraya évoque son « désir de canaliser ces choses qu[']elle ne maîtrisai[t] pas depuis toujours, et qui [lui] faisaient entretenir le côté négatif ». Elle attribue l'obsession à une ignorance, un manque d'expérience :

« Je n'étais pas sûre de qui venait, je me disais peut-être ce sont des membres de ma famille donc je laissais la porte ouverte et en fait il y avait un peu tout et n'importe quoi qui venait; ça m'a permis de me rendre compte qu'il fallait vraiment que je canalise et ferme cette porte, et à la limite ne la rouvre qu'avec des personnes adéquates. » (même entretien)

Pour elle, l'arrivée au CESAK a représenté cette opportunité d'apprentissage avec des « personnes adéquates » :

« je n'étais pas au courant qu'il y avait quelque chose de commun, de général, de très simple, cette université, où je pouvais me faire ma propre opinion directement, en contact direct avec des questions directes avec les esprits. (...) L'université, je la visualise plutôt au Brésil, car c'est tellement complet. Le CESAK est une sorte de département où je peux aller prendre des cours. (...) Pour moi, c'est un département d'université, c'est un centre de soin, c'est un lieu de rencontre propice où tout est bien cadré, (...) un lieu très libre où on peut se retrouver. (...) Ce que j'aime, c'est d'être en contact - même avec des bouquins, épistolairement - avec des esprits qui respirent la bonté. Et effectivement je ne me pose pas trop de question, je me dis que tout ce que je peux entendre des expériences des autres sera bon à prendre et petit à petit un quelque chose se passe et le savoir que j'aurai est celui que je suis censée avoir. » (Entretien du 7 mai 2014)

C'est également par cet apprentissage du risque que Richard Buono justifiait la prière au sein des réunions kardécistes, corroborant les témoignages sur les dangers potentiels de l'exercice de la table médiumnique :

« Il ne faut pas confondre rite et protocole... ce sont deux choses différentes. Il y a des protocoles, certains sont stricts, pourquoi ? Parce que c'est un peu le *best practise* car il y a des dangers : on ne peut pas faire n'importe quoi dans une réunion spirite, et pour éviter des dangers, eh bien on adopte des protocoles qui nous mettent dans une zone plus sécurisée. Si vous voulez vous jeter à l'eau par une belle journée d'été et que vous avez mangé comme quatre, que vous êtes exposé en plein soleil, vous risquez l'hydrocution. C'est exactement la

même chose : dans un groupe spirite vous avez des précautions pour amener les vibrations à un niveau acceptable donc il y a des prières, des lectures parce que ça monte la vibration et ça l'harmonise. C'est lié à des *best practises*. » (entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Enfin, se plier à ces « protocoles » développe en soi la médiumnité, dans l'expérience de Soraya :

« Le fait d'y aller développe la médiumnité... (...) On te dit, il faut que tu viennes assez assidûment pendant au moins un an, que tu trouves un équilibre dans ta vie, que tu sois bien, à ce moment-là on verra bien si quelque chose t'y invite, tes esprits ou toi. (...) Certains n'ont pas forcément une médiumnité manifeste, et donc lors de ces réunions comme tu es accompagné par tes esprits guides et que tu aides aux esprits souffrants, en fait, il y a toute une préparation, que ce soit physique ou mentale, qui fait que tout à coup ta médiumnité va se développer dans le cadre de ces séances. » (Entretien du 7 mai 2014)

La médiumnité est donc aussi bien quelque chose qui survient inopinément que, littéralement, une « discipline » que l'on apprend, acquiert, travaille, développe.

In fine, la médiumnité : pathologique ou thérapeutique ? Ce lien trouble avec la pathologie...

Selon Allan Kardec, la médiumnité ne susciterait de dérapage pathologique que lorsque l'individu souffre déjà par ailleurs d'une « fragilité du cerveau » - laquelle renvoie à un désordre moral :

- « **La faculté médianimique est-elle l'indice d'un état pathologique quelconque ou simplement anormal ?**

"Anormal quelquefois, mais non pathologique ; il y a des médiums d'une santé robuste ; ceux qui sont malades le sont pour d'autres causes."

- **La médiumnité pourrait-elle produire la folie ?**

"Pas plus que toute autre chose lorsqu'il n'y a pas prédisposition par la faiblesse du cerveau. La médiumnité ne produira pas la folie lorsque le principe n'y est pas ; mais si le principe existe, ce qu'il est facile de reconnaître à l'état moral, le bon sens dit qu'il faut user de ménagements sous tous les rapports, car toute cause d'ébranlement peut être nuisible." »

Le Livre des médiums, Chapitre XVIII. Inconvénients et dangers de la médiumnité (Kardec, 1864 : 209)

D'après ce court extrait du *Livre des médiums*, la médiumnité ne suscite pas en elle-même la maladie mentale, elle ne fait que traduire le cas échéant un désordre moral ou spirituel déjà présent. Sollicitant intensément l'individu, exigeant de lui concentration, régime préparatoire

et disponibilité mentale, la médiumnité est susceptible de fatiguer, perturber éventuellement l'équilibre psychique de qui est fragile. Sa manifestation prend alors parfois le contour troublant d'une pathologie mentale ou nerveuse. Dès lors, on a eu vite fait de les lier. Une seule parmi les personnes que j'ai rencontrées – et qui d'ailleurs a refusé de se soumettre à un entretien, à San Carlos – a confié faire l'objet d'un diagnostic psychiatrique :

Elle m'explique qu'elle ne peut répondre à mes questions car elles sont trop personnelles. Puis elle se lance dans de plus amples détails et me confie qu'elle a été diagnostiquée bipolaire. Mais qu'elle n'est plus sous médication depuis 6 ans : depuis qu'elle a commencé à fréquenter le centre spirite ! (Extrait Carnet de terrain)

Ce témoignage illustre l'intrication des deux interprétations, psychanalytique et spirite : diagnostiquée bipolaire, la personne est *a priori* en proie à une maladie mentale. Pourtant, s'adressant à un centre spirite – qui la considérera plutôt comme victime d'une maladie spirituelle –, elle bénéficiera d'un traitement psycho-spirituel qui aura raison de ses symptômes. Deux interprétations, une réalité ? L'une de mes informantes parisiennes, Camila, m'a également déclaré : « Je peux dire que je serais une grande consommatrice de médicaments psychiatriques si je n'étais pas dans le spiritisme » (Entretien réalisé le 15 janvier 2015).

Selon Marion Aubrée, analysant cette imbrication des ordres médical et spirite dans les centres brésiliens, « la description des symptômes du patient ne diffère presque en rien de l'exposé nosologique que ferait un psychiatre ou un psychanalyste laïcs. Mais, au niveau de l'étiologie, l'interprétation diverge fondamentalement. Il existe deux sortes d'explications, l'une endogène et l'autre exogène. » L'explication endogène serait « karmique » (le trouble est l'expression d'une erreur commise dans une vie antérieure, que l'on peut dénouer dans cette vie, ou au contraire se manifeste comme épreuve que le malade aurait lui-même choisie à titre expiatoire. Mais le plus souvent, l'explication exogène prime et « les malaises sont attribués au harcèlement d'esprits ‘obsesseurs’ ». Leurs victimes « n'appartiennent pas (forcément) à la mouvance kardéciste lorsqu'elles viennent, pour la première fois, consulter dans un centre spirite » rappelle Aubrée (2006 : 552). De nombreuses personnes peuvent recourir au spiritisme en des moments de crise, sans impliquer un approfondissement d'ordre religieux. Le traitement spirite, c'est ce mélange de passes magnétique, d'évangélisation par la participation aux réunions doctrinales, et d'endoctrinement par le rendez-vous à la table médiumnique où le patient comme l'esprit obsesseur sont amadoués, pacifiés. Le spiritisme

s'est ainsi normalisé au sein de la société civile en tant que ressource thérapeutique considérée comme un « service » (Lewgoy, 2006 : 160-161).

Plus spécifiquement, la médiumnité elle-même peut être vue comme un instrument thérapeutique en ce qu'elle oblige l'individu médium à se prendre en charge, à circonscrire le « domaine de la lutte » qu'il doit engager avec lui-même afin de canaliser ses inclinations trop extrêmes, décuplées par la sensibilité médiumnique. Si la disposition médiumnique est physiologique, sa morbidité, elle, est « spirituelle » dans le jargon spirite : ce sont les dévoiements moraux de l'individu, présents ou antérieurs à son incarnation actuelle, qui le déséquilibrent, ce que traduit immanquablement et fidèlement la complexion particulière de son « trouble médiumnique ». En cherchant à ramener celui-ci à une proportion supportable préservant son intégrité mentale et psychique – ce qui l'oblige également à se maintenir dans une zone d'activité affective socialement déterminée –, il se concilie sa disposition médiumnique. À ce titre, les esprits influent sur les réactions de leur hôte : selon Diana Espirito Santo, « les esprits sont des êtres dont l'existence dans la vie des médiums est rendue tangible précisément par leur habilité à structurer la réponse du médium à son environnement » (Espirito Santo, 2003 : 12). Cette auteure leur confère le pouvoir de participer aux prises de décisions du médium. Moteurs de transformation, ils influencent le comportement de leur médium jusque dans la mise en œuvre de la réforme intime, intimant des recommandations personnalisées : « grâce à cette communication avec vos guides spirituels, vous aurez encore plus de précisions sur ce qui fait la spécificité de votre personne, et des conseils peuvent vous être donnés. » témoignait Richard Buono (voir supra p. 156). En tant qu'auxiliaires qui se manifestent à la conscience du médium, ils stimulent la vigilance à soi, la connaissance de soi, optimisent la capacité de réaction du médium.

Ainsi, tant que l'individu n'a pas conscientisé puis maîtrisé pensées, attitudes, mais aussi complexes inconscients, les esprits qui l'entourent exprimeront ses excès et vulnérabilités ; en revanche, une fois ses fragilités et affects « contrôlés », les esprits représenteront une capacité accrue de traitement de l'information. L'exploration des interprétations sociologiques, anthropo-cognitives et psychanalytiques de la médiumnité tend à conduire à des hypothèses similaires : la médiumnité peut être vue comme une fonction psycho-physique s'activant dans des situations de fragilisation de l'individu pour soutenir la récupération de son intégrité.

2. Conceptions non-spirites. Approches croisées des sciences humaines

Lewgoy a souligné, sans l'approfondir, l'aspect initiatique de la médiumnité : « discipliner la pratique médiunique, par exemple, est l'objet d'un savoir pratique systématisé, partagé au moyen d'une pédagogie initiatique » (Lewgoy, 2006 : 256). Dans mon esquisse analogique, j'ai mis en exergue le motif de la progressive distillation du savoir médiunique qui l'apparente effectivement à un enseignement initiatique. Mais là ne réside pas l'essentiel d'une *logique initiatique* que je discerne plutôt dans la transformation résultant de ce savoir médiunique – et de sa combinaison avec la réforme intime – que je situe la logique initiatique au fondement de mon analogie initiatique. Certaines approches me conduisent à l'exploration d'une telle transformation.

Je m'intéresserai ici aux analyses des faits magiques d'Ernesto de Martino, qui trouvent un écho dans la littérature anthropologique actuelle soulignant un travail sur le soi à l'œuvre dans l'apprentissage et le développement de la médiumnité (Espirito Santo, 2013 ; Teisenhoffer, 2015) – et que viennent alimenter les hypothèses de certaines approches récentes de l'anthropologie psychologique et de la psychanalyse. Fondée sur toutes ces tentatives, je conçois la crise médiunique comme l'expression d'un désordre psychique qui lui-même représente l'atteinte de l'intégrité identitaire. En ce sens, le désordre psychique représente l'effort de la psyché pour se réparer elle-même. Les aléas de la vie peuvent l'avoir déstabilisée, lui apporter de nouveaux éléments à intégrer : la crise de l'individu représente à la fois son effort et ses difficultés d'intégration de la nouvelle donne. La crise médiunique attire l'attention, rend visible cette crise intime, offrant un exutoire et permettant d'enclencher un parcours balisé de prise en charge spirite, qui ramènera *in fine* l'individu sur les berges sûres d'un moi recouvré et stabilisé. Un certain nombre de ces approches que j'introduis à présent convergent en ce sens.

L'approche De Martinienne : la médiumnité comme magisme promoteur de stabilité de la présence

La pensée d'Ernesto De Martino (1908-1965), héritière de l'historicisme italien, a d'abord rencontré un accueil favorable autour de la « possession », « question qui préoccupait largement les anthropologues depuis les années cinquante » (Bergé, 2001 : 537-538) en

France, de Leiris à Bastide, de Verger à Lévi-Strauss, de Balandier à Métraux. Son dialogue avec ces derniers céda le pas la décennie suivante à une incompréhension générale de ses écrits dans un contexte de domination de la « nébuleuse structuraliste » et laisse « une impression de rendez-vous manqué » (Fabre, 1999 : 232). Tardivement redécouverte après cette éclipse du champ intellectuel et académique français et européen, notamment à travers les travaux menés en 1986 par Daniel Fabre dans le cadre d'un séminaire du Centre d'Anthropologie de Toulouse (Bergé, 2001 : 539), l'œuvre de De Martino reste aujourd'hui encore sujette à polémique¹⁴³ (Severi, 1999 ; Mancini, 1999 ; Fabre, 1999 ; Charuty, 1999, 2002 ; Bergé, 2001, 2002), démontrant l'acuité et la vitalité des questionnements et exigences qu'elle a soulevés. Sa mise en garde contre l'ethnocentrisme au profit d'un « nouvel humanisme » ethnographique, la critique de l'usage aveugle de « catégories (philosophiques) historiquement situées », et la nécessaire re-contextualisation des faits ethnographiés au sein d'une culture et des catégories de pensées que cette dernière implique, ne peuvent que servir le travail d'objectivation de l'anthropologie. Au-delà du positionnement épistémologique, ces débats reflètent l'éternel partitionnisme présidant aux analyses du fait magique.

Ernesto De Martino s'est employé à défendre une interprétation du « fait magique » qui prenne acte de la culture dans laquelle il s'insère, en récusant le « réalisme dogmatique de l'observateur occidental » qui gouvernait – et appauvrissait – les différentes approches ethnologiques du « fait magique », les rendant insensibles au « drame magique » y présidant, et les faisant conclure le plus souvent à « l'impossibilité des pouvoirs magiques » (De Martino, 1971 : 166). Selon lui, on ne peut comprendre le « drame magique », et donc concevoir la réalité supranormale qui s'y manifeste parfois, sans historiciser les faits ethnographiés, donc en se départant de nos « grilles de lectures » impliquant la certitude historique de notre être au monde. Poser notre « présence au monde » comme définitivement assurée n'est pas seulement un ethnocentrisme limitatif, mais est en soi problématique : en la tenant pour garantie, on omet de considérer qu'elle est un résultat, peut-être provisoire, d'une conquête : De Martino rappelle le « principe du conditionnement historique des formes de

¹⁴³ Cette polémique a notamment opposé Giordana Charuty et Carlo Severi attentifs à ce qu'ils considèrent comme les « paradoxes demartiniens » (celui entre autres de son positionnement d'intellectuel engagé auprès des communistes italiens et de l'impartialité de son travail ethnographique) d'une part à Silvia Mancini (auteure d'une postface à la réédition du *Monde Magique*) et Bertrand Méheust (auteur d'une thèse de sociologie, *Somnambulisme et médiumnité*) sur la question de l'intérêt demartiniens pour la métapsychique. Et d'autre part à Christine Bergé sur celles de son « historicisme critique » et de son « humanisme ethnographique », au travers d'échanges de plume un peu vifs, comme en témoignent les articles : Charuty Giordana, « Le retour des métapsychistes », *L'Homme*, 2/2001 (n° 158-159), p. 353-364 ; Mancini Silvia, Méheust Bertrand, « La réponse des "métapsychistes" », *L'Homme*, 1/2002 (n° 161), p. 225-237 ; Bergé Christine, « Lectures de De Martino en France aujourd'hui », *Ethnologie française*, 3/2001 (Vol. 31), p. 537-547 ; « Droit de réponse. », *Ethnologie française* 2/2002 (Vol. 32) , p. 367-369 comprenant Giordana Charuty (ephe, Ve section). Réponse à Christine Bergé puis Christine Bergé (CNRS). Réponse à la « Réponse » de Giordana Charuty.

réalité » (De Martino, 1971 : 173) :

« Le principe de l'autonomie de la personne imprègne la civilisation occidentale (...). Au point de vue éthique, on trouve déjà dans la pensée grecque le premier ferment de ce grand thème : la personne au centre de tout. (...) Toutefois, c'est avec le christianisme que commence, à proprement parler, le mouvement historique de découverte graduelle de la personne (...). (...) Cette conscience de l'autonomie de la personne connaît, dans l'histoire de la civilisation occidentale, une sorte de sommet idéal, qui est la découverte de l'unité transcendante de la conscience de soi. (...) [Cette dernière] ne fonde pas seulement la possibilité de l'autonomie de la personne, mais aussi la possibilité du risque auquel cette autonomie est continuellement exposée. (...) Il n'existe pas (...) une présence, un être au monde empirique qui soit un donné, une immédiateté originelle, à l'abri de tout risque. (...) Nous rencontrons une limite caractéristique de l'actuelle conscience historique propre à notre civilisation. **Notre** présence décidée et garantie est donc considérée (...) comme le modèle de toute présence historique possible. (...) On a ainsi **l'hypostase métaphysique d'une formation historique.**¹⁴⁴ » (De Martino, 1971 : 182-186)

Selon De Martino, la civilisation occidentale considère abusivement comme donnée une conception de la conscience qui est en fait une construction historique, et « élève à la dignité métaphysique *notre* mode historique d'être présent dans le monde » (De Martino, 1971 : 237). L'ethnologie, par dogmatisme, par « présomption culturelle », a omis de s'en aviser. Mais si l'on veut avoir une chance de comprendre faits supranaturels et « perceptions extrasensorielles », il faut prendre en considération le drame existentiel qui s'y joue et dénoue : celui de « la présence qui veut être au monde » (De Martino, 1971 : 204) mais « qui reste un but et une tâche » (id. : 187) et qui doit lutter pour parvenir à se soutenir.

On ne peut pénétrer la médiumnité, qui relève de ces « faits magiques »¹⁴⁵, qu'en ayant une compréhension circonstanciée, historique et culturelle de sa phénoménologie, et en reconstituant le drame existentiel qui y préside au cas par cas, en fonction du contexte de sa manifestation. Inspirée par E. De Martino, je voudrais ici tenter de concevoir la médiumnité comme « syndrome de présence labile » : dans la crise médiumnique en effet, la présence est en proie aux affres de la perte de son autonomie, et dans son dépassement, la présence s'est recouvrée. En ce sens, la locution « syndrome de présence labile » ne se veut pas péjorative ni ne pathologise l'état d'être mais signale sa vulnérabilité particulière.

L'écrasante majorité des spirites connaît une période de doute existentiel - remise en cause

¹⁴⁴ « Plus exactement, la forme historique de la présence et du monde, en tant que réalités données (c'est-à-dire décidées et garanties), n'est pas reconnue dans son historicité (dans sa corrélation avec la civilisation occidentale), mais elle est assumée comme un en-soi, valable pour toutes les civilisations possibles, donc aussi pour la civilisation magique. » (De Martino, 1971 : 186)

¹⁴⁵ De Martino consacre un important passage aux querelles interprétatives de l'« idéologie spirite » florissant à son époque dans le 3^e chapitre du *Monde magique* (De Martino, 1971 : 198-252)

métaphysique pour les uns par le rejet de leur croyance antérieure (catholique pour la plupart), souci de santé ou encore difficultés d'ordre personnel comme divorce ou deuil pour les autres, enfin déclenchement du trouble médiumnique : ce sont tous des individus en quête. Ils traversent un épisode médiumnique ou sont conduits au spiritisme par une curiosité sourde qui les amène à côtoyer le phénomène et à s'y intéresser. J'envisage cette quête diffuse comme une « labilité identitaire » à partir du concept de « labilité de la présence » forgé par De Martino (De Martino, 1971 : 97) – labilité parfois causée par la méconnaissance du trouble médiumnique manifesté de manière importune et inattendue, qui constitue une atteinte patente à l'équilibre de l'individu désarmé, parfois au contraire qui agira comme prédisposition au déclenchement du phénomène médiumnique. Dans un cas comme dans l'autre, ce dernier peut être lu comme manifestation d'une sensibilité particulière de l'individu causée par un événement (ou une succession d'événements) de la vie. Dans cette perspective, la médiumnité est épiphénomène – *le centre de la question résidant dans la fragilité existentielle provisoire des individus* qu'elle vient révéler. Ainsi, la crise médiumnique serait le symptôme d'une crise identitaire, non psychique. Mais à son tour, elle fragilise ! Nathalie a témoigné de ce délicat exercice de composition avec sa médiumnité :

« Le problème du médium, c'est que moi je n'ai jamais été complètement incarnée, c'est pas évident de trouver sa place, on se sent toujours un peu à part » (Entretien réalisé le 29 septembre 2014)

La fragilité identitaire que la médiumnité pointe s'exprime à travers le désordre apparent de la psyché : cause et symptôme paraissent réunis, mais c'est la vie de l'âme qui s'exprime dans les aléas de l'équilibre psychique apparemment perturbé par la médiumnité et non l'inverse : ces derniers permettent de remonter à la source et de déchiffrer la condition de l'essence de la personne. Les menaces sur cette dernière ou au contraire sa sérénité se traduisent respectivement par l'instabilité ou la santé psychique, par le truchement d'une médiumnité houleuse ou maîtrisée. Si la médiumnité procède d'une sensibilité qui y prédisposait (qui a favorisé son avènement dans la vie de l'individu), elle devient à son tour événement qui va instaurer, puis dénoter une nouvelle sensibilité – cette ouverture suprasensible.

D'ailleurs, De Martino a également défait « la distorsion qui naît d'équivalences non-critiques entre le magisme et les états psychopathologiques » (de l'individu moderne) :

« Si le drame existentiel magique est caractérisé par la présence menacée, qui se rachète du risque de ne pas être au monde, alors, tant le moment du risque que le moment du rachat, tant la dislocation de la structure de la présence que le contrôle et la maîtrise de cette perte d'horizon doivent se juger **dans le cadre spécifique du drame historique concret**¹⁴⁶ qui caractérise la magie. L'erreur d'une psychopathologie non consciente de ses limites tient précisément à ce qu'elle tend à faire abstraction de cette **historicité**, et à tout amalgamer dans l'indifférenciation des concepts de « symptômes », de « délire », de « phobie », etc. On n'envisage pas telle ou telle situation psychologique en rapport avec l'histoire et la culture où elle baigne et qui lui donnent sens et valeur, mais on l'abstrait de ce rapport, on la compare artificiellement et on l'assimile à une situation psychologique qui, recevant sens et valeur au sein d'un rapport historique essentiellement différent, ne présente avec elle qu'une apparente analogie. » (De Martino, 1971 : 179)

Ainsi, parce que nul ne peut jamais parer à tous les aléas de la vie, parce que la fragilité peut au contraire se manifester à tout moment, la crise médiumnique est accident. Ne peut-on dès lors envisager que la présence de la médiumnité vienne pointer une brèche dans l'édifice historique d'une présence au monde donnée, assurée et garantie – contre le principe universel duquel De Martino s'élevait ? « La modernité » elle-même ne promet-elle pas une certaine instabilité, une incertitude existentielle générant à son tour des individus en quête plus susceptibles d'être en proie à ces phénomènes de « labilité de la présence » ? Notre conscience historique considère comme pathologie les indices qui témoignent de sa fragilité, comme faiblesse sa vulnérabilité. Mais plutôt, ne faudrait-il remettre en question cette croyance dogmatique que notre présence est à tout moment assurée et se souvenir qu'elle ne l'est pas forcément ? Si l'on envisage cette possibilité, la médiumnité elle-même devient un témoin de la bataille de la conscience pour la conquête permanente de sa présence. Et l'on peut l'entrevoir comme un outil et non une défaillance.¹⁴⁷ Ainsi, cette instabilité peut être transcendée, transmutée en opportunité de croissance, force.

Ce problème de l'appréhension de la conscience – de sa construction historiquement et culturellement déterminée –, trouve un nouvel écho dans les réflexions modernes sur le « *self* ». L'anthropologie s'en est saisie à son tour dans ses travaux récents. En effet, la question de la conception de ce qu'est le « soi » est au cœur de l'étude de Diana Espirito Santo en milieu spirite cubain, qui va dans le sens d'une redéfinition du « soi » afin de mieux

¹⁴⁶ C'est-à-dire les conditions historiques qui font qu'il y a eu perte d'équilibre (de la conscience, de la présence) et qui expliquent le recours à la magie pour rétablir cette perte d'équilibre.

¹⁴⁷ Un outil qui s'enseigne, « à disposition » - et peut-être qui peut éclairer d'autres états troubles de l'être. Si la médiumnité, syndrome de « labilité de la présence », ne procède pas d'un trouble psychique, inversement, nombre de troubles psychiques, en tant qu'atteinte de la présence, ne pourraient-ils bénéficier et tirer quelque enseignement de la compréhension de la médiumnité en tant qu'effort de réajustement voire dans les cas extrêmes de reconquête de la présence menacée ? (De Martino)

appréhender la médiumnité de ses informants. Selon elle, la compréhension de la médiumnité est constamment entravée par les approches réductionnistes ayant cours dans la discipline anthropologique. Ces conceptions trop étroites refoulent la présence des esprits dans le *no man's land* de l'esprit – invention, fantasme, phobie. En revanche, une compréhension élargie de ce qu'est le soi permettrait d'envisager la présence des esprits comme « faisant partie » d'un tel « soi étendu » qui se construit tout au long d'une interaction inscrite dans la durée (avec les esprits) produisant ce nouveau soi. Tel est le parti-pris qu'elle a défendu dans sa thèse de doctorat soutenue en 2013. On retrouve ici la dimension de transformation à l'œuvre dans la logique initiatique ; la production de ce nouveau soi implique la reconnaissance des conséquences de l'aptitude médiumnique par l'être transformé par cette dernière – c'est-à-dire la prise en compte de ces présences perçues comme Autres et pourtant s'intégrant et parachevant le Soi.

L'apport de Diana Espirito Santo : transcender le « paradigme naturaliste » par l'hypothèse de la production d'un « soi multiple »

Dénonçant l'écueil de l'ethnocentrisme et le réductionnisme des approches anthropologiques traditionnelles qui, au mieux, tendent à considérer la médiumnité comme l'expression d'une résistance à la pression sociale ou celle d'une liminarité (ce qui n'est pas dénué de fondement), au pire énoncent qu'il n'y a qu'une réalité obéissant à des lois de la Nature finies reléguant tout ce qui n'y répond pas dans le domaine de la croyance ou de la représentation imaginaire voire anormale – « quelque instabilité mentale latente déguisée » (Espirito Santo, 2013 : 3) –, Diana Espirito Santo a proposé dans sa thèse *Developping the dead* une interprétation de la médiumnité fondée sur la relation spéciale qui existe entre les médiums et leurs esprits-guides (Espirito Santo, 2013 : 62). Cette interprétation nécessite une redéfinition de la notion de soi : « Toute conception anthropologique de la possession exige une théorie de la personne, de sorte à ce qu'elle ne se contente pas de servir de simple miroir de notre idéologie occidentale (...), qui tend à pathologiser ou dissocier le soi possédé précisément à cause de sa vision particulière de l'individu » (idem : 5). Selon elle, « le médium se connectant à de multiples esprits, étend les frontières de son moi » : « La pratique de la médiumnité peut être décrite comme un moteur ontogénétique, qui crée, en chaque personne, la possibilité d'une reconnaissance existentielle de soi, à travers une production de soi ». Elle propose ainsi d'analyser la médiumnité comme « un moyen par lequel on se

produit et se comprend soi-même à travers la production de ses esprits sur toute la durée d'une vie » (ibid. : 2) – c'est-à-dire comme la production d'un « moi étendu » (*extended selfhood*) : « Le « soi » spirite est multiple dans l'exacte mesure où il comprend dans sa propre constitution les esprits eux-mêmes ». C'est tout ce processus de construction de soi qu'elle décrit.

Dans son hypothèse, la médiumnité est « une production de soi » – un « soi spirite », « un soi qui n'est pas seulement possédé par les esprits mais qui se développe avec de tels esprits dans une réponse créative aux autres (*social others*), qui reflètent ce 'devenir' » (ibid. : 13). Le médium est « quelqu'un qui a, au fil du temps, accordé cette relation d'influence mutuelle à ses *muertos* à travers sa connaissance et son contrôle croissants de la dimension spirituelle (*the spirit realm*) » (ibid. : 8). Elle défend un soi spirite social non introspectif. Ce qui forge le soi du médium est l'interaction avec ses esprits et non sa réflexivité :

« Il s'agit d'un processus mouvant et tourné vers l'extérieur (*an outward moving process*) – expansif plutôt que réflexif – où le médium donne vie à une série de voix et de perspectives, qui sont tout à la fois une partie intrinsèque et émergente de lui-même et un jeu de relations soigneusement construites au fil du temps. » (Espirito Santo, 2013 : 14)

Mais elle conçoit ce processus comme réciproque : « Apprendre la médiumnité revient à autoriser ces *selves* (ceux des esprits) à prendre forme. » (id. : 14). Les esprits sont ainsi des « créatures sociales, rendues réelles à travers leur matérialisation dans le monde, parmi les vivants et à travers les vivants » (ibid. : 7). Tandis que le médium réalise une partie de lui-même grâce à la manifestation de ses esprits, ces derniers en retour prennent vie à travers lui et cette sociabilité construite, cette visibilité socialement aménagée qui leur donne reconnaissance. Ces « identités deviennent visibles au travers des circonstances, des besoins et de l'entraînement médiumnique » (ibid., 6).

Son approche me semble pertinente pour les cas de médiumnité démonstrative, impliquant transe ou présence de tiers pour témoigner et offrir l'acte de reconnaissance au médium comme à l'entité qui se matérialise à travers ce dernier. Dans la médiumnité kardéciste toutefois, les réunions où la médiumnité a cours se font à huis clos, et l'on appelle de ses vœux une médiumnité plus discrète. La question est moins de donner à voir (ses esprits, soi en tant que médium) que se constituer soi, en amont de toute participation aux réunions médiumniques du groupe, ou plus précisément, comme je cherche à l'établir, se constituer soi *par* l'appriovissement de sa médiumnité, ce qui n'exigerait pas forcément en soi d'autres types

de socialisation que celle régissant le rapport, intime, entre le médium et ses esprits – même si de fait le regard des autres médiums présents à la table médiumnique assoit cette sociation spécifique et l'identité du médium en jeu. Les tables médiumniques ne sont pas le lieu où cette identité émerge, où l'on se forme soi (bien que l'expérience soit formatrice en soi) : elles sont plutôt celui où, déjà assumé en tant que tel, le médium avéré, certes plus ou moins aguerris, peut venir en aide à autrui : ce n'est donc pas nécessairement là que la définition identitaire de médium se joue même si son statut en sort consolidé.

Ceci dit, à travers « la possibilité de reconceptualiser la dynamique personne-esprits en tant qu'un jeu de relations matérialisées, ou *selves*, en action et réaction constants entre eux et les autres », Diana Espirito Santo envisage bel et bien la médiumnité comme une *élaboration de soi*. Selon elle, dans le spiritisme, ce soi est *multiple*, « une personne est plurielle », les médiums se comprennent en tant qu' « *êtres spirituellement multiples* » (id. : 14). Comme dans la conception kardéciste, chacun dispose dans la culture cubaine d'un « éventail d'esprits qui l'accompagnent depuis la naissance », mais « le médium, lui, personnifie cette multitude potentielle de la manière la plus évidente possible : en en faisant usage. » (id.,12).

Le processus d'individuation que je suppose à l'œuvre dans la dimension de transformation véhiculée par la réforme intime et la maîtrise progressive de la médiumnité, Diana Espirito Santo le voit à juste titre comme une construction de soi à travers la médiumnité par les choix que le médium opère à partir des influences perçues : non seulement « apprendre à être un médium est apprendre à donner de l'importance à ces événements corporels qui sont hautement significatifs d'une présence spirituelle », mais comme en témoigne l'un de ses informants médium,

« 'L'individualité est une chose relative'. (...) Ce n'est pas que nous n'ayons pas notre propre esprit, notre propre personnalité, c'est simplement que nous devons discerner entre ces influences spirituelles et nous-mêmes. Toutes ces dernières filtrent à travers nous, mais nous sommes les décideurs ultimes de ce que l'on en fait » (Espirito Santo, 2013 : 10-11)

Dans la conception de Diana Espirito Santo, il n'y a pas de conception morale du perfectionnement médiumnique mais une adaptation progressive à la présence librement choisie d'esprits par des médiums qui ne subissent pas leur médiumnité : le kardécisme tend à ramener ce dressage progressif à un « endoctrinement » (*doutrinação*) moral. Réforme intime et adaptation médiumnique allant de pair, le perfectionnement moral y est perçu comme causant progressivement le perfectionnement médiumnique.

En outre, l'individu-médium est un bon médium « en fonction de ses esprits et du partenariat qu'il peut atteindre avec eux. (...) C'est sa tâche d'activer et de potentialiser ces esprits » (Espirito Santo, 2013 : 6) – cette analyse vaut aussi bien pour le médium cubain que pour son confrère kardéciste, et décrit probablement un point nodal de la médiumnité en tant que relation et dialogue sans cesse renégociés entre soi et l'Autre. Dans cet apprentissage de cohabitation avec ses esprits, dans le choix des voix, visions ou perceptions auxquelles il laisse libre cours, le médium négocie en effet les frontières de son moi à chaque instant – d'abord en mettant de l'ordre dans celles qui s'imposent à lui (transmutant une réception passive en sélection discernante de celles dont il souhaite effectivement s'entourer) puis en stimulant à son tour sciemment certaines d'entre elles (démarche active de développement d'influences désirables). Ainsi, « chaque médium est sa propre création dans la mesure où il apprend à vivre sa multiplicité d'une façon unique » (id. : 11). Diana Espirito Santo corrobore donc ici d'une part le statut de la médiumnité comme expression de soi, et d'autre part sa fonction individuante et l'institution d'une identité *transformée* – puisque c'est aussi une identité de médium qui se renforce dans la collaboration instaurée avec les esprits.

Approches anthropo-cognitivistes

L'anthropologie cognitive aborde les « faits magiques », notamment les contacts avec une « agentivité » (animisme, médiumnité) avec les outils des sciences cognitives – soulignant en général l'importance des modes de cognition pour leur compréhension, et en particulier l'impact de l'environnement sur la cognition, l'amplification des capacités cognitives et la production de sens. Héritière critique de ce courant, Tanya Luhrmann fut le précurseur d'une approche anthropo-psychologique intégrant des données cognitives avec une étude de l'évangélisme américain. Elle y décrit les processus d'apprentissage par lesquels les adeptes évangéliques, utilisant à la fois des ressources linguistiques et cognitives, des expériences corporelles et des pratiques relationnelles, construisent des relations intimes avec Dieu.

Son idée-phare est que le développement de la médiumnité résulterait de l'apprentissage et de la mobilisation graduels de discours, techniques rituelles et autres outils dans un contexte précis dont le méta-discours interprétatif renforcerait l'efficace : dans une rituelle relationnelle où l'implication corporelle est centrale germe l'agentivité (Dupuis, 2015). Dans cette perspective, 1- On apprend à prier et à faire tel rite ; 2- on ressent telle ou telle sensation ; 3- et on interprète cette sensation comme étant la manifestation de l'interlocuteur à

qui on adressait la prière ou pour qui on exerçait le rite. Il y a donc induction de perceptions par la répétition de certains actes et paroles, c'est-à-dire création d'un cadre particulier (i.e. dimension cognitive). En retour, il y a influence de ce cadre et des autres participants sur l'interprétation de ces perceptions (*feed-back* contextuel). La médiumnité y serait donc une interprétation/résultante spécifique de faits – actes et réactions affectifs et physiques. Tanya Lurhman étudie des communautés qui déploient une religiosité « intense », centrée sur les perceptions corporelles, voire la transe, et établissant à partir de ces dernières le contact avec Dieu, par l'interprétation de leur réactivité corporelle comme manifestation de Dieu. Le kardécisme se détourne de ce type d'émotionnalité ; néanmoins, l'influence du rituel et en général de la participation aux groupes d'étude, actes de fluidothérapie, *doutrinárias*, sur les dispositions psycho-physiologiques des participants ne saurait être minimisée, et incite à considérer l'hypothèse cognitiviste d'une sensibilité particulière émergeant de ce dispositif. L'hypothèse de Tanya Luhrmann évoque une *construction* de l'agentivité interactive, endogène et exogène, qui se joue à la fois dans la mise en œuvre d'actes (rituels) répétés générant certains affects (réactions) devenant *habitude cognitive*, ET dans l'influence du contexte qui véhicule des représentations et valorise une interprétation de ces dispositions cognitives (conditionnement et habitudes) les renforçant en retour. Il y a création d'un *habitus* cognitif qui se renforce par son assertion culturelle.

Selon David Dupuis¹⁴⁸, un autre concept significatif de l'anthropologie cognitive des religions est la « modularité de l'esprit » (« *modularity of mind* »)¹⁴⁹, relative à des mécanismes mentaux qui peuvent être rendus responsables des croyances et de leur transmission. Certaines contributions pointent ainsi que les croyances et pratiques religieuses devraient être comprises comme produites par des mécanismes cognitifs (par ailleurs également fonctionnels en dehors du contexte religieux), parce que vectrices d'adaptation au milieu – « sélectionnées » en quelque sorte pour leur fonctionnalité. D'après Pascal Boyer (2001) par exemple, certaines croyances se répandent parce qu'elles sont fonctionnelles, précisément. Partant, la croyance au spiritisme, la médiumnité doivent avoir une fonction pour l'être humain qui en est le siège.

De même, l'approche de la possession développée par Emma Cohen à partir d'une

¹⁴⁸ David Dupuis a étudié dans le cadre de sa thèse de doctorat, *Les murmures de l'ayahuasca: parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*, soutenue en 2016 à l'EHESS, la question de l'agentivité à laquelle est confronté le participant au rituel d'ayahuasca de la clinique Takiwasi au Pérou.

¹⁴⁹ Dans un essai sur les facultés psychologiques, le philosophe américain Jerry Fodor avança en 1983 que l'esprit humain comprenait un certain nombre de modules spécialisés dans l'exécution de certaines fonctions cognitives et dont le fonctionnement serait inné. Donc hérité.

ethnographie des activités médiumniques d'un *terreiro* de candomblé de Belém (2007) livre des « explications cognitives de l'émergence et de la propagation des idées spirites » – à savoir que « l'esprit des humains est contraint par certaines assertions tacites (inconscientes) sur le monde héritées de notre passé. Les croyances en les esprits susceptibles d'être transmises d'une personne à l'autre consistent en un équilibre entre principes intuitifs (relevant de la perception, i.e. visions etc) et contr'intuitifs (réflexifs) » (Dupuis, 2015) – qui pointent la même fonctionnalité de la possession comme recours « hérité ou sélectionné ». Comme l'explique Bertrand Hell,

« La « nouvelle » science cognitive des religions serait désormais en mesure de dégager les mécanismes fondamentaux du cerveau expliquant la résurgence régulière de la croyance aux esprits dans certains contextes particuliers. « *Automatically and intuitively* » (Cohen, p. 195), les individus confrontés à des situations de stress, d'inégalité socio-économique ou d'insuffisance alimentaire réactivent « *a survival system* » ancré dans un passé ancestral. C'est ce dernier qui, en confiant aux agents surnaturels le soin de restaurer l'harmonie, assure une fonction vitale de soupape de sécurité neurophysiologique. » (Hell, 2008 : 159)

Pour autant, l'auteur met en garde contre « le lissage qu'opère de fait une construction conceptuelle obnubilée par le scientisme » (Hell, 2008 : 159)¹⁵⁰.

Ainsi, l'approche anthropo-cognitiviste ouvre ou appuie des pistes stimulantes, comme celle du « principe d'un corrélat biologique à la possession » (Hell, 2008) ; celle des *habitus cognitifs*, fondés sur une connaissance culturelle partagée guidant le potentiel d'inférence et de réaction d'une personne mais aussi sur des facteurs contextuels (Cohen, 2007) ; ou encore celle de l'influence réciproque entre dimensions cognitive, affective et contextuelle (Dupuis, 2015 ; Lurhmann, 2004, 2012). Ici encore le poids du rite dans l'acquisition de réflexes cognitifs – comme l'aptitude d' « entendre des voix » – paraît central.

Mais pour novatrice qu'elle soit, son intérêt est relatif puisqu'elle ne fait que reconduire le problème disjonctiviste de la réalité des faits considérés.¹⁵¹ Ainsi, « s'il est possible d'expliquer neurophysiologiquement pourquoi un sujet a l'impression d'être en contact avec une entité, et s'il est possible de reproduire à volonté par des mécanismes neurophysiologiques cette impression subjective, alors on peut penser que ladite entité n'existe pas réellement et n'est qu'un pur produit cognitif et subjectif » (Fortier, 2012 : 127).

¹⁵⁰ Bertrand Hell recense l'ouvrage d'Emma Cohen (2005) : « Le cadre conceptuel est donc clairement affiché, il sera question ici de MCI (*minimally counterintuitive concept*), de TOM (*theory of mind*) ou encore de HADD (*hypersensitive agency detective device*). » (Hell, 2008 : 158).

¹⁵¹ Alors même que les spirites eux-mêmes tendent à se méfier du risque de projection et distinguent l'animisme de la médiumnité « authentique ». Voir supra p. 258.

De même, si l'anthropologie cognitive rappelle à juste titre l'importance de la ritualité sur l'acquisition de *patterns* et *habitus* cognitifs, elle ne suffit pas à expliquer les médiumnités irruptives hors d'un contexte groupal ou culturel. En effet, ne faut-il pas considérer que la disposition existe comme option cognitive fonctionnelle dans la mesure où certains la détiennent avant de rejoindre le groupe et d'en adopter les codes – sans avoir eu à la *développer* donc ? Resterait alors à déterminer en quoi cette option serait fonctionnelle. Est-il possible d'« être normal anormalement » ? En amont de la participation rituelle, il faudrait alors prendre en considération un contexte élargi, percer dans la vie du patient des éléments susceptibles de constituer les ferments d'une telle émergence.

Ainsi, pour expliquer la disposition médiumnique, la psychologie offre des hypothèses complémentaires permettant d'envisager, en sus du contexte rituel spécifique souvent retenu dans les analyses anthropologiques, des terrains ou profils psychologiques favorables – l'un de mes informants me confiait avoir repéré la tendance à « une imagination un peu vive » chez ses coreligionnaires. Si Shanon, autre cognitive, a envisagé la perception d'entités comme « déploiement d'un potentiel créatif » (Fortier, 2012 : 75), cet aspect, précisément, a également été examiné par l'approche psychologique.

3. Approches psychanalytiques et ethnopsychiatriques :

Le conflit entre spiritisme et psychologie – qui recouvre celui entre science et religion – se résume-t-il à des interprétations rivales, à des mots différents posés sur une même réalité ? À l'aune de l'explication psychologique, la médiumnité est lue comme l'expression de fragments de l'inconscient, les esprits deviennent des personnalités secondaires issues des limbes du passé du présumé médium. Flournoy s'est engagé franchement dans cette voie et a présenté sa thèse de la « cryptomnésie », en étudiant la médium Hélène Smith, dont il a montré dans son ouvrage *Des Indes à la planète Mars* que ses esprits relevaient de son « imagination subliminale », de souvenirs enfouis donc (Ellenberger, 1994 (1970) : 347). Jung lui-même a approché ces faits sans jamais se départir d'une grande circonspection. Dans *L'énergétique psychique*, il explicite la conception psychologique des « phénomènes dits occultes » :

« (La) découverte du monde des esprits (...) fut l'expérience ou la prise de conscience d'une réalité qui, en tant que telle, ne le cédait en rien au monde matériel. (...) Les « esprits » sont un phénomène psychique. (...) Étant ressentis comme étrangers et d'une autre obédience, ils

sont l'objet de perceptions extérieures. (...) À l'instar des communications des « esprits » spirites, à travers lesquelles on peut distinguer qu'elles émanent de l'activité de parcelles psychiques plus ou moins autonomes, les « esprits » des primitifs sont les manifestations de complexes inconscients. » Chap. « Fondements psychologiques de la croyance aux esprits » (Jung, 2006 (1933) : 137-138)

Ces approches tendent donc à corroborer le réductionnisme de l'anthropologie. En général, c'est toute la science qui reste méfiante face au phénomène médiumnique. Cependant, certaines approches plus récentes renouvellent le débat. La théorie du « scopème » d'Elisabeth Laborde-Nottale envisage la voyance comme extrasensibilité du médium à des informations disponibles (les scopèmes), souvent amenée par un vécu douloureux qui pousse la personne à le compenser : la médiumnité serait une forme de compensation. Quant aux propositions conceptuelles de « maladie créatrice » (Ellenberger) et de « trauma régénérateur » (Ellenberger, Nathan), elles prolongent les propositions de De Martino et abordent l'étude de la médiumnité sans la ramener à cette expression de l'inconscient à laquelle l'approche psychologique classique l'a le plus souvent restreinte. Ellenberger retrace d'ailleurs le lien entre « maladie créatrice », introspection et individuation initiatique chez Freud et Jung qui « l'un et l'autre en firent un modèle à suivre par leurs disciples sous la forme d'une analyse didactique. Jung le premier proposa cette idée ; (...) l'école jungienne en vint plus tard à assimiler cette analyse didactique à la maladie initiatique des chamans » (Ellenberger, 1994 (1970) : 901). Anecdotiquement, il fait aussi remonter l'origine de la formalisation de la notion d'individuation par Jung à l'étude de sa cousine médium qu'il interprétait comme « l'effort désespéré de la jeune fille pour surmonter les obstacles qui entravent le développement de sa personnalité, et ce fut là le premier germe de ce qui devient la notion d'individuation » (idem : 904). Ainsi, l'« individuation thérapeutique » consiste en une « relance de l'individuation » par le thérapeute visant à sortir l'individu d'une stagnation - la médiumnité en serait une relance « naturelle », prévue par l'organisme lui-même. Différentes approches de la psychologie moderne étayaient cette hypothèse.

La psychiatre, psychanalyste et hypnothérapeute Elisabeth Laborde-Nottale (1990) par exemple analyse les phénomènes de voyance comme le signe d'une indéfinition identitaire. Les phénomènes qu'elle décrit sous le terme de « voyance » – clairaudience, clairvoyance, « sensations corporelles », précognition – ressortissent à certains types de médiumnité de la classification kardéciste. Elle esquisse une « théorie de la voyance » fondée sur l'hypothèse

de la captation d'*informations présentes dans l'environnement* (Laborde-Nottale, 1990 : 127) qu'elle nomme « scopèmes »:

« Je propose d'appeler *scopème* ce noyau de base de la voyance, cette unité d'information signifiante, c'est-à-dire l'entité signifiante qui aura été discernée en voyance, qu'elle prenne l'aspect d'un son complexe (phrase), d'une forme plus ou moins élaborée (image ou scène) ou d'une sensation physique. » (Laborde-Nottale, 1990 : 118)

La voyance serait donc la « perception involontaire et inconsciente » d'informations appartenant à soi ou autrui (Laborde-Nottale, 1990 : 123). Système inné de défense, « cette 'activité' passive prend plus ou moins d'importance en fonction du sentiment de l'identité et (...) elle devient secondaire avec le processus d'individuation » (id.: 134). Ainsi, elle reste habituellement inconsciente pour que l'être humain puisse élaborer le sentiment de son identité et de ses limites corporelles. » (idem : 136). Cependant, elle peut être mobilisée dans certaines circonstances. Lorsque cette élaboration est défailante, que la « clôture opérationnelle » de la personnalité n'est pas assurée (Varela, 1989 : 79), qu'il y a « altération du sentiment de l'identité » (id. 136), la personne tend à « s'identifier massivement » : « le phénomène de voyance peut en effet donner l'impression de brouiller ces oppositions qui sont un axe d'orientation dans la vie quotidienne : moi/autre, moi/non-moi, avant/après. » (Laborde-Nottale, 1990 : 137). La psychanalyste suppose donc dans les cas de voyance « l'abolition de la frontière entre soi et l' « autre » » (Laborde-Nottale, 1990 : 102-103) : la « perception de scopèmes », la « saisie intuitive des pensées inconscientes » (idem: 153) résulteraient de l'abolition des frontières du moi.

Elle discerne des « profils » favorisant le développement d'une telle sensibilité rejoignant les analyses en termes de « labilité de la présence » (De Martino, 1971) ou de « système de survie » hérité d'un passé ancestral (Cohen, 2005). Son explication invoque à la fois une qualité autopoïétique de la voyance par laquelle celle-ci émerge du substrat biographique de l'individu voyant, et le travail mis en œuvre par ce dernier pour susciter cette émergence, rejoignant les hypothèses de l'anthropologie cognitive : « l'étincelle de l'inspiration se produit à la suite d'une longue histoire. (Et certains voyants font des efforts considérables, physiquement, psychiquement ou intellectuellement pour provoquer leurs voyances). » (Laborde-Nottale, 1990 : 113).

Au-delà des variations culturelles quant au statut des voyants¹⁵², le rôle de « racines psychologiques » de la voyance demeure éminent, une certaine « fragilité » des sujets déterminante : la voyance survient « pendant des dépressions ou à leur suite », subséquemment à des traumatismes de l'enfance, « maladie prolongée ou grave ou encore handicap » (idem : 168 ; 171). Le sentiment d'une menace et d'autres situations de « dépersonnalisation » (occasionnées par une confusion générationnelle ou sexuelle, par exemple lorsqu'on prénomme un enfant d'après un tiers disparu) recèlent à la fois la difficulté à « se différencier au niveau de l'identité » et la stimulation de la sensibilité que l'individu semble puiser comme « compensation » à son trauma ou sa déprivation sensorielle ou identitaire (id. : 174). On a pu constater cette fragilité chez les médiums kardécistes en effet.

La contribution d'Henri Ellenberger en terme de « *maladie créatrice* » va également en ce sens. L'auteur présente la « psychothérapie dynamique moderne » ou « psychiatrie moderne » comme « émanant de la médecine primitive » – « médecine psychosomatique » qui « recourt à des techniques psychologiques pour traiter maintes maladies organiques » (Ellenberger, 1994 (1970) : 81-82). Parmi ces « ancêtres lointains », il faut compter les « guérisons par la confession », par « l'assouvissement des désirs frustrés », par l'hypnose, par la magie, ainsi que les « thérapies cérémonielles », la « psychothérapie philosophique » des écoles grecques. La notion de « secret pathogène » (Ellenberger, 1994 (1970) : 79) y tenait un rôle important, représentant la part de sa psyché, de son histoire, de son ascendance personnelles dont la personne n'a pas pris conscience – « dans l'évolution ultérieure de la psychanalyse, la notion de secret pathogène se trouva progressivement absorbée dans celles de souvenirs traumatisants, de refoulement et de sentiments de culpabilité névrotiques » (id. : 80). Le travail sur soi favorise la réémergence de ces éléments et permet à l'individu d'apporter solution à des souffrances devenues reconscientes. Ellenberger souligne le paradoxe d'une psychanalyse qui s'envisage comme sous-branche de la « thérapeutique scientifique » et à ce titre rompt complètement avec ces approches ancestrales, tout en les réactualisant :

« Est-ce à dire que la psychothérapie dynamique moderne constitue une régression vers un stade dépassé ? Ou serait-ce plutôt que l'approche scientifique s'est révélée insuffisante pour rendre compte de toute la personnalité humaine, et qu'elle aurait besoin d'être complétée par d'autres approches ? » (Ellenberger, 1994 (1970) : 82)

¹⁵² Ces variations par exemple font état du « lien entre transgression d'un interdit et capacité de voyance », de celui entre « désignation ou reconnaissance du voyant, culture et organisation sociale » (Laborde-Nottale, 1990 : 165 ; 167).

Une certaine psychologie des états-limites, dont certaines thérapies visent à réactiver et désamorcer des traumatismes pour en délivrer l'individu qui en sort régénéré, semble s'engager dans une nouvelle voie. Elle corrobore la fonction individuante de tels états-limites dont Ellenberger a entrevu combien certaines cérémonies fondées sur des rituels initiatiques savaient déjà s'en servir, les instrumentaliser comme d'un levier de transformation. En effet, la « thérapeutique par la réactualisation du traumatisme pathogène initial » intervient souvent dans les guérisons cérémonielles, entre autre dans les « cérémonies thérapeutiques repren(ant) d'anciens rites d'initiation (ou des éléments de ces rites), tombés en désuétude comme tels, mais qui avaient reçu une signification nouvelle en qualité de méthode thérapeutique ». Ellenberger évoque ainsi la « méthode dite de la peur », les « thérapeutiques par le choc psychique ou le psychodrame » (Ellenberger, 1994 (1970) : 60-61).

Il propose encore les notions de « maladie initiatique », comme celles désignant les chamans sibériens : « Il est clair que nous n'avons pas affaire ici à une maladie mentale ordinaire mais plutôt à une sorte de "maladie initiatique" que nous pourrions ranger dans le groupe plus large des "maladies créatrices". Rentrent aussi dans cette catégorie les expériences de certains mystiques, poètes et philosophes » (Ellenberger, 1994 (1970) : 72).

Ce qui est mis en exergue ici, c'est le rôle initiatique joué par un événement traumatique dans la vie d'un individu, c'est-à-dire le dépassement et la sublimation de ce trauma en source de progression voire de créativité. En écho à l'analyse de De Martino qui soulignait la fonction créatrice du recours au fait magique pour transcender une angoisse, Henri Ellenberger s'est à son tour intéressé à l'épanchement créatif qui peut résulter d'une longue et douloureuse période d'aridité intérieure, en particulier chez de grands artistes et auteurs, que l'on retrouve aussi dans la sécheresse spirituelle des mystiques – cette « nuit obscure de l'âme » décrite par Saint-Jean de la Croix (1578). Ellenberger a forgé le concept de « maladie créatrice » pour qualifier les méandres névrotiques, psychotiques ou anxiogènes du processus créatif qui anime des personnalités comme Nietzsche par exemple. Ce qui sous-tend leur création littéraire, poétique, philosophique ou artistique, c'est *a priori* le symptôme d'un malaise psychique voire psychosomatique, qu'il en vient à interpréter non comme signal pathologique mais comme effort de résolution de la crise intérieure vécue comme « passage à vide », dépression, quête obsessionnelle et toujours insatisfaite d'une idée. Finalement, le « malade » en vient à « utiliser » sa maladie de manière féconde *pour* créer. Elle finit par se résoudre dans des illuminations soudaines où se révèle le pressentiment jusque là obnubilant et fuyant : c'est une « logophanie », l'apparition de l'œuvre, découlant de la « maladie créatrice » dont

Ellenberger énumère les traits : l'effort constant pour se guérir soi-même, la terminaison brusque de la maladie, la métamorphose qui s'ensuit dans (l) a personnalité et le jaillissement d'idées nouvelles au moment de la guérison » « suite à une longue période de labeurs et de tourments sans répit (Ellenberger, 1994 (1970) : 900).

Cette conception représente une approche intéressante pour envisager la fonction de la médiumnité chez les adeptes spirites. Chez ces derniers, cet effort de l'âme pour accoucher d'elle-même se décline non dans une oeuvre artistique ou scientifique mais dans une version de soi renouvelée par la médiumnité.¹⁵³ De manière similaire à une « maladie créatrice », elle se manifeste par l'irruption souvent traumatisante d'événements vécus comme troubles psychiques ; elle se combat dans un long et pénible effort de travail sur soi qui évoque cette aridité ; et elle se résout dans l'avènement d'une nouvelle personnalité plus harmonieuse – le trouble psychique se résorbe dans un univers intérieur décuplé.

Héritier intellectuel de Georges Devereux, le fondateur de l'ethnopsychiatrie, Tobie Nathan a lui aussi exploré la fonction *initiatique* du traumatisme dans le dépassement de soi. Il s'est intéressé aux « métamorphoses de l'identité » (1986), « problématique spécifiquement ethnopsychanalytique » : « quant aux modifications de l'identité qu'observe l'anthropologue, elles ne possèdent aucune signification sans une théorie du fonctionnement psychique adéquate » (Nathan, 1986 : 7-8).

Réfléchissant « sur la permanence et les modifications de l'identité » et analysant les contraintes pesant sur certains de ses patients traumatisés, il avance que « le traumatisme peut être considéré comme *l'opérateur* qui assurera la *métamorphose de l'identité* » (Nathan, 1986 : 14). Selon lui, le trauma est suffisant pour engendrer la métamorphose (idem : 14). Il va plus loin, « en l'absence de traumatisme (externe par définition), le sujet qui se trouve confronté à une nécessité de modification psychique pourrait développer une appétence traumatophilique » avance-t-il (id. : 16)¹⁵⁴ !

C'était l'un des postulats de l'anti-psychiatrie, dont l'expérience menée à Londres dans les années 1960 à Kingsley Hall a consisté à accompagner Mary Barnes dans une régression

¹⁵³ Certains de mes informants ont témoigné d'une créativité artistique indéniable, comme Barbara d'une inspiration poétique. Voir supra p. 281.

¹⁵⁴ Dans cette perspective, il considère l'initiation comme « *l'organisation délibérée d'un traumatisme psychique* » (Nathan, 1986 : 15).

profonde sans juger un état qui en principe semblait relever de la « folie », mais qui lui a permis de dénouer l'entrelacs de relations insanes hérités de son enfance. Chez elle, l'élément traumatique de la folie a débouché sur une créativité mystique intense – elle a laissé de nombreuses peintures murales notamment du Christ –, et au-delà a servi la maïeutique d'une repacification de son être, grâce à la compréhension profonde du trouble comme opportunité de guérison défendue par l'équipe des antipsychiatres qui la suivaient, Ronald Laing et Joseph Berke avec lequel elle a co-signé un livre qui relate son histoire (Barnes, Berke, 1971).

L'irruption de la médiumnité est de nature à constituer un tel trauma favorisant la transformation de son identité par l'individu. Signalant des conflits intérieurs, elle exige cette métamorphose pour se stabiliser. Dans une telle perspective, on peut même se demander dans quelle mesure le déclenchement médiumnique, en tant que syndrome de labilité de la présence (De Martino) porteur de son propre solutionnement, en tant qu'effort de réajustement d'un soi déséquilibré, n'est pas lui-même un appel de la psyché qui aspire à se transformer.

Médiumnité, transformation, transmutation

La médiumnité, à la fois trauma et catalyse, représente une fragilité naissant de l'exposition volontaire ou involontaire à l'inconnu – aux risques liés à une interaction avec des entités dont on ne peut anticiper la bienveillance ou la nature. Pour s'en prémunir, la connaissance de soi est fondamentale. En médiumnité, être déstabilisé par soi-même peut être la brèche par laquelle s'engouffrera ce danger diffus de l'inconnu. L'ignorance, la méconnaissance de soi déstabilisent le médium; ce sont les lacunes par lesquelles le doute s'immisce. *A contrario*, maîtriser la médiumnité implique d'être capable de percevoir et cerner, parmi les tendances à l'œuvre au profond de l'être, celles susceptibles de lui porter préjudice. L'effort pour dompter les angoisses suscitées par une médiumnité non-canalitée devient cartographie de l'intime, état des lieux de ses propres terrains glissants, zones d'ombres, troubles diffus, extrémismes, nervosités, névroses et autres pathologies latentes. Au prix de cette connaissance de soi parfois douloureuse, la médiumnité peut devenir force. L'individu en est transformé.

Dans cette poursuite de la maîtrise médiumnique, le contrôle de soi est un autre jalon essentiel. Il est nécessaire à ceux qui connaissent une crise médiumnique et doivent s'efforcer de la surmonter – cette conquête de la maîtrise est alors re-conquête de soi. Mais le contrôle de soi est nécessaire aussi à ceux qui vivent une médiumnité plus sereine, mais découvrent au

détour d'un accident les dangers de l'inconnu interférant soudainement, comme par effraction, pour tromper leur vigilance. Sans doute ne se connaissent-ils pas assez encore, et cette insuffisance est pointée par la configuration particulière du trouble médiumnique qui s'ensuit¹⁵⁵.

Dans la croyance spirite préside à l'interaction la loi des affinités. Une fragilité intrinsèque de l'individu – complaisance, menue corruption ou paresse de l'âme – est « exploitée » par une créature désincarnée qui détient des dispositions similaires. Une personne portée au jusqu'aboutisme, par exemple, se verra excitée dans son penchant, bernée jusqu'à sa propre perte si elle n'a pas conscience d'être une personne des extrêmes, et ne s'est enjointe à dominer son caractère par des mesures correctrices appropriées – ce qui signifie souvent l'abstinence, on l'a vu. La médiumnité étant une sensibilité extra-développée, l'alcool, le tabac, et autres stimulants – au-delà du risque d'attirer tel esprit jadis alcoolique qui attisera l'attrait de l'alcool chez le médium pour pouvoir lui-même s'en nourrir des « vapeurs » (pragmatisme spirite) – ne seront pas bénéfiques à l'individu-médium à qui conviendra mieux une saine modération dans tous les aspects de sa vie (pragmatisme psychiatrique). Ce faisant, l'individu se prémunit de toute captation de ses faiblesses, de toute atteinte dans son être. Mieux : garantissant sa propre intégrité, il transfigure le visage de sa médiumnité, et s'attire des entités protectrices qui le renforceront, au lieu d'attaquants virtuels.

Des aspects du soi sont ainsi transmutés – corrigés – de par ce contrôle et trouvent leur place dans une nouvelle personnalité. Les dimensions thérapeutique et initiatique sont ainsi mêlées. On peut aussi invoquer l'idée d'un « transfert » (psychanalytique) sur les esprits : dans l'interaction avec eux se rejouent ces événements traumatiques non résolus du passé de la personne, qui refont surface : dès lors, « le pardon, la compassion, le détachement, l'apaisement sont possibles à partir de la re-présentation de quelque chose qui appartenait au passé, non verbalisé, invisible, ruminé en permanence » (Bergé, 2000 : 15).

En cherchant à se guérir, en visant son mieux-être, l'individu performe sa transformation et donne une direction à son édification de lui-même : la médiumnité vise à « instaurer une élaboration de soi » (Bergé, 1991 : 171). Mais cette dernière, et la part de contrôle de soi qu'elle requiert, à son tour impliquent l'insertion dans le social.

¹⁵⁵ Dans le langage psychanalytique, le penchant particulier d'une personne donnera lieu à telle affection psychotique plutôt que névrotique, telle paranoïa plutôt que telle dissociation, etc.

La dialectique aliénation-émancipation

Quel rôle joue la médiumnité dans son lien au social ? Elle serait à la fois expression et résolution des conflits latents que la contrainte sociale génère. Elle manifeste les difficultés d'insertion de l'individu dans le corps social, et traduit le lien entre pathologie psychique et pathologie sociale. On la considère tantôt comme une déviance, expression de la coercition sociale (Maître, 2000 : 108) tantôt comme une libération cathartique de cette coercition (Lambek, 1996, 2001, 2009).

Christine Bergé lui assigne un rôle de « consolidation du lien social, de réparation des méfaits de la société sur le développement des individus » (Bergé, 1991 : 172). La figure du médium est révélatrice de sa société. Elle témoigne autant de l'absorption d'une certaine anomie sociale, que de la réparation d'une souffrance individuelle causée par la pression sociale:

« Dans le spiritisme, le fou, c'est le médium raté. (...) Au contraire, le médium peut apparaître comme le fruit d'une pathologie éduquée, sélective, bénéfique (...). Le médium, c'est alors le fou canalisé. Si on peut considérer le fou comme un médium à l'état sauvage, le médium réussi, c'est le fou assagi. » (Bergé, 1991 : 169-170)

Ainsi,

« Être médium : alternative entre un modèle social impossible et un ensemble de modèles que l'on refuse. Cela indique une forme de liberté qui interroge les chemins proposés à celui qui veut devenir lui-même et interroge cette différence : prendre la tangente, socialement parlant, est autre chose que se laisser mettre au rebut. » (Bergé, 1991 : 173)

La médiumnité est ici lue comme instinct d'émancipation. À ce titre, le centre kardéciste est le lieu de socialisation d'une position légèrement marginale. Les centres spirites offrent un refuge pour des personnes isolées dans leur particularité, leur permettant de la vivre librement : « Certains (...) risqueraient d'être pris pour des fous s'ils ne trouvaient, pour pouvoir exprimer tranquillement leur croyance, un cadre social déjà constitué où elle peut être partagée avec d'autres » (Laborde-Nottale, 1990 : 179). Elle-même aux marges, la médiumnité est aussi vectrice d'intégration.

La construction de la personnalité médiumnique est aussi tributaire de l'aval du groupe. C'est par rapport aux autres que l'individu spirite se définit et qu'il construit et consolide son identité spirite – le fait que la médiumnité est « socialement » admise au sein du groupe spirite l'y amène. L'individu médium se conforme à la norme spirite telle qu'elle est représentée par le groupe et les valeurs auxquelles il adhère. Cette construction identitaire

groupale reste non-coercitive, expérimentale; toutefois, elle reproduit des manières d' « être médium » largement balisées :

« Être médium, être reconnu comme tel et se reconnaître comme tel, débouche sur la rencontre avec les voies contraignantes de certaines formes d'orthodoxie. Les institutions spiritiques ont leurs « écoles de médiums ». Cela indique qu'on ne devient pas médium n'importe comment mais selon un modèle. » (Bergé, 1991 : 174)

Sa médiumnité est perçue non comme privilège mais comme position privilégiée pour jouer, à titre individuel comme au titre de l'organisation, un rôle d' « aidant », relevant d'une mission karmique d'aide au prochain. « Tu sais que tu viens pour t'améliorer, (pour vivre) la loi du progrès. Le spiritisme est un outil, ce n'est pas un privilège, c'est un outil de réhabilitation », témoignait ainsi Nathalie (entretien du 29 septembre 2014). L'identité du groupe et l'identité de la personne se forgent ensemble. La démarche individuelle s'inscrit dans une démarche collective de validation identitaire. Le « renforcement mutuel » des positions de chacun résulte de la participation aux activités distribuant et confirmant à chacun son statut, ré-affirmant les frontières du groupe et les normes le régissant (Houseman, 2012).

Il y a deux niveaux à ce lien pivotant entre individu et collectif : l'individu apprend à se définir comme médium : le groupe l'y aide par la reconnaissance de ses symptômes médiumniques, en communiquant à l'individu assurance et réassurance de son adéquation à la norme groupale ; le groupe lui-même se renforce de toute adhésion. Dans ce processus de construction médiumnique, le médium élague ses particularismes trop gênants ; ainsi il est progressivement modéré.

Dans la conception kardéciste en effet, la médiumnité tend à « faire rentrer dans le rang ». Le médium y est « en service », et le lien aux esprits est également mis au service du « rachat des fautes ». Au-delà de la vision karmique, la médiumnité elle-même exige cet effort de domination de soi. En tant qu'exacerbation de tendances, elle appelle leur canalisation. Est-elle instrument de contrôle social ? L'auto-contrôle représente une contrainte pour qui poser des limites doit encore faire l'objet d'un apprentissage : la médiumnité devient donc véhicule de cet apprentissage. Elle sert une certaine « normalisation » de l'individu. Mais sans doute savoir se comporter est-il nécessaire à l'intégration sociale ?

Enfin, expression d'une compensation individuelle, la médiumnité peut aussi exprimer la réappropriation du destin collectif par l'investissement d'un sens commun. Tout comme l'individu-médium investit un nouveau rôle, le collectif spirite réinterprète l'histoire *selon le*

spiritisme. La manière dont les spirites mythifient certaines figures spirituelles putatives, créant leur corpus légendaire, tient lieu de réparation d'un imaginaire collectif meurtri par un passé historique douloureux. Jeanne d'Arc devient l'archétype du médium dont le talent ne fut pas reconnu, les grands médiums d'hier et d'aujourd'hui, Chico Xavier, Divaldo Franco, deviennent source d'inspiration ; reconnaissant le legs spirite, le Brésil devient cœur spirituel du monde, la France retrouve sa grandeur (cf supra : 163-165 ; 177).

Conclusion : Dépasser la dualité...

La psychologie des débuts a connu le problème de l'impossibilité formelle de « prouver » ses modèles théoriques : comment quantifier le « soi », la libido, la force du moi, l'individuation etc. Ce sont pourtant des concepts largement admis aujourd'hui. Peut-être en ira-t-il de même avec la médiumnité en tant qu'outil conceptuel renouvelant l'appréhension de la richesse de la vie psychique et la possibilité de communiquer avec des entités non-ostensibles.

Les esprits : science ou mystique ? Réalité ou imagination ? Existence ou projection ? On ne pourra guère trancher cette question. Du point de vue psychologique, le spiritisme ou la médiumnité sont des manifestations psychiques, parfois régressives, une expression de l'inconscient ; du point de vue anthropologique, ils sont la croyance en une idée, l'immortalité de l'âme ; du point de vue cognitif, ils correspondent à la production d'un interlocuteur occulte. En tant que tel, il est impossible de se positionner sur la réalité de ces phénomènes, qui n'intéressent la psychologie qu'en tant qu'expression psychique.

	APPROCHE SPIRITE	APPROCHES SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE & ANTHROPO-COGNITIVE	APPROCHE PSYCHOLOGIQUE
Médiumnité	Disposition	Croyance ; Conditionnement ; production ; émergence fonctionnelle	Trouble de dissociation ; régression profonde
Esprit	Réelle présence	Hallucination	Projection

Afin de circonvenir les écueils du réductionnisme et de l'idéalisme et de dépasser l'impasse idéologique d'un débat éculé, et puisqu'il paraît impossible de se prononcer sur l'existence de l'agent externe, on peut privilégier une troisième voie pour l'étude de la médiumnité annoncée par les réflexions introduites plus haut.

La lecture de la médiumnité qu'elle ouvre n'est ni psychique ni surnaturelle, mais celle d'une possibilité de l'esprit (héritée et/ou sciemment travaillée) – à la fois naturelle, et au delà de ses usages « ordinaires » : une *possibilité émergée et/ou émergente*. Elle serait psychosomatique, abréaction, l'esprit créant, sous le coup d'une nécessité – causée par un choc, un aléa de la vie (éventuellement traumatique) – la possibilité d'appréhension, de communication avec un ordre de réalité qui diffère de la réalité ordinairement perçue : l'esprit accroît son domaine de perception pour faire face à ses contraintes, active les ressources d'une sensibilité accrue, perçoit plus d'informations hétérogènes. Ainsi, la médiumnité n'est pas tant une « création de l'esprit » (hypothèse qui oriente d'emblée vers l'interprétation hallucinatoire), mais une ouverture, une autorisation à ce qu'un « autre chose » soit accueilli par la psyché – sans que cela ne prouve par ailleurs l'existence intrinsèque des entités. Le DSM-IV¹⁵⁶ recense 3% de la population détenant une « personnalité schizotypique » (un trouble de la personnalité stable, rarement évolutif vers le trouble schizophrène ou la psychose) dont une caractéristique est la pensée magique – certains des individus concernés même entendent des voix.¹⁵⁷ Peut-être présentent-ils un terrain favorable à la manifestation de la médiumnité ?

Cependant, dans son ouvrage *Madness explained* (2003), R. Bentall a comparé les profils de « personnes entendant des voix » (*voice hearers*) réputées saines à ceux de membres d'un groupe-témoin présentant la même faculté d'entendre des voix mais faisant en sus l'objet d'un diagnostic psychiatrique. Il en déduit une fonctionnalité du symptôme de clairaudience chez les porteurs réputés sains. Par exemple, les porteurs sains entendent des voix majoritairement positives tandis que les porteurs malades sont éprouvés par les leurs ; les premiers parviennent à s'en faire des alliés tandis que les seconds les subissent (voir encadré p. suivante).

¹⁵⁶ Le DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) est un manuel de référence utilisé par les médecins pour le diagnostic de divers troubles de comportements et maladies mentales. La cinquième édition (DSM-V) est parue en 2013 (2015 en France), mais une majorité de praticiens continue de lui préférer le DSM-IV (2000).

¹⁵⁷ Une telle prévalence correspondrait à environ 6 millions d'individus au Brésil (6, 012 millions), 1 million en Californie (1,164 millions), et presque 2 millions en France (1,998 millions), sur la base d'une population estimée à 200,4 millions au Brésil (2013), 38,8 millions en Californie (2014), et 66,6 millions en France au 1^{er} janvier 2016.

Richard P. Bentall, *Madness explained. Psychosis and human nature*

Learning to live with voices, pp. 354-356

When Marius Romme compared voice-hearers who had been diagnosed as suffering from a mental illness with others who had not, he found remarkably few differences in the experiences of the two groups. Both patients and non-patients experienced a combination of positive and negative voices, but the proportion of positive voices was greater in the non-patients. The non-patients in contrast with the patients often felt they had some control over their voices. In Britain, a similar comparison conducted by Ivan Leudar and Pil Thomas found comparable results. The majority in both groups reported that their voices played a role in regulating everyday activities, for example by issuing instructions. For many of those interviewed, their voices appeared to be aligned with significant members of the person's family, although this was less so for the patients. Overall, these similarities suggest that it is not hallucinations *per se* that determine whether people seek help from psychiatric services, but how well they are able to cope with these experiences.

Marius Romme and Sondra Escher have suggested that the process of adapting to hallucinations occurs in three distinct stages. They found that the majority of those they interviewed first heard voices during a period of emotional turmoil or following a traumatic experience of some kind. When the voices appeared, they typically provoked feelings of confusion, panic and powerlessness. However, this was usually followed by a phase, lasting months or even years, during which the person hearing voices struggled to find ways of coping. Some people learned to ignore their voices, others learned to listen to those that offered positive advice, and still others formulated some kind of 'contract' with the voices (for example, agreeing to listen to them for only a limited amount of time each day), which would limit their emotional impact. Eventually, some voice-hearers began to regard their voices as a positive facet of themselves.

Romme and Escher's observations have been echoed by recent studies carried out by clinical psychologists in Britain. Studies conducted by Paul Chadwick and Max Birchwood in Birmingham have shown that patients who believe that their voices are omniscient (all-seeing) and omnipotent (all-powerful) have greatest difficulty in coping with them, and that patients who appraise their voices as malevolent tend to resist them, whereas those who appraise their voices as benevolent tend to engage with them, by talking with them or taking seriously what they have to say. Extending this work further, Birchwood has recently studied the origins of these kinds of appraisals, finding that patients who believe themselves to be less powerful and lower in social rank than most other people are especially likely to regard themselves as subordinate to their voices. Patients' relationships with their voices, it seems, mirror their relationships with other people.

A slightly different approach to understanding patients' appraisals of their hallucinations has been taken by my colleague in Manchester, Tony Morrison, who has suggested that patients' interpretations of their voices might be influenced by their more general beliefs about the mind. These kinds of *metacognitive beliefs* (literally, beliefs about beliefs) are known to play a role in obsessional thinking. For example, people who complain about intrusive thoughts often have excessive expectations of their mental efficiency, catastrophic fears about losing control of their thoughts, and superstitious beliefs about the consequences of this happening (for example, 'If I did not control a worrying thought, and then what I worried about really happened it would be my fault'). In a recent study, he has compared patients who hear voices with patients suffering from persecutory delusions, patients suffering from panic attacks, and ordinary people, finding that the hallucinating group had more dysfunctional metacognitive beliefs than any of the other groups.

La manifestation médiumnique serait dès lors une disposition que l'esprit prend avec lui-même pour assurer son intégrité, garantir le dépassement de la crise, donc une solution transitoire mise en oeuvre par l'individu pour surmonter un passage difficile (De Martino), une disposition psychologique (sensibilité) particulière, qui se manifeste comme possibilité cognitive – et que le fait de répéter certains rites ou d'accorder crédit à certaines propositions entretient, jusqu'à en modifier la psyché – par exemple prier, jusqu'à croire ce qu'on dit et le voir avéré (Luhmann, 2004 ; 2012). Une disposition psychologique particulière qui ouvre à un autre régime perceptuel, accueilli comme tel, pour différent qu'il soit du régime de perception « orthodoxe » relevant des cinq sens.

Ce que nous apporte un tel régime, c'est de permettre, favoriser un ajustement identitaire. Dans un scénario à peine surréaliste¹⁵⁸, la médiumnité pourrait devenir choix conscient d'individus désireux de cultiver cette option pour soutenir ou favoriser leur processus de réalisation de soi. Cela n'est pas sans évoquer la signification du mysticisme recensée par Jacques Maître explorant une analyse de M. Ledoux :

« De même, Michel Ledoux s'interroge sur la créativité des mystiques :

Nous proposerions volontiers l'hypothèse que l'expérience mystique surviendrait précisément chez des personnalités qui, en raison de leur propre passé psychologique, seraient particulièrement prédisposées à une régression très profonde. Certes, une telle régression peut devenir pathologique si son mode de fonctionnement propre vient envahir – pour s'y substituer – un mode de fonctionnement (...) où l'objet peut se constituer comme unité autonome et comme subjectivité. Mais cette régression peut aussi ne pas présenter de caractère pathologique quand elle peut être simplement tolérée et assumée par une personnalité suffisamment intégrée pour accepter en elle la coexistence de telles expériences archaïques sans en être submergée. Ce peut être alors une richesse supplémentaire, une possibilité offerte de récupérer des forces vives que (...) les nécessités de la vie sociale avaient quelque peu abrasées. C'est sans doute ce qu'expérimente et ce que nous transmet l'artiste. » (Maître, 2000 : 112)¹⁵⁹

¹⁵⁸ Le phénomène n'est plus si rare: le 6 juin 2016, la chaîne télévisuelle *Arte* diffusait un documentaire sur des médiums clairaudients estimant à 10% de la population mondiale ces « entendeurs de voix », parmi lesquels seuls 10% seraient considérés comme « schizophrènes » (documentaire accessible en suivant le lien <http://future.arte.tv/fr/des-voix-dans-la-tete>, consulté le 28 septembre 2016). De même, dans son article *Metakinesis*, Tanya Luhmann mentionne la même proportion de 10% de la population américaine concernée par des phénomènes d'« hallucinations auditives »: « *Many people (in the United States, perhaps one in ten; see Bentall 2000) literally hear an apparently hallucinated external voice at least once and, for most of them, this is not a symptom of illness* » (Luhmann, 2004 : 524). Selon ces estimations, la population clairaudiente serait donc 7% plus nombreuse que les 3% de personnalités schizotypiques recensés par la statistique du DSM-IV – celle-là comprenant sans doute en partie celles-ci. (Sur une population mondiale de 7 milliards d'individus, cela porte à 700 millions le nombre de clairaudients, et à 70 millions le nombre de clairaudients schizophrènes. Sur les 210 millions d'individus à personnalité schizotypique, il n'est toutefois pas clairement établi combien ont développé une clairaudience.)

¹⁵⁹ Il cite l'article « La relation d'absence » in *Résurgences et dérives de la mystique, Nouvelle Revue de Psychanalyse* (n° 22), Gallimard (Ledoux, 1980 : 243-244).

Ce qu'a bien perçu Soraya qui considère l'enseignement du CESAK comme « un département où [elle] peu[t] puiser *des choses qui [l]'aident aussi finalement à devenir ce qu'[elle] veu[t]* » – et qui escompte d'« une vraie formation à la médiumnité » une guidance afin d'« exploiter » ses possibilités :

« Moi ce que je veux pour l'instant, c'est canaliser ces choses que je ne maîtrise pas, qui peuvent me desservir, qui pourraient aussi me servir, m'apporter, ça fait partie de moi, ce sont des capacités, des potentialités (...) que j'ai envie de pouvoir canaliser à bon escient. »
(Entretien réalisé le 7 mai 2014)

Pour l'heure, les écoles de médiumnité spirites semblent se situer précisément à ce carrefour de la pensée, offrant aux individus chez qui elle s'est déclenchée inopinément un soutien et un repère pour la maîtriser et en faire une alliée. Elle surgit en effet le plus souvent par surprise dans l'existence d'individus encore souvent médiums malgré eux. Dans ce moment d'incertitude de l'irruption de la médiumnité et de son apprivoisement, les individus déstabilisés en arrivent à déconstruire et abandonner les conditionnements historiques et culturels dont ils ont hérité – notamment, cette « conscience assurée » produite par notre civilisation¹⁶⁰ s'écroule – pour se (re)construire intimement, consciemment. C'est en tout cas le but que servent « la réforme intime » et l'enseignement médiumnique de la doctrine kardéciste. La médiumnité agit comme une loupe ; sous ses feux, un léger déséquilibre peut faire trébucher la psyché. Apprendre à l'apprivoiser s'apparente à un travail psychothérapeutique, et à un parcours initiatique de redécouverte et reprise de possession de soi par soi. Ce travail d'individuation qui se fait dans l'apprivoisement d'une disposition spécifique tourne l'attention vers soi et promet une prise de conscience de sa propre valeur et de la valeur de la vie en soi, c'est-à-dire de la responsabilité qu'on a de soi et de son bien-être, de sa santé, de son intégrité. Au-delà, il constitue une possibilité créative de se gérer. Ainsi, la création culturelle est l'antidote à la crise de l'être (Ellenberger, 1970). Dès lors, la supériorité de la crise médiumnique est ce moment où l'âme devient capable de poser des jalons et notamment celui, essentiel, de prendre cette décision avec elle-même de s'assumer :

« En un certain sens, le problème des pouvoirs magiques est contaminé par la question angoissante : *quis custodiet custodem ?* (qui gardera le gardien ?). Or il est évident que la série des garanties ne peut se clore par une garantie extérieure, absolue et définitive (qui n'existe pas), mais plutôt par la garantie interne d'une pensée qui, dans la clarté et dans la discipline d'un point de vue compréhensif, a appris à se défendre des questions oiseuses et à trouver le courage de ses décisions. » (De Martino, 1971 : 158)

¹⁶⁰ (comme l'entrevoyait E. De Martino).

En tant que danger potentiel pesant sur la conscience, la médiumnité enjoint l'individu à devoir estimer ses propres limites. Assumée et sereine, elle témoigne précisément des limites intérieures qu'a su poser le médium pour lui même dans son rapport avec un inconnu qu'il ne maîtrisait pas.

Ainsi, la médiumnité est à la fois crise et création culturelle, de soi. Illustrant le versant collectif de cette possibilité créative, De Martino évoque la supériorité de la crise « par l'acte magique, le truchement de la création de formes culturelles définies » (De Martino, 1971 : 89) : « En vertu de cette mise en forme culturelle, de cette création institutionnelle, le drame existentiel de chacun quitte son isolement, noue des relations, s'insère dans la tradition et se prévaut d'expériences que la tradition transmet et conserve. » (De Martino, 1971 : 192). Sous cet angle, la communication avec les esprits est une production culturelle dont le kardécisme se fait le dépositaire et gardien de la tradition.

Médiurnité II

La médiumné : un savoir d'initié?

(Chapitre 10)

L'initiation, la transformation initiatique impliquent une progression spirituelle. Le développement de la médiumné est un signe de *développement* spirituel. Toutefois, la médiumné seule n'est le signe ni de l'éveil spirituel, ni *a fortiori* d'une *élévation* spirituelle du spirite. Cependant, dans le contexte kardéciste, qui soutient un effort moral sur soi, la maîtrise progressive de la médiumné signale indéniablement une progression spirituelle.

Dans le fait de disposer d'une médiumné, on peut éventuellement lire *l'épreuve initiatique* à surmonter par le postulant à l'initiation. De même, un cheminement initiatique peut être suggéré dans ce qu'impliquent de « parcours », de « conquête » les paliers de l'acquisition de la maîtrise médiumnique pour le spirite kardéciste – comme Soraya l'avait repéré:

« Moi ça me fait penser à quelque chose d'un peu chamanique, un peu comme chez les indiens, dans un but précis, où tu te retrouves à traverser certaines épreuves comme l'ont fait les anciens... (...) Ça peut vraiment être une aide et un cadeau, tu peux être mis en contact avec tes proches décédés, moi je n'en suis pas là, j'en suis à nettoyer ... nettoyer et puis après on verra plus tard... (...) Parce qu'il m'arrive encore des petites choses, donc je me dis que je ne discerne pas encore bien, quand on me fait passer des messages, je ne sais pas encore bien si ce sont bien eux... » (Entretien réalisé le 7 mai 2014)

En outre, la médiumné évoque la *détention d'un savoir initiatique* inconnu aux profanes de par la discrétion entourant les séances de « table médiumnique » au sein des centres, sa dimension « d'expérimentation pragmatique », d'« *embodiment* », c'est-à-dire vécue corporellement (Souty, 2007 : 452-453), notamment par l'engagement dans un rituel, mais aussi son caractère indécidable. Cette dimension indéchiffrable du statut de la médiumné et de l'agentivité suffit-elle à faire de l'apprentissage médiumnique un savoir d'initié?

C'est ce que j'essaierai de déterminer dans ce chapitre.

Selon Michael Houseman, les interactions à l'oeuvre dans toute action rituelle se voient renforcées dans le cas d'un rituel initiatique ; et les « paradoxes » troublants du rituel y sont encore intensifiés¹⁶¹. Précisément, dans l'initiation, la densité, la complexité et l'ambiguïté interactionnelles et relationnelles du rituel promeuvent la transformation initiatique. J'ai évoqué plus haut l'auto-référencialité caractéristique du rituel et de l'initiation qui renforce chacun dans son rôle (Houseman, 2012: 188) – les uns en tant que médiums novices, les autres en tant que médiums *initiés*, les non-médiums en tant que *médium en devenir* ou *profane*. Circularité qui pérennise également l'institution rituelle en clôturant toute initiation par l'obligation pour le nouvel initié de s'en faire transmetteur à son tour. Au-delà, c'est dans la haute teneur paradoxale d'une interaction – par ailleurs évidemment cadrée, balisée, ritualisée dans le temps et dans l'espace, par un scénario et l'implication d'acteurs-référents identifiables et consacrés par une tradition –, que pourrait résider la mystérieuse opération initiatique¹⁶².

Ainsi, d'après lui, « *les affirmations d'identité sont en même temps des témoignages de différence* » (Houseman, 2012 ; 186) : dans le kardécisme en effet, le désir fusionnel (partage de références communes) se heurte aux nécessités de l'individuation (responsabilité de soi) ; l'universalité de la condition morale d'êtres qui partagent les mêmes « lois divines » se heurte aux limites de leur état respectif quant à leur avancement médiumnique par exemple. Chaque participant au rituel (identité dans la participation) en ressort renforcé dans son rôle, son statut, son identité (différence dans la surdétermination des singularités de chacun). En sus, le médium reste un homme et il ne pourra vivre de vie exclusivement spirituelle, quant aux

¹⁶¹ Si je l'ai bien suivi, s'entend. Cette précision m'a été apportée, avec prudence, au cours d'un échange informel lors de l'édition de clôture du séminaire co-animé par M. Houseman (IMAf, EPHE) et M. Moisseff (LAS, Unité Mixte de recherche du Collège de France / CNRS / EHESS) « Nouvelles formes de médiation relationnelle » le 11 juin 2016, alors que je m'efforçais de comprendre ce qui pour lui départait un « rituel » d'un « rituel initiatique » et de cerner ce qui serait proprement initiatique...

¹⁶² Michael Houseman a extrapolé à partir d'un cas d'initiation particulier – un rite d'initiation masculine (le *So* des *Beti* du Cameroun) – des propriétés propres à l'initiation, présentées toutefois « à titre d'hypothèse » et avec une certaine circonspection quant à leur « généralisation possible ». Ces propriétés seraient : « le type de discontinuité qu'opère la transformation initiatique », « le procédé métonymique au moyen duquel cette discontinuité se réalise », « la nécessité et la nature particulière du savoir initiatique et son rapport à l'action », « l'importance de la participation des non-initiés », « le rôle des épreuves et de la douleur », « l'obligation pour les nouveaux initiés de devenir eux-mêmes initiateurs » (Houseman, 1986 : 39). Ces schèmes transversaux se retrouvent sans doute dans d'innombrables initiations. Mais c'est bien sur un critère plus systémique que je m'appuie pour suggérer que la complexité de la relation médiumnique en milieu kardéciste évoque l'initiation : le paradoxe et la « condensation rituelle », réunissant « sous la forme d'une même séquence d'actes, des modalités de relation ordinairement incompatibles » (Bateson, 1972 ; Houseman & Severi, 1998 ; Houseman, 2008), dont Michael Houseman fait le propre de tout rituel, et que je vois en fait comme leur *levier initiatique*. (Il doit être difficile d'extraire, de l'observation de rituels initiatiques, ce qui ressortit du rituel de ce qui procède de l'initiation... Qu'est-ce qui fait d'un rituel un rituel initiatique ?). Or l'éclairage de M. Houseman sur ces schèmes paradoxaux qu'il attribue au rituel me paraît décrire une ambiguïté *initiaticque* plus que rituelle. J'y viens.

esprits, ils se sont rarement matérialisés dans une arène spirite. Le médium n'est messager des esprits que dans les limites de ses possibilités physiques, celles-ci incluant le respect du besoin de constituer ou affirmer ou protéger l'intégrité de son être.

« *Les démonstrations d'autorité s'avèrent aussi des manifestations de subordination* » (Houseman, 2012 ; 186) : en effet, paradoxalement, les « esprits » ne peuvent avoir droit de cité ou de parole que dans la mesure de la réceptivité et de l'espace que leur alloue le médium.

« *La présence de personnes ou d'autres êtres est à la fois corroborée et démentie* » (id.) – et en effet, le régime d'existence des esprits demeure indécidable, ou plutôt inqualifiable : les esprits existent-ils ou n'existent-ils pas ? Ne représentent-ils qu'eux-mêmes ou représentent-ils des « archétypes » ? Sont-ils eux-mêmes ou des projections d'aspects psychologiques de la personne ?

« *Des secrets sont simultanément dissimulés et révélés* » (id.), comme dans la réserve entourant l'activité de la table médiumnique dont le nombre restreint de praticiens et les mesures de protection dont ils s'entourent suggèrent une opération délicate et réservée aux élus, laquelle pourtant est l'aboutissement de la participation au centre kardéciste ; ou comme l'identité des esprits par exemple, et la nature de leur rapport avec le médium où temps, espace, « genre » et modes relationnels se chevauchent, mêlés, indistinctement superposés : tel esprit peut représenter à la fois la fille de tel individu au cours de telle incarnation et son père au cours de telle autre ; il peut avoir été tel mendiant anonyme ou tel grand homme de plume.

Ainsi, les schèmes interactifs propres au rituel, fondés, entre autres, sur une série de paradoxes, semblent largement vérifiés dans la complexité de l'interaction spirite en milieu kardéciste. Or, il me semble que cette complexité paradoxale, précisément, fonde le ressort initiatique des rituels. Cette ambiguïté est le signe-même de la dimension initiatique d'un rituel. Dès lors, l'analogie entre pratique spirite kardéciste et scénario initiatique se précise, fondée sur le repérage de ces paradoxes en grande partie portés par l'interaction médiumnique.

Cette dernière est elle-même le lieu de paradoxes de la personnalité : régression et résilience, déconstruction et reconstruction s'y côtoient. Elle promeut en effet la conjonction d'opposés

fondamentaux : la présence en un être de tendances régressives et de sur-humanité, l'alliance d'éléments de destruc(tura)tion profonde et de restructuration du soi. La médiumnité – qui concilie évanescence et capacitation exemplaire de l'être – pose un mot et du sens sur ce principe de surdétermination, donne à voir et appréhender ce processus propre à l'individuation de « conjonction des opposés » que Jung avait appelé *mysterium conjunctionis* (1971). Des aspects de soi du passé resurgiront transmutés par l'appivoisement médiumnique (et la réforme intime) et trouveront leur place dans la nouvelle personnalité intégrant les nouveaux aspects du moi – selon la psychanalyse (jungienne), ce processus se solderait par l'avènement du Soi, lequel représente une intégration : à la fois acceptation d'éléments de personnalité inférieurs et conquête d'éléments d'une personnalité supérieure.

Précisément, Michael Houseman souligne le caractère à la fois continu et discontinu de la transformation initiatique, « une 'destruction' et une 'reconstruction' symbolique des candidats » qui garde les éléments anciens pour faire naître les nouveaux et fonder une « identité véritablement nouvelle » (Houseman, 1986 : 38). Selon lui, dans le cas de l'initiation, cette logique de déconstruction-reconstruction est actée, se fait « modalité d'action » (id. : 38). La médiumnité, vécue dans la chair et la psyché, et sa pratique, partagée autour d'un rite sobre, confirment cette « mise en acte » au sein du processus kardéciste.

L'importance du rituel est cruciale en ce qu'il est porteur de tradition, garant d'une filiation et de sa transmission. Lorsque les temps changent et que les institutions se transforment ou s'érodent, il reste dans le rituel quelque chose d'une tradition qui autrement se perdrait, il est comme une Pierre de Rosette rappelant qu'il y a quelque chose derrière lui, et ce parce qu'en l'exécutant se réactualise la symbolique de cette tradition : même en l'absence d'une capacité par l'individu moderne de déchiffrement de ce sens caché, la ritualisation adjoint une dimension sacrée à un enseignement qui aurait pu n'être que technique.

Cette fonction sacralisante du rite – la transmission d'une conscience et d'un respect pour le transcendant – se perdrait-elle en son absence ? Le rituel kardéciste conserve ce « caractère absolu » (Houseman, 2012 : 24), cette dimension sacrée. Les activités s'affranchissent apparemment du rituel, le réduisant à un dispositif minimaliste, mais pas de la « parole consacrée » : tous les groupes ancrent leurs travaux dans l'évangile, la référence à Jésus et la prière – un rite *a minima* conserve l'essence : le Verbe. L'action est collective, le verbe partagé. Il circule. Ainsi dans les groupes d'étude du *Lar João Batista*, du CESAK et du JASS

les animateurs invitent-ils l'un des fidèles présents à improviser une prière au début comme à la fin de l'étude.

Certes, la prière kardéciste contribue à l'intériorisation de schèmes comportementaux et de signifiants spécifiques ; certes, elle fait advenir une qualité ambiante particulière renforcée par l'action collective et la convocation d'autres entités ; certes, « *l'aptitude qu'auraient leurs actions à influencer sur leurs dispositions* » (Houseman, 2012 : 24) guide dans une certaine mesure la gestuelle des kardécistes. En somme, elle favorise sans doute un certain conditionnement (ou *apprentissage*) groupal. Mais c'est plutôt leur disposition *a priori* – leur conviction – à s'allier les faveurs des entités convoquées qui légitime la prière des kardécistes. En kardécisme, le respect d'une procédure sacrale et le bienfait qu'elle est supposée garantir me semblent prévaloir sur le conditionnement rétroactif que l'officiant peut en escompter. Ainsi l'ancrage sacré persiste-t-il dans le kardécisme.

Cependant, le rituel soulève aussi la question de l'incarnation, de la corporéité de la médiumnité.

Médiumnité, corps et âme

Le paradigme de l'*embodiment* analyse la phénoménologie religieuse à travers l'expérience corporelle et intersubjective. Thomas Csordas a conçu la connaissance par et avec le corps comme autant de « *somatic modes of attention* », par lesquels on est présent à soi-même, au monde et aux autres (Csordas, 1993 : 139). Ce qui importe selon lui, c'est que cette attention somatique n'est « ni arbitraire ni biologiquement déterminée, mais culturellement constituée » (idem : 140). Être présent à son corps n'est pas donné mais formulé en tant que mode d'attention somatique culturellement constitué. Sur ces prémisses, je conçois la médiumnité comme *condition* d'une certaine interprétation du monde, comme point de départ cognitif qui ouvre sur l'inconnu¹⁶³ : assumer sa médiumnité est assumer une forme d'être-au-monde, assumer une connaissance corporelle (*embodied knowledge*).

Emily Pierini par exemple se fonde, pour restituer son développement médiumnique, sur la dimension corporelle de la pratique spirituelle, par opposition aux analyses de discours (qui, séparées de l'approche perceptuelle, tendent à donner lieu à des conceptions réductionnistes et

¹⁶³ ... là où d'aucuns conçoivent la médiumnité comme *fruit* d'un processus d'élaboration, d'un conditionnement – un point d'arrivée que l'on ramène dans le giron du connu.

pathologisantes) – « il y a quelque chose qui est irréductible au discours dans l'expérimentation que font les participants au rituel », a pu déclarer Houseman dans une interview récente (2017)¹⁶⁴. Il s'agit d' « inclure l'expérience corporelle (...) pour reporter (...) la nature intersubjective et corporelle de la rencontre (...) et du savoir construits » (Pierini, 2016 : 35).

La centralité du corps dans le développement médiumnique lui est apparue dès qu'elle a entamé son propre développement au sein du mouvement spiritualiste brésilien *Vale do Amanhecer*, dont elle explique que la pratique spirituelle est plus expérimentale et pratique que doctrinale, contrairement au kardécisme - « *Tem que sentir ; não é estudo, é estado* ». Cet état, un état modifié de conscience, est discuté en groupe, appréhendé de manière à coïncider avec les catégories d'entendement véhiculées par la cosmogonie du groupe *Vale do Amanhecer*. Aussi relate-t-elle son expérience en termes d'apprentissage (« *a multi-layered learning process* ») – en termes de capacitation (« *enskillment* »), d'« éducation de la perception » (« *ongoing education of perception* ») selon le concept proposé par Ingold (2000) (Pierini, 2016 : 34).

Du point de vue spirituel, la corporéité procure à l'apprenti médium un ancrage : « *the physical manipulation is very necessary because we are on a physical plane* », reconnaissait l'un des médiums interrogés par Emily Pierini (2016 : 40). Toutefois, dans les groupes d'étude que j'ai fréquentés, on s'en tenait à une discussion purement théorique de textes de référence – processus d'ailleurs jugé « trop lent » par les médiums de *Vale do Amanhecer* étudiés par Pierini (2016 : 31) –, la dimension corporelle étant renvoyée non à l'action rituelle ou à son analyse en commun, mais à l'expérimentation solitaire de l'interaction médiumnique – impliquant, donc, une autre dimension : un échange avec l'invisible prévalant sur celui avec les coreligionnaires.

Le paradigme de la corporéité et les tentatives de phénoménologie de la révélation qui en découlent révèlent une indétermination irréductible, « un principe fondamental d'indétermination existentielle » – « *a principle of indeterminacy that undermines dualities between subject and object, mind and body, self and other* » (Csordas, 1993 : 152) - dont elles

¹⁶⁴ Accordée à Emma Gobin et Maxime Vanhoenacker pour la revue en ligne de sciences humaines et sociales, *ethnographiques.org*.

peinent à rendre compte sauf à recourir à la « transcendance » comme Merleau-Ponty s'y est essayé par exemple (id., 153)¹⁶⁵.

Le surgissement et le développement médiumniques sont certes connectés à la « transmission » (donc l'apprentissage) d'un double-savoir doctrinal (moral) et pratique (rituel, médiumnique), mais qui se déroule dans le for de la personne – *directement connectée à une forme de guidance intériorisée*, et c'est bien cette dimension dont ne savent rendre compte les approches centrées sur le corps.

La question de l' « autoraria »

La question de la guidance intériorisée est corellée à celle de la créativité, qui trouve encore des prolongements dans celle du problème de l'autorité intellectuelle des créations concernées – quelle est la part « du volontaire et de l'involontaire » (Aubrée et Laplantine, 1991 : 189) dans cette inspiration? L'une de mes informantes, Barbara, nourrissait ce questionnement sur ce qu'elle appelait l' « *autoraria* », et « la question éthique » la taraudait :

« Je pensais à cette question éthique. En effet, comment partager ce que je n'ai pas fait seule, tu sais?

- **Ce que tu as fait « avec des esprits », c'est ça ? Tu as « reçu » ?**
- C'est ça... je n'ai pas fait seule, je formulais des mots que je ne connaissais pas, dont je croyais qu'ils signifiaient autre chose, qui avaient un sens différent de ce que je supposais. Alors je tentais de comprendre : qui partage de l'énergie ? Quelle est l'implication éthique de ceci ? Qui donc peut bien avoir fait ça avec moi ? Parce que je n'en avais pas idée, non plus... Enfin, je me suis retrouvée avec le livre entre les mains pour étudier : on ne m'a rien donné tout cuit : va chercher ! Et c'est cela qui m'a incitée à étudier, à acheter le livre... J'attendais qu'arrive le moment de pouvoir... et je crois qu'il est venu... Parce qu'il y a ceci : la question éthique ? Si je n'ai pas fait seule, alors... et cette autre question... (...) : est-ce que je me suis impliquée avec celui qui voulait me transmettre la poésie? Parce que de mon côté, il y a eu un effort! Je ne sais pas si... si... Parce qu'en même temps, quand j'écris de la poésie: il y a une question, je ne sais pas si c'est de l'orgueil, mais je pensais: "purée, ça, c'est ma partie, de quoi vous vous mêlez?"... Purée, qu'est-ce que c'est que cette affaire? Cette chose de l'inspiration (*autoraria*) elle-même... Et elle est si belle, mais bon sang, je ne peux pas... Comment vais-je dire que c'est vous qui l'avez faite alors que je ne sais même pas qui vous êtes, mais je ne peux pas prétendre non plus que je l'ai faite toute seule... Tu vois? Cela devient une chose un peu dramatique comme ça, je dois encore explorer ça, cette question de la vanité de la composition, tu vois, de faire une poésie, qui se fait en partage,

¹⁶⁵ Selon Thomas Csordas, cette réintroduction de la part transcendante est nécessaire à la transmutation de cette indétermination en conscience, en une dimension assumée de notre condition existentielle : « *Yet, if indeterminacy is fundamental to existence, only careful elaboration of its defining features, such as Merleau-Ponty's transcendence (...), will allow it to become an awareness of our existential condition* » (Csordas, 1993 : 153).

d'être en train de faire avec quelqu'un... dont je ne sais pas qui c'est, etc. Je ne sais comment qualifier cette expérience. » (Entretien réalisé le 2 août 2013)

Face au désarroi de la question troublante de l'*autoraria* (le français est lacunaire à cet égard : on ne peut parler de « droit d'auteur », ni de « propriété intellectuelle », les termes seraient un peu exagérés), Barbara n'a pas encore partagé son doute quant à *l'origine et la nature de l'inspiration* au sein des groupes d'étude. Mais son questionnement montre toute l'ambiguïté de la relation aux esprits et à la connaissance qui en émane, et dévoile un aspect particulièrement intéressant du rapport à la créativité, à l'intellection, l'intuition. Ces dernières peuvent couler de source ; être plus douloureuses ; être plus souples et libres. Ou bien des mots peuvent être soufflés ; des idées peuvent se présenter progressivement, logiquement, en lien avec certain effort de réflexion ou de concentration dans le travail intellectuel... La psychographie évoque les cas de médiums écrivant sous une dictée plus ou moins consciente ou dans une collaboration plus ou moins active ou d'abnégation. Les oeuvres des médiums artistes soulèvent également cette question. Barbara est la seule personne que j'ai rencontrée qui réfléchissait sur l'origine de son inspiration : où s'arrête et commence son implication ? Quel est son rapport avec l'entité qui lui souffle sa poésie ? Comment qualifier l'interaction ? Qui est l'auteur de la création ? Autant de questions irrésolues qui suggèrent des rapports à préciser entre humilité et orgueil, entre humilité et confiance en soi, et surtout entre soi et autrui... Où sont les limites du soi et de ce qui lui appartient ? Peut-être aussi le médium perçoit-il une source d'influence là où le non-médium est tout aussi influencé mais n'en pressent pas de source externe ? Cette question se décline également dans l'exercice de l'apométrie :

Dans une chirurgie spirituelle, quelle est la part de l'entité spirituelle, quelle est la part des humains, plus spécifiquement quel est le rôle du médium ?» - Quentin se demandant si finalement l'humain était bien utile, Denis au contraire réhabilitant l'humain et disant qu'ils intervenaient à part égale et avaient une importance égale, et la Brésilienne allant plutôt dans ce sens-là. (...) Sans doute peut-on aider les entités à diriger leur action par une méditation active, finalement la Brésilienne que l'on consulte en connaissance bien qu'elle s'en défende apporte une réponse qui va en ce sens puisqu'elle parle de visualisations. (Extrait de Carnet de terrain)

Les interrogations de Barbara et des médiums sur la part revenant à l'humain dans les actes de création ou de guérison évoquent l'hypothèse aristotélicienne de l'« Intellect Agent »¹⁶⁶ qu'Averroès, médecin, théologien et philosophe musulman andalou de langue arabe du 12^e siècle (1186-1192) reprend. Selon Xavier Papaïs, sous le terme d'« averroïsme » a notamment été condamnée en 1270 puis 1277 la thèse insupportable du « monopsychisme » :

« L'individu n'est un sujet que corporellement. Il est impropre de dire que c'est l'individu qui pense et comprend, il est également impropre de dire que c'est l'individu qui veut ou ne veut pas, désire ou ne désire pas de manière autonome : il n'y a pas d'autonomie du sujet. Les sujets ne sont sujets que dans la mesure où ils participent à l'« Intellect agent » – un intellect commun, et c'est la participation plus ou moins achevée à l'intellect commun, à la pensée commune, qui fait qu'on est plus ou moins sujet – ce qui suppose une ascèse, un parcours initiatique, une culture de soi. Cela est hérétique parce que cela tend à détruire l'idée d'un sujet autonome qui serait responsable de ses actes, qui serait libre, dans un rapport d'inhérence de soi à ses actes. De ce fait, il n'y a plus de mérite, de péché. Une telle position doit être condamnée en termes politico-théologiques. » (Extraits d'une conférence prononcée le 21 mars 2017)

Cette thèse du « monopsychisme » implique que « le sujet n'est pas sujet ; il n'est sujet que dans la mesure où il participe activement à l'« Esprit », c'est l'Esprit qui fait le sujet. En d'autres termes, l'Esprit est transcendant au sujet, et le sujet n'existe que comme participant à l'Esprit. » (même extrait).

Ces idées ne sont pas spécifiquement averroïstes, elles existent chez les pré-socratiques. L'un des premiers discours philosophiques qui traite de l'inconscient, c'est celui d'Héraclite (Éphèse, 544 av. J.-C.- 541 av. J.-C.). Déjà, dans ses *Fragments*, il disait la question du monopsychisme : « Il ne vaudrait mieux pas pour les hommes qu'arrivât ce qu'ils souhaitent. » (Fragment 110). Autrement dit, il est heureux qu'ils ne se gouvernent pas. C'est une critique radicale de l'autonomie morale. Chez Héraclite, la pensée n'est pas humaine : « le caractère humain n'a pas de pensée » (Fragment 78) ; « La pensée est commune à tous » (Fragment 113)¹⁶⁷.

Selon Xavier Papaïs, la doctrine averroïste du monopsychisme – d'un Intellect Agent commun à tous –, a été condamnée parce qu'elle pouvait donner des bases métaphysiques au spiritisme.

Cependant, la thèse averroïste du « monopsychisme » est très radicale car elle nie totalement la part du soi. Peut-on aussi aisément évacuer l'égo ? Il revient comme instinct de survie,

¹⁶⁶ Le philosophe grec Aristote (-384 – -322) développe la notion d'« intellect agent » dans son traité *De l'âme*, III, 5.

¹⁶⁷ Je sais gré à Xavier Papaïs de m'avoir communiqué l'enregistrement de sa conférence sur la condamnation de l'averroïsme, à partir de laquelle et des commentaires qu'il m'en a faits sont esquissées ces lignes le citant largement.

comme un feed-back rétroactif aux stimulations de l'altérité – il y a émulation entre la part Autre et la réponse personnalisée du Soi individuel. Il est difficile de comprendre l'origine de l'inspiration. Chacun réagit de manière unique à cette altérité inspirante – les voix et visions des spirites. En terme spirituel, la frontière entre soi et le transcendant se dissout, il n'y a plus de soi. Mais, retour de la problématique de la corporéité, de l'incarnation : nous sommes sujets corporels. En cette incarnation et la responsabilité de prendre soin de ce corps réside probablement le « soi ». Les manières diverses de réagir à l'expressivité qui nous agit dépendent probablement de l'alchimie dont chacun est fait et de la part qu'y prennent orgueil et humilité, foi et doute, action et contemplation et bien d'autres couples opposés de qualités qui nous composent. Ce questionnement trouve aussi des prolongements dans celui de l'interaction entre psyché individuelle et psyché collective, dans les concepts d' « inconscient collectif » de Carl Jung (1944) ou de « noosphère » de Pierre Teilhard de Chardin (1922) – et plus encore dans l'hypothèse du « Point Oméga » de ce dernier, « un *Centre distinct* de supra-personnalisation », « terme de confluence ultime » duquel rayonne et vers lequel reflue toute « l'énergie humaine » (Teilhard de Chardin, 1962 : 190 ; 191).

Dans cette problématique de l'origine indéfinie de l'inspiration, un certain mystère est évoqué. Dans le cas des médiums kardécistes, cet Intellect Agent se personnalise – endosse la personnalité multiple d'esprits spécifiques dont « l'identité » demeure inconnaissable au médium. Ainsi, la thèse corporéiste qui ne parvient à évacuer « l'indétermination » (Csordas, 1993), et la thèse averroïste où jamais le sujet n'est agent, prouvent chacune leur limite. Entre ces deux positions, il existe une voie permettant de tenir à distance voire de dissoudre la dualité corps/esprit (Waldstein, 2016 : 80), de trouver des manières de les intégrer (Pierini, 2016 : 43). La médiumnité donne à appréhender cette intégration comme un travail de négociation continue dont la définition du soi et de l'Autre découle. Elle permet de considérer l'implication du médium et les choix qu'il opère comme sa « participation » à l'œuvre commune qui ne lui est ni complètement étrangère ni complètement propre. Elle réalise cette conciliation préservant et l'agentivité personnelle et le mystère transcendant. Nathalie a pu exprimer ce moyen-terme en explicitant combien elle se sent agie, mais d'une manière ajustée à qui elle est : « je vois comment les esprits m'utilisent là où je suis bonne. Ils vont vers le médium, et ils voient qui tu es et ce que tu peux donner; c'est eux qui voient quel outil tu es. Moi ils m'utilisent dans la prière, dans les radiations, dans la pensée, d'énergie » (entretien du 29 septembre 2014). Ainsi, il s'agit d'une « co-création », comme le proclamait l'orateur Francis Delattre dans son homélie d'ouverture du Symposium spirite 2014 : « nous

sommes appelés à unir le devenir humain avec le devenir divin, nous sommes tous et toutes les co-créateurs avec le divin » (28 septembre 2014).

Secret et savoir d'initié

« Aussi bien, le concept de mystère ne désigne que ce qui est caché, c'est-à-dire ce qui n'est pas manifeste ; ce qui n'est ni conçu ni compris, l'extraordinaire et l'étrange, sans en indiquer avec précision la qualité. » (Otto, 1949 : 37). Qu'est-ce qui est caché en kardécisme ? Y a-t-il un secret ?

« Qu'est-ce qu'un secret ? Est secret, selon l'étymologie, le contenu, ou la substance, qui a été séparé et mis à part (*se-cernere*). L'acte constitutif du secret est un acte de refus qui implique au moins deux êtres – personnes ou groupes – *liés* par un rapport négatif : le *détenteur* du contenu mis à l'écart et le *destinataire* visé par ce contenu refusé. (...) La séparation une fois accomplie, que devient la substance mise à l'écart. L'adjectif latin *coactus* – d'où dérive "caché" – le dit clairement : quelque chose de foulé, de serré, de contraint, c'est-à-dire *chargé de tension*. Chargé de la tension du refus qui a institué le secret et qu'il faut maintenir pour le préserver. » (Zampléni, 1984 : 103)

Andras Zampléni distingue « trois modes de régulation » du secret : « la révélation – "dire", "divulguer", "trahir" – (...); la communication – "confier", "transmettre", "communiquer" – (...), la sécrétion – "laisser échapper, percer, filtrer, fuir, etc" ».

D'où « la propriété la plus remarquable et paradoxale du secret, à savoir qu'il ne peut subsister comme tel sans se signaler, d'une manière ou d'une autre, à ses destinataires. (...) J'appelle sécrétion (et l'étymologie m'y autorise) l'ensemble de processus plus ou moins involontaires ou organisés au moyen desquels les détenteurs ou les dépositaires (...) exhibent des fragments du secret devant ses destinataires (...) sans pour autant le *révéler ni le communiquer*. (...) Ce sont les autres, les destinataires, qui constituent ces *secreta* (...) en signaux de secret. » (Zampléni, 1984 : 106)

Ces *secreta* sont institutionnalisées dans les rituels. « La fonction de la sécrétion est de régler et d'entretenir la tension du secret. (...) Faute de contrainte externe et sans les échanges de signaux déclenchés par son exhibition, il est, pourrait-on dire, voué à l'extinction. » (Zampléni, 1984 : 106). C'est elle, la sécrétion du secret, qui paradoxalement ménage sa « tendance incoercible à se frayer une voie vers ses destinataires » (idem : 103) : son exhibition instaure sa vocation à être divulgué. En sus, la résistance à la communication du

secret comme les *secreta* annoncent la « fonction positive » de « secret défensif » (Zampléni, 1984 : 109) : celui de protection d'informations sensibles, ou, le plus souvent, sacrées.

La forme de résistance que j'ai perçue – que l'on m'a opposée – quant à l'accès à la table médiumnique tend à signaler un objet sacré ou sacralisé. Certes, la sécrétion peut par ailleurs être tout simplement constitutive de la relation d'ethnographie qui tend à « assujettir » les sujets ethnographiés sous l'autorité du détenteur de savoir et partant, générer leurs réflexes défensifs (id.: 109). Toujours est-il que cette résistance nimbe certaines activités kardécistes d'un halo de mystère.

Le secret assume une « fonction hiérarchique et distanciatrice », par le « capital symbolique » qu'il représente. Il assure aussi une « protection pour des minorités persécutées », en tant qu'« outil permettant l'exercice d'une solidarité organique du groupe » (« , 2007 : 389). Enfin, il véhicule tout en les protégeant, de par sa « transmission parcimonieuse », la mémoire, les valeurs et l'identité collective d'un groupe culturel (idem: 394)¹⁶⁸. Toutefois, ces logiques sécrétives de hiérarchie, de protection et de cohésion sociales ne m'apparaissent que secondaires : son essence réside à mon sens dans l'équation « secret = sacré » dont ce dernier terme est l'inconnue.

Dans les rituels initiatiques, la révélation de « secrets ésotériques » ne concerne que des savoirs mineurs, contingents, dont la divulgation n'affecte pas le fonds éternel de l'initiation qui réside ailleurs. La maîtrise de techniques corporelles, l'expérimentation d'états modifiés de conscience, la réclusion, les épreuves, aident à s'approcher du sacré, mais ne trahissent en rien le fonds indicible de la question : ces conditionnements, créant des « changements métaboliques avec des répercussions sur la capacité de contemplation du sacré » (Souty, 2007 : 427), servent *in fine* d'adjuvant. L'état de liminarité débouche sur l'inoculation d'une nouvelle vision cosmique : la contemplation du sacré. Mais ce « numineux » lui-même « ne peut être objet d'enseignement proprement dit ; il ne peut être qu'excité, éveillé, comme tout ce qui procède de l'esprit » (Otto, 1949 : 28).

Selon Jérôme Souty, « les yeux du non-initié ne savent pas voir, (...) et l'initiation consiste d'abord à "ouvrir les yeux" du novice, c'est un apprentissage du "voir" » (Souty, 2007 : 384). Mais expliciter ce qu'il y a à voir, cette « contemplation du Sacré », demeure éluusif. En ce

¹⁶⁸ « Une information parcimonieuse, ciblée, difficile à obtenir, ne sera pas oubliée, assurant une meilleure conservation sur le long terme, une transmission du savoir à travers les générations. La loi du secret n'oblige pas seulement à peu divulguer, elle fonctionne aussi comme une injonction à se rappeler, à protéger précieusement le savoir. » (Souty, 2007 : 393).

sens, « le caractère discret du savoir participe à sa sacralité (Souty, 2007 : 375). Selon Bastide, le secret initiatique est une « force mystique » périlleuse (Bastide, 1995 : 347-348) et c'est d'ailleurs une raison invoquée par les initiés pour la distillation progressive et mesurée du savoir, pour le dévoilement dûment contrôlé du secret. En outre,

« La difficulté et la persévérance nécessaire pour l'obtenir, l'obligation de le protéger renforcent la valeur et la force du savoir ésotérique. (...) Car le dévoilement excessif entraîne une perte de cette énergie magico-sacrée, (...) affaiblit l'*axé*¹⁶⁹. » (Souty, 2007 : 392-393)

Ainsi, « la part de non-dit et de retenu, la part d'inconnu, donnent son sens à l'apprentissage initiatique. (...) Le secret n'est pas dans la révélation subite mais dans (...) l'accoutumance à la discrétion » (Souty, 2007 : 385), qui permet de valoriser la haute teneur de l'enseignement et de l'énergie magico-sacrée elle-même. C'est-à-dire qu'il y a moins sécrétion du secret que protection du sacré. En somme, non seulement le secret tend, mais doit aboutir à sa divulgation – seulement il n'est divulgué qu'à celui qui peut recevoir, comprendre la révélation d'un sens sacré profond et dès lors se mettre en état de protéger cette sacralité à son tour.

Dans son article *O segredo do sagrado* (1999), Edwin Reesink fait les mêmes constats à propos du rituel Toré des Indiens du Nordeste :

« O segredo refere a um conhecimento do sagrado. (...) Não obstante que o segredo poderia ser a simples existência de um segredo, (...) de fato, o sagrado preenche bem mais do que um vazio virtual.

Verdadeiramente, existe uma "experiência religiosa" por parte dos participantes (...). (...) Esse conhecimento experiencial não é trivial e preenche o segredo e o sagrado, que poderiam ser vazios e virtuais (cf. Snoek 1985 : 172). (...) Por essa modalidade, símbolo-chave e elo substantivo, uma certa discontinuidade histórica se metamorfoseia em continuidade ontológica. Desse modo, também, essas experiências apoiam a transformação do sagrado e a constituição do regime de Deus (...). Que esse conhecimento seja secreto (...) confirma, acrescenta-se, que o segredo geralmente marca e reforça o sagrado. Nesse caso a não-comunicação (...) não somente é relevante para manter a sacralidade, mas a distribuição não igualitária da informação do sagrado afeta os instrumentos de controle político (Bateson e Bateson, 1988 : 81, 84).

(...) A manutenção do segredo (...) protege de desacralização por parte de intrusos desrespeitosos eventuais. Na verdade, o segredo preserva contra tentativas de intrusão que poderiam (...) subtrai[r] do seu valor religioso. A exposição pode profanar, redefinir o ritual (...), perdendo de sua validade sagrada.

¹⁶⁹ L'*axé* dans le candomblé est le nom donné à cette énergie magico-sacrée, proche du *mana*.

(...) *No fundo, (...) a integridade religiosa depende do respeito ao seu segredo, desvendá-lo significaria redefini-lo como profano e relega-lo para um contexto cotidiano que nega sua pretensão essencial extra-ordinaria.* »¹⁷⁰ (Reesink, 1999 : 390-2)

On retrouve dans la médiumnité kardéciste les *secreta*, ces attitudes et signaux montrant qu'« il se passe quelque chose », dans l'isolement du cercle des inclus à la table médiumnique, qui en protègent l'accès (tout en maintenant qu'il n'y a là rien de secret). La posture défensive est sans doute un réflexe protectionniste contre des curiosités indues. Il existe un danger bien réel lié à une pratique médiumnique inconsiderée contre lequel les spirites se prémunissent en terme de responsabilité. Sert-elle également à protéger une certaine sacralité ? Je ne saurais l'affirmer. Les sacrifices et efforts qu'elle exige, la dissolution de la frontière de la Mort humaine, peuvent à certains égards évoquer un savoir ésotérique, qui « révélerait » une partie de l'organisation de l'au-delà, mais ils nous disent peu sur cette connaissance. Le postulat des esprits et des mondes habités ne suffit pas plus à en dévoiler le fonds, les tenants et aboutissants.

Plus sûrement, je dirais que la médiumnité ne correspond pas au *secret initiatique* – d'ailleurs, le spiritisme se situe explicitement au contraire de toute tentation ésotériste, et n'a de cesse de déclarer cette faculté présente en chacun. Mais elle peut éventuellement l'approcher, par ce que peut nous enseigner cette présence d'êtres invisibles communiquant depuis un au-delà désormais peuplé – par les perspectives que peut ouvrir le *savoir* du principe de l'immortalité de l'âme par exemple. On y retrouve également cet état de liminarité susceptible de générer l'intuition du sacré.

Quant au *secret* même, est-il relégué ailleurs – hors de l'enceinte du centre, du groupe et de l'enseignement kardécistes, hors de la relation médiumnique ? Peut-être cette dernière

¹⁷⁰ « Le secret renvoie à une connaissance du sacré. (...) Malgré que le secret pourrait n'être que la simple existence d'un secret, (...) de fait, le sacré emplit bien davantage qu'un vide virtuel.

Réellement, il existe une 'expérience religieuse' pour les participants (...). (...) Ce savoir expérimental n'est pas trivial et emplit le lieu du secret et du sacré, qui pourraient sinon rester vides et virtuels (cf. Snoek 1985 : 172). (...) À travers cette modalité, symbole-clé et lien substantiel, une certaine discontinuité historique se métamorphose en continuité ontologique. De cette façon, également, ces expériences soutiennent la transformation du sacré et la constitution du régime de Dieu (...). Que ce savoir soit secret (...) confirme, de surcroît, que le secret généralement distingue et renforce le sacré. Dans ce cas, non seulement la non-communication (..) est pertinente pour maintenir le sacré, mais la distribution inégale de l'information liée au sacré affecte aussi les instruments de contrôle politique (Bateson e Bateson, 1988 : 81, 84).

(...) La manutention du secret (...) protège contre le risque de désacralisation de la part d'éventuels intrus irrespectueux. En vérité, le secret préserve de tentatives d'intrusions qui pourraient (...) amenuiser [la] valeur religieuse [du rituel]. L'exposition peut profaner, redéfinir le rituel (...), lui faire perdre en validité sacrée.

(...) Au fond, (...) l'intégrité religieuse dépend du respect de son secret, le dévoiler signifierait le redéfinir comme profane et le reléguer dans un contexte quotidien qui nie sa prétention essentielle à l'extraordinaire. » (Ma traduction)

conduit-elle simplement l'aspirant (qui le serait dès lors pour d'autres raisons que celle d'être spirite kardéciste) au *seuil* de l'initiation ?

L' « indécidabilité » initiatique...

Ainsi, le savoir d'initié, ce n'est pas le fond du secret : le secret gît derrière ce « savoir » qui le recouvre, là où précisément l'analyse ne peut disséquer son arcane ultime, mais se vit et se ressent, non comme « reconstitution théorique » mais comme « compréhension intuitive » (Souty, 2007 : 453). Comme en a témoigné Pierre Verger, initié au candomblé bahianais, « l'initiation ne se passe pas au niveau mental de la compréhension, mais à celui, dynamique, du comportement » (Verger, 1972 : 6). Il y a redoublement du secret. Ce qui signale la dimension initiatique, c'est le fait qu'un secret signifie toujours davantage que lui-même. Ce qui est préservé dans l'initiation, c'est tout le mystère qui résiste à l'explication. Par nature, le *secret initiatique* – ou plus précisément la *vérité* qu'il recouvre – est ineffable.

L'initiation est une entité complexe et auto-protégée, difficilement cernable et définissable, éminemment multidimensionnelle. Peut-être est-ce ce pourquoi elle résiste à toute tentative d'universalisation, de généralisation. Dans l'étude qui m'occupe, outre la transformation en une personnalité intégrée, un autre argument plaide en faveur de la dimension initiatique : l'indécidabilité de la proposition spirite, qui préserve *ad infinitum* un certain mystère propre à toute initiation. Cet aspect se réfléchit dans le principe médiumnique, qui, avec toute sa charge subversive, tourne la pensée vers de nouvelles contrées.

Convenir en effet de l'indécidabilité relative aux interlocuteurs spirituels, c'est envisager le lieu où l'enseignement kardéciste se rapproche du principe initiatique : ce en quoi il résiste à la rationalité et à la mise en mot. Ce faisant, il entérine le caractère auto-protégé du secret initiatique qui ne réside pas dans la rétention d'une information ou d'un savoir – la communication avec les esprits –, mais dans l'ouverture sur l'indicible que celle-ci promet. L'opacité de la médiumnité recouvre et pointe un mystère plus profond : celui-là même qui demeure indicible et dont la frontière est simplement repoussée par le savoir médiumnique – de quoi procède la source ultime d'intellection ?

La question « métaphysique » est celle qui arrête une sociologie de la mystique selon Roger Bastide, qui se maintient dans les limites d'une « pure science » (1931 : 207). Cependant, cette dimension métaphysique ne représente-t-elle pas la signature initiatique ? Sous certaines

conditions, la médiumnité se fait porte sur l'ineffable. Ce sont ces conditions, c'est ce lien entre Mystère et médiumnité, que je tente de sonder à présent.

Les spirites, des mystiques ?

(Chapitre 11)

Mon arrivée à San rafael : une ambiance spirituelle...

Je repense souvent à la forte impression de haute tenue que m'avait inspirée la première *palestra* de Anna, à laquelle j'avais assistée à mon arrivée au JASS à San Carlos, en ce lundi 2 juin 2014.

« Mariza m'a fait entrer dans la pièce principale où une femme assurait une présentation d'une exceptionnelle qualité, comparé à ce que j'ai entendu au Brésil et à Paris, très dense et d'une amplitude très vaste – une « synthèse » générale que la femme était même obligée de tronquer pour tenir dans le temps qui lui était imparti », ai-je pu écrire dans mon Journal de Bord à mon retour de cette première visite en terres kardécistes états-uniennes.

Je me référerais ensuite à cette conférencière comme d' « Anna, l'oratrice de grande qualité du premier soir ». Au-delà de l'exposé brillant, avant même qu'Anna ne prenne la parole, d'ailleurs, c'est l'ambiance au cachet indéfinissable qui m'avait happée – la sensation d'être dans un lieu très éthéré, aux énergies épurées, sanctifiées. Par la suite, cette même sensation d'élévation spirituelle m'a frappée en d'autres centres de la *Bay Area* – notamment à San Rafael :

Le centre est le plus grand des trois. Il est composé d'un large *open space* d'accueil, d'une salle où ont lieu les *palestras* de taille moyenne, d'une cuisine et de 4 pièces supplémentaires, chacune baptisée d'après le nom d'un médium. L'une est la salle réservée aux enfants, lorsque j'arrive, il y a d'ailleurs un enfant et un adolescent qui l'occupent – plus comme salle d'attente que pour y suivre une activité spécifique. Dans un 2^e salle se déroulent les passes, la 3^e est fermée, il doit s'y tenir les réunions médiumniques, et la 4^e est vide, il s'y tient aussi des séances médiumniques je présume. Enfin, il y a un autre espace plus petit qui est doté d'une bibliothèque.

Viviane m'a dit qu'il y a toujours une vingtaine de personnes présentes. Lorsque j'arrive, on propose aux gens de se sustenter, on peut dans la cuisine acheter des *pão de queijo* et autres denrées (brésiliennes !) qui sans doute contribuent à doter la cagnotte du centre.

Puis la *palestra* commence, animée par Silviane, avec l'aide d'un support *powerpoint* vidéo-projeté. Je la trouve de très haute qualité, rapide et incisive, basée sur la citation biblique

« *Ask, seek and knock* », sur le thème « *Seek and you'll find* ». Il s'agit, entre autre, d'une adresse à orienter ses prières dans un sens plus spirituel que matériel.

Puis ont lieu les passes, 4 par 4, dans une autre pièce étroite. Fait inédit : à un moment, les yeux fermés, je suis saisie par un chant pur, de type *Ave Maria* de Gounod, qui résonne sans que je détermine d'emblée s'il s'agit d'une voix humaine ou d'un enregistrement, mais je m'avise assez rapidement qu'il s'agit bien de la première option. Il s'agit de Viviane, je suis assez soufflée.

Puis, après que tout le monde ait bénéficié des passes, on m'invite à retourner dans la pièce principale pour y suivre le *study group* « *Systematic study of the spiritism* ». Il s'agit, m'explique Marivone, l'une des responsables du centre et l'animatrice de ce groupe d'étude, d'une séance particulière, de transition, car le groupe a achevé l'étude d'un chapitre la fois passée, et elle va partir en vacance pour plus d'un mois la semaine prochaine, donc elle a improvisé un thème isolé, qui tient en une séance, en l'occurrence sur les phénomènes d'obsession, fascination et subjugation. (...) Marivone est la première personne que j'entends déclarer aussi clairement que « l'objectif du spiritisme est la réforme personnelle ». Tout son discours constitue un indice fort en faveur de l'idée de considérer le spiritisme comme une initiation moderne. (...) Nous sommes trois à participer à ce cours, les deux autres sont des japonaises ! (Extrait de Carnet de terrain)

En une visite au centre de San Rafael, je fus saisie par une impression d'efficacité symbolique, de précision dans l'usage du Verbe, de connaissance spirituelle, de respect, de liberté et de créativité dans l'acte de révérence et de reliance au Sacré.

Le kardécisme évoque un avatar initiatique (1) dans la mesure où il y a transformation ontologique ; (2) en ce que peut avoir d'ineffable, pour certains kardécistes au moins, l'expérience médiumnique ; mais (3) davantage encore en ce que leur dialogue avec la doctrine kardéciste et la médiumnité peut approcher d'une expérience métaphysique, peut engager de « mysticisme ». Mais, où, à quel moment se manifeste le mystère dans la séquence crise médiumnique – apprentissage médiumnique ?

D'abord, certes, ce « mystère » peut aussi bien ne pas se manifester du tout chez le spirite : certains « spirites » ne font qu'un passage en kardécisme, à l'occasion d'une perturbation de leur existence tels un deuil, un divorce ou une maladie, qui n'ont pas forcément occasionné, d'ailleurs, de médiumnité, et ce spirite ne restera pas, ou, comme le dit Richard Buono :

« Il y a à l'instant T deux sortes de population dans le spiritisme : ceux qui s'y sentent

tellement bien qu'ils veulent y rester et qui par voie de conséquence se divisent en deux, ceux qui continuent de prendre cette connaissance et ceux qui la transmettent ; et l'autre moitié, ceux qui n'ont que temporairement besoin d'être là, tout simplement parce qu'ils ont vécu un deuil, un traumatisme, ni plus ni moins. Ce sont des gens pas forcément en recherche de l'amélioration mais qui ont juste besoin de réponse, donc qui sont là. Pendant 2 ans ils viennent et puis un jour vous ne les voyez plus. Ça ne fait pas d'eux des gens qui ne sont plus spirites, ça fait juste des gens qui avaient besoin de quelque chose et nous le leur avons donné. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

Dans d'autres cas, la personne s'est adressée au centre à cause d'un désaxage médiumnique et recourt au kardécisme comme l'on consulte un spécialiste, fait appel à une expertise : l'on passe alors directement d'un accident à son réajustement par une forme de thérapie-éclair (évaluation psychologique, « *doutrinação* », c'est-à-dire évangélisation tant du patient que de l'esprit obsesseur, passes magnétiques), dont les paliers sont familiers, bien connus des spirites de longue date. En général, lorsque l'incident est dominé, le spirite clôt sa parenthèse kardéciste (et retourne par exemple à sa confession habituelle dans le contexte brésilien).

Mais chez nombre de spirites, ce que l'on trouve, ce n'est pas un désarroi provisoire, mais une quête plus profonde. Dès lors, il ne s'agit pas de quérir en kardécisme un simple « raccord technique » des morceaux épars de leur être, apparemment dissout dans l'épisode médiumnique, mais plutôt une volonté, manifestée dans une démarche concrète (celle de la réforme intime et de l'apprentissage médiumnique), de se rassembler dans la connaissance, la compréhension, l'amour de soi mais aussi de « lois cosmiques » qui les relie à un Être Suprême.

Pour mieux dire, les spirites qui le restent sont *croyants*. Le spirite s'efforce de viser une sanctification de son être, fondée certes sur une vigilance et une gouverne de soi mais au-delà, qui inclut un substrat religieux, le message chrétien de Jésus. En effet, qu'est-ce qui au juste apparente à des « exercices spirituels » ce qui pourrait n'être que dispositions de bon sens ? Le psychiatre par exemple peut donner à réaliser des exercices de rééducation comportementale et cognitive à son patient, qui peuvent et visent à modifier durablement sa vision de la vie, et pourtant on ne les considère pas comme « spirituels ». En quoi, la réforme intime le serait-elle, elle ? Parce que la rééducation du regard et de la perception qu'elle promet ne suit pas les étapes balisées d'un programme pré-établi d'exercices qui se succèdent pas à pas dans une progression logique que le praticien a ordonnée, mais relèvent d'injonctions morales générales, dont la traduction en acte est laissée à l'estimation du kardéciste – guidé par une morale évangélique. C'est l'ancrage dans la foi qui en fait des

exercices spirituels.

Mais ce qui donne à ces exercices spirituels leur aura particulière, c'est la profondeur médiumnique : ils se distinguent singulièrement de l'exercice introspectif psychothérapique et de l'exercice spirituel antique de bonne gouverne de soi en ce que le spirite doit être vigilant à une « dimension cachée » ; inversement, l'élément médiumnique ne saurait être « spirituel » à lui seul, il l'est parce que ces spirites engagés dans la réforme intime sont « en recherche d'amélioration » selon le mot de Richard Buono. Leur transformation représente un effort de spiritualisation, dont le résultat est la production d'un soi spiritualisé.

La médiumnité comme « méthode sotériologique »

La maîtrise de la médiumnité peut se représenter comme une « auto-spiritualisation » progressive du sujet médium, qui se signale par le procès de son évolution médiumnique. Le rapport que le sujet entretient avec sa médiumnité, ses esprits, trahit en effet les progrès réalisés sur lui-même dans son effort d'acquisition de nouvelles qualités ou « vertus ». La médiumnité est le pivot, la clé de voûte de cette auto-spiritualisation.

Pour l'individu la médiumnité est un phénomène vécu. Elle n'est pas un fantasme mais une interaction réelle avec des interlocuteurs plus ou moins bienveillants, aux échanges plus ou moins édifiants. Entretenir sa médiumnité revient donc à prendre soin de l'interaction à laquelle on se dispose et des contenus de celle-ci. C'est pourquoi cultiver qualités et pensées élevées est si crucial : leur acquisition a une visée pratique dans le contexte spirite : « s'auto-spiritualiser » garantit l'attraction et l'alliance d'esprits « supérieurs ». La médiumnité sanctionne donc ce processus comme un verdict. Plus, différents types de médiumnité distinguent différents paliers de la spiritualisation.

On peut estimer par exemple que le médium incorporateur n'a pas encore conquis son autonomie de médium et qu'il subit son interaction avec l'esprit. Certains des médiums qui se font la main d'esprits se contentent de transmettre un message sans que leur esprit critique n'interfère au cours du processus, avec son contenu – même s'ils peuvent apprécier après coup ce dont ils se sont fait le vecteur. Des médiums psychographes plus aguerris restent parfaitement conscients et refusent de prendre en note des messages inconvenants. Plus tard dans l'évolution médiumnique, le médium accroît son autonomie et sa capacité de discernement et de jugement et choisit de quel message il se fait l'interprète ou le siège. Il se familiarise avec la présence des esprits ; il est moins impressionnable ; ses craintes le quittent ; il sait séparer le bon grain de l'ivraie ; enfin, une relation d'égal à égal peut se nouer. Lorsque le médium est médium en chaque instant de son quotidien – non en des instants choisis ou dans le cadre exclusif des réunions spirites -, il apprend à faire des esprits ses alliés : ces derniers deviennent des guides, des inspireurs, qui interviennent non pour imposer une ligne de conduite, mais pour l'orienter par des conseils que le médium reste libre de suivre ou non.

Il y a donc *habitus* permanent, moins en fonction d'une éthique religieuse qu'en vertu d'une éthique pragmatique qui vise à harmoniser la relation avec l'invisible. L'intégration au quotidien de la

disposition éthique est moins prescriptive (bien qu'elle le soit aussi par la promulgation de la réforme intime) qu'expérimentale : en l'absence d'un ajustement comportemental, le sujet continue de *subir* sa médiumnité, trahissant par là une certaine insuffisance morale ou faiblesse de caractère (ce pour quoi on a assimilé les phénomènes médiumniques à des tendances pathologiques).

Les esprits figurent aussi la relation au Divin. Dans la médiumnité, plus on est « emplis de Dieu », plus les esprits qui se manifestent le sont également : la médiumnité s'en avère régulée. Les esprits sont donc à l'image d'une foi par laquelle se dominer soi-même, c'est dominer les esprits – une foi qui transmute une possible relation invasive en bienfait.

Inversement, une médiumnité mal maîtrisée correspond à une absence de contrôle sur l'interaction avec l'invisible, susceptible de porter atteinte à l'intégrité de la personne : l'individu est menacé. Prendre soin de sa médiumnité correspond au parcours physique et mental par lequel l'individu passe pour se ré-unifier face à l'intrusion déstabilisante d'entités. Mais dans l'interprétation kardéciste, au fondement d'une telle absence de contrôle sur l'interaction avec l'invisible, il y a essentiellement une absence ou un défaut de contrôle de soi, c'est-à-dire un défaut de spiritualité ou de moralité. Maîtriser sa médiumnité oblige donc à se maîtriser soi, et se dominer nécessite de se connaître pour se constituer soi-même, se protéger, se renforcer, et défendre sa présence face à l'adversité inconnue.

Dans la transmutation du trouble en atout, le spirite acquiert dès lors quelque sagesse, ce pour quoi les efforts réalisés pour maîtriser une médiumnité peuvent être envisagés comme un effort spirituel. Ainsi, une forme d'auto-spiritualisation se donne à voir dans l'expression de la médiumnité. Cette tentative de spiritualisation consiste à dompter des penchants jugés néfastes. Elle évoque dès lors une entreprise de rédemption dont la médiumnité est l'outil de réhabilitation.

En outre, nombre d'entre eux possèdent une appétence métaphysique: dans l'effort de spiritualisation qui accompagne l'apprivoisement médiumnique, le spirite transcende sa crise non plus seulement par l'application d'une méthode sûre et irréfutable de contournement du risque (la « cure spirite ») ni seulement par l'adoption de principes moraux et d'une ligne de conduite (réforme intime), mais par l'adoption d'une cosmogonie dont la pénétration marque sa vision de la vie d'une pierre blanche et la bouleverse définitivement¹⁷¹ : cette ouverture sur l'au-delà qui repousse les limites de la connaissance sur un univers non-sensible. De plus, il peut approcher un certain mystère, de par cette forme de guidance intérieure hautement intime, invisible aux yeux du profane et qui résiste à la preuve – décrite par certains de mes informants¹⁷², inspirés, visités dans leurs rêves, questionnés, conseillés par des esprits bienveillants, amis ou supérieurs – et que Jung d'ailleurs considère essentielle à la « méditation » (l'un des exercices spirituels les plus incontournables) :

¹⁷¹ Ce qui n'empêchera pas certains d'entre eux d'ensuite poursuivre leur chemin auprès d'autres philosophies, comme c'est le cas de Fernanda ou Hélène par exemple.

¹⁷² Soraya, Mauricette, Jean-Pierre, Nathalie, Denis, Quentin, Claudia, Guillaume (presque tous à Paris), Viviane ou Cintia (à San Francisco), Euclesia (à Salvador) en ont témoigné...

« Ce que je désigne du nom de ‘confrontation avec l’inconscient’ était pour les alchimistes la ‘méditation’ à propos de laquelle Ruland¹⁷³ déclare : "On parle de méditation lorsque quelqu'un a un colloque intérieur avec quelqu'un d'autre qui est invisible, comme par exemple avec Dieu qu'il invoque, ou avec lui-même ou avec son bon ange." » (Jung, 1971 : 295)

Dès lors, le cheminement en kardécisme n'est plus purement technique et didactique, ni purement spirituel, mais mêlé d'une certaine dose de transcendance. Il y a donc trois strates imbriquées : celle d'un travail sur soi, celle d'une catéchèse, et celle de la disposition médiumnique, qui conjuguées ensemble composent une formation spirituelle inédite. Les exercices spirituels nécessitent introspection, répétition et contemplation (Loyola, 1548) ; ils consolident la foi, mais ils exacerbent également la disposition médiumnique. Inversement, la médiumnité exige le travail sur soi et une direction spirituelle solide. Quant à la foi, sa dimension d'« adoration » est ainsi vécue dans la pratique et la chair, dans la tentative d'incarnation de la Loi Divine à laquelle on se soumet. Les trois aspects provoquent un renforcement réciproque. Enfin à ces trois strates il convient d'ajouter une quatrième : celle-là même d'une métaphysique, à la fois pendant de cette foi de révérence, et qui la complète, émanation de l'exercice de la médiumnité, et résultat de l'état méditatif des exercices spirituels.

Enfin, cette « métaphysique » opère comme mystique de cette formation spirituelle inédite – comme école de vie, école du mystère de cette foi et école d'une appréhension particulière de l'au-delà. Cela fait de nos spirites au long cours des personnes à propension au mysticisme :

« C'est que le mysticisme ne consiste pas, en effet, en crises et ravissements successifs, mais éphémères. Il est, dans son essence même, méthode de vie et méthode de connaissance, essai de conquête de l'homme sur l'homme, effort de négation et en même temps effort de libération, tentative héroïque, enfin, pour, en se dépassant, dépasser avec soi le monde, et, dans une intuition exaltante, si le monde a un au-delà, saisir jusqu'à cet au-delà. » (Bastide, 1931 : 209)

Et c'est en ce sens que l'on invoquera l'idée suggérée par Roger Bastide d'une « démocratisation des grâces mystiques » (Bastide, 1970 : 8), au titre desquelles l'on peut ranger l'expérience kardéciste, car c'est dire que le mysticisme est un état qui peut s'atteindre, se travailler par quiconque le souhaite vraiment et est prêt à s'y consacrer corps et âme, au quotidien, et au prix d'une discipline certes exigeante mais accessible – tout au moins comme

¹⁷³ Lexicon Alchemiae, 1612, s.v. meditatio.

« grâce mystique inférieure ». En effet, Roger Bastide distingue « les formes inférieures du mysticisme religieux » ou les « mystiques inférieurs » des « grands mystiques » :

« Mais partout le mysticisme est rare. Il ne se développe que chez des esprit appropriés, chez les âmes « aptes à se perdre dans l'intuition, ardentes à s'épancher dans une action qu'elles subissent... et douées d'une riche vie subconsciente" (M. Delacroix)¹⁷⁴. Encore faut-il que cette vie subconsciente soit préparée, cultivée pendant des années par la pratique de la méditation et par l'ascétisme. Seulement ce développement intensif de l'inconscient entraîne toute une série de perturbations organiques et psychiques : catalepsie, hallucinations, etc. En ce sens, mais en ce sens seulement, la thèse pathologique est fondée. Mais si les mystiques inférieurs se laissent conduire par les automatismes morbides, les grands mystiques par contre réagissent ; ils ne se laisseront guider par le subconscient qu'après l'avoir préalablement discipliné selon des règles traditionnelles. Ainsi en viennent finalement à collaborer l'explication psychologique et l'explication sociologique des phénomènes mystiques.

(...) Si Dieu n'existe pas ou est inconnaissable, le grand mystique peut, certes, se tromper sur la valeur objective de ses états : mais il se refuse toujours à se laisser bercer paresseusement par de douces illusions ; au contraire, sans cesse, il analyse ses états, il les discute, il les confronte avec les données de la théologie et de la morale : bref, il se livre à une auto-critique minutieuse de façon à n'accepter qu'à bon escient les révélations qu'il subit. » (Bastide, 1931 : 208- 209)

Cette « discipline du subconscient par des règles », n'est-ce pas ce que la réforme intime établit ? Le domptage de la médiumnité ne marque-t-il pas le passage d'une forme inférieure de mysticisme à une forme supérieure – sans doute pas celle de la Sainteté encore, mais où les affects inférieurs mentionnés ici en tout cas sont dépassés, surtout dans la mesure où ils sont dominés dans cette conjonction particulière d'exercices spirituels, de morale, et de métaphysique ? C'est ainsi par une sorte de « prouesse mystique » bien qu'ancrée dans le vécu quotidien de personnes relativement intégrées socialement, qu'est réalisée la transformation ontologique des adeptes kardécistes. Du mysticisme, R. Bastide disait qu'il est « édification » : « Le mysticisme n'est pas dissolution ; il est au contraire en général création d'un nouveau moi, (...) lent effort constructeur. » (Bastide, 1931 : 168). En ce sens, lui fait écho ce processus d'individuation au cœur du cheminement kardéciste.

¹⁷⁴ Philosophe et psychologue français, Henri Delacroix (1873-1937) s'est intéressé de près à la question du mysticisme, notamment à travers ses ouvrages: *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1908 et *Les Grands Mystiques chrétiens*, Paris, 1938.

La médiumnité : une grâce mystique ?

Qu'est-ce qu'une « grâce mystique » ? La grâce mystique est cette *vivência* du mystère en soi, cet accueil d'une révélation toute intérieure, cette sensibilité ouverte sur les au-delà. Ceci représente un état d'être rare et particulier. Toutefois, elle n'opère en tant que telle – en tant que mystique – que parce qu'elle est conjuguée à ces sérieuses ascèses et une volonté dirigée vers le sacré.

La dimension métaphysique – nous avons dit « mystique » – semble émerger de la conjonction des trois éléments de « souci de soi », d'identification à une morale et de pratique de la médiumnité. Mais en retour elle les consacre, les grandit et les transcende en les parant de cette profondeur du mystère. Ce qui préside à cette transmutation est la présence de la foi, puissant moteur de croissance spirituelle, peut-être le seul. Plus la foi est solide, plus le croyant est prêt à lui sacrifier, et à donner beaucoup de lui pour se dompter – par l'exercice, l'allégeance à une doctrine parfois austère, et un apprentissage méthodique de régulation de ses dérives intérieures. Ainsi, le « mystique supérieur », pour reprendre la distinction soulevée par R. Bastide, l'est en raison d'une foi inébranlable, c'est cela même le sens du Mystère qu'il chérit, une force motrice et motivatrice.

Partant de ces prémisses, une « grâce mystique » n'est un savoir d'initié qu'en tant qu'elle est « supérieure » et recèle la croyance au miracle, une foi mûrie et consolidée dans la durée – seule force à même de réaliser la métamorphose transcendante d'une hygiène de vie exigeante faite d'exercices spirituels en une *repetitio* hypnotique ; d'une pratique religieuse en *véhicule de tradition* ; d'un état troublé de conscience en *porte sur l'ineffable* ; enfin de l'apprivoisement technique d'une faculté en épreuve libératoire et *guidance intériorisée*. Une foi qui met un terme aux terreurs humaines.

Il semble que certains de mes informants ont révélé cette inclination mystique. Mais je ne saurais affirmer qu'elle dérive de l'enseignement kardéciste, de la médiumnité en tant que telle, ni qu'elle se déclenche automatiquement chez tout spirite ayant conquis une relation satisfaisante à ses esprits.

Le kardécisme : une auto-initiation ?

Ne peut-on imaginer une transmission initiatique dématérialisée, qui opère par cette voie immatérielle de la *guidance interne* ?

D'habitude sans doute, l'initiation est circonscrite dans une unité de temps et de lieu ; dans le cas de l'exception que j'imagine, elle sortirait de ce sentier balisé. L'hypothèse d'une initiation dématérialisée en kardécisme actualise une modalité de transmission qui sort de fait de ce cadre habituel, puisqu'elle n'apparaît pas visible dans la réalité ordinaire.

Du point de vue de la réalité ordinaire, cette modalité ressemble à une auto-initiation. En effet, le chemin se fait seul : chacun est son propre moteur, apprend à maîtriser sa relation aux esprits par soi-même. Les spirites puisent dans les ouvrages et les conférences de leur centre les informations qui leur permettront de se comporter face aux phénomènes. Cet apprentissage d'un double-savoir théorique et expérimental procède d'une nécessité thérapeutique : on recourt d'abord aux services de ceux qui savent, pour finalement parvenir à se rééquilibrer par soi-même. Ce processus initiatique de guérison et d'adaptation semble se dérouler sans témoin et dans le for intérieur de la personne. L'aspect secret de l'initiation, intact, est pris en charge par l'individu dans son intime; préservé, le secret réside dans l'indicibilité de ce qu'il a vécu.

Le spirite semble responsable de son auto-guérison. Cependant il n'agit pas seul : les « esprits guides » font office de Maîtres. L'apparente auto-initiation n'en est pas une, c'est seulement du point de vue des faits qu'elle apparaît comme telle. L'influence est invisible, mais bien réelle. L'adepte ne s'auto-forme pas, il reste formé par un ou des maîtres, ceux-ci toutefois n'appartiennent pas à la matérialité.

Cette interaction renvoie à la question de l'autorité intellectuelle: quelle inspiration préside au processus de formation de l'aspirant ? Bien qu'il semble livré à lui-même, il réagit à une influence qui l'aiguillonne.

Ainsi, il est peut-être question ici d'une évolution des modalités de la transmission initiatique. Parmi mes informants, ils sont nombreux à cultiver un dialogue plus ou moins constant avec des « guides intérieurs ». Toutefois, il est difficile de mesurer combien de spirites bénéficient d'une telle guidance intérieure et donc de se prononcer sur une telle évolution.

In fine, bien qu'il semble délicat d'affirmer que le kardécisme soit le lieu d'une initiation, on peut prudemment avancer qu'il constitue un sas d'accès à l'initiation effective : en facilitant la possibilité d'entrer en relation avec une guidance extra-humaine (les guides) qui, elle,

permettra à l'adepte d'actualiser son « initiation effective » par le truchement non d'une auto-initiation, mais d'une guidance (enseignement) dématérialisée¹⁷⁵.

Conclusion partielle 2^e partie : Une logique initiatique...

Réforme intime et apprentissage médiumnique vont de pair

L'homme est capable de s'adapter à la crise, d'absorber en partie l'anomie, de les surmonter et intégrer. Son esprit y pourvoit en lui offrant des ressources adaptatives. L'apport des sciences cognitives montre que des comportements réitérés sont susceptibles de générer de nouvelles modalités d'appréhension de la réalité. Celui d'une certaine psychologie des extrêmes suggère que des circonstances douloureuses de la vie peuvent favoriser des états-limites poussant la psyché dans des retranchements opérant le dépassement de la crise (abréaction au trauma, maladie initiatique, créatrice). Les unes et les autres convergent *in fine* vers l'idée que la médiumnité est l'une de ces solutions créatrices d'adaptation et de supériorité du trauma.

Si j'ai évoqué d'un côté la réforme intime puis d'un autre la question médiumnique, elles sont en fait indissociables : c'est la conjonction spécifique de ces deux dimensions propres à la doctrine kardéciste qui réalise la véritable transformation ontologique des spirites kardécistes, leur effet conjoint intimant un travail sur soi. Le lien entre les deux aspects se révèle dans la dimension thérapeutique de la transformation : la réforme intime s'apparente à une entreprise psychanalytique et à mesure que cette dernière progresse, la guérison se déclare par la stabilisation du syndrome médiumnique. Précisément, la cure thérapeutique promue par la gouverne de soi, elle-même indissolublement liée à la gouverne médiumnique (l'une tantôt entraînant, tantôt entraînée par l'autre), réalise la transformation décisive d'un être qui s'apprend en même temps qu'il se domine. L'intérêt de l'enseignement médiumnique et de la réforme intime réside en effet partiellement dans le fait de comprendre leurs limites pour des individus qui avaient du mal à les cerner (Laborde-Nottale, 2006). La combinaison de ces deux piliers se manifeste dans l'objet « médiumnité », à la fois « naturalisé », banalisé, et source de toutes les attentions dans le kardécisme.

La transformation s'opère par un apprentissage, commun et partagé, et pourtant personnel, relié à l'expérience et l'expérimentation subjectives d'un état de soi *mais aussi d'une*

¹⁷⁵ Dans les propos de mes informants, le terme « guidance est polysémique, détenant ce double-sens de « guide » et d' « enseignement ».

interaction. La médiumnité concrétise le travail, issu du double-enseignement, de connaissance et de découverte des possibilités et limites du soi, avérées ou à définir dans son exercice, en lien avec une altérité qui contribue à cette définition. Le spirite pilote lui-même son processus, vis-à-vis de ses confrères humains, tout en n'étant qu'à moitié maître de son évolution, quant à ses échanges spirituels avec des entités dont la présence plus ou moins subie, choisie ou perfectionnée selon l'ancienneté du cheminement et le degré d'adaptation médiumniques du spirite force parfois sa disponibilité et sa tranquillité psychiques.

Si « transformation » n'est pas un terme vernaculaire, l'idée en est suggérée et caractérisée dans les discours des adeptes par l'évocation d'un « avant » et d'un « après » par laquelle elle est évaluée : il ressort de leurs récits que la nouvelle personnalité est toujours préférée à l'ancienne. À la fois bouleversement intime par l'accueil forcé d'une disposition, interaction indéfinissable et maturation au long cours de cette dernière allant de pair avec une moralisation progressive de tradition chrétienne, la transformation de l'individu vise aussi bien à remplacer des traits ou habitudes jugés inutiles à la personne qu'on souhaite être par des traits et habitudes correspondants épurés, qu'à intégrer une source d'interlocution à son unité personnelle. Elle relève tout ensemble d'une modification, d'une amplification, et d'un élargissement de soi ; la personne spirite cumule en soi différentes allégations provenant de sources plus ou moins identifiées qui produisent sa nouvelle identité dans la mesure où elle les accepte comme siennes.

Une certaine logique initiatique est bien repérable dans le kardécisme, principalement dans la transformation individuante que traversent les kardécistes. L'apprentissage de la médiumnité, permettant de surmonter les crises existentielles et de renforcer le soi, y participe largement. Discerner dans la médiumnité une logique initiatique permet de comprendre cet écart à la norme non comme pathologie, mais disposition psychologique (sensibilité) et cognitive (ouvrant à un autre régime perceptuel)¹⁷⁶ que l'esprit prend avec lui-même pour assurer son intégrité. La tentative de déceler une dimension initiatique dans la pratique kardéciste nous a donc plus particulièrement orientée sur l'étude de la médiumnité.

L'adaptation à la médiumnité constitue un auxiliaire à l'individuation et à l'accomplissement de soi, de ses possibilités créatrices, *tout en préservant un certain mystère* quant à son mode opératoire, sa nature, et celle du succès de sa maîtrise. Second aspect de la dimension

¹⁷⁶ une disposition laissant plus de place à l'intuition, lâchant prise de la prééminence intellectuelle dans l'abord des choses.

initiatique de l'enseignement kardéciste, cette indécidabilité-même du statut de la médiumnité et de l'agentivité suggère le Mystère protégé par l'initiation.

In fine, en quoi le kardécisme évoque-t-il l'initiation ? Il l'évoque d'abord, dans sa pratique, en figurant de nombreux traits caractéristiques de l'initiation : la liminarité évoquée par le spirite en crise de médiumnité, les épreuves qu'il traversera avant de parvenir à la maîtriser, la transmission d'un savoir médiumnique, le caractère réservé de certaines activités liées à cet enseignement, un apprentissage graduel et progressif qui ne distille qu'à petits pas les bribes de connaissance, une ritualisation même minimale comprenant au moins la prière, un jeu complexe d'interactions paradoxales entre visible et invisible. Ensuite, il l'évoque par la transformation qu'il promet. En outre, il réunit une conjonction d'éléments qui, séparément, ne suffiraient pas à être de nature « initiatique », mais qui, mis en relation, donnent lieu à une configuration particulière : réforme intime, étude doctrinale, apprentissage de la médiumnité combinés à la foi du spirite kardéciste forment cette configuration.

Le kardécisme s'en distingue en revanche d'abord parce qu'officiellement il récuse tout ésotérisme, n'institue pas de discipulat formel, n'est pas circonscrit dans le temps par des rituels qui le balisent précisément (intrônisation, adoubement, réclusion, marge, réintégration) : il ne semble pas non plus s'inscrire dans une tradition. La médiumnité en soi n'est pas un savoir d'initié, bien qu'elle ait longtemps été le fait et l'apanage de catégories limitées et plus ou moins marginales d'individus, soit reconnus socialement comme le chamane ou le prophète, soit pourfendus comme le fou. Mais elle tient lieu de rampe d'accès (les kardécistes en font une simple « technique ») à une connaissance transcendante – à laquelle accède, *volens nolens*, l'adepte prédisposé par sa propre nature, et qui par ailleurs se plie aux divers autres procédés de réforme de soi et d'étude doctrinale.

On y décèle indéniablement cette complexité rituelle paradoxale où les protagonistes, leurs interactions et le savoir transmis sont à la fois ce qu'ils semblent être et le contraire, donnés et dissimulés, etc (Houseman & Severi, 2009 ; Houseman, 2012 ; Zampléni, 1984). L'émergence d'une nouvelle identité individuée à travers l'intégration de la dualité dans une déstructuration-restructuration de la personnalité se révèle en acte dans l'exercice de la médiumnité dont le ressort ultime se déchiffre comme capacitation de l'individu - et probablement préparation au cœur de l'initiation qui, elle, réside ailleurs.

Car il y faudrait l'établissement d'une « fonction transcendante », qui ne tient ni à la seule réforme intime, ni à la seule médiumnité, ni non plus aux deux ensemble, mais semble révélée à certains spirites détenant les qualités nécessaires pour qu'au travers d'une « guidance intérieure », un enseignement du Sacré se produise, dont il est difficile de juger que le kardécisme soit dépositaire. Au-delà du seul développement médiumnique, l'initiation est un creuset du sacré : le fait d'y être initié, et le secret que cette initiation représente, pour qu'il soit préservé, se retrancheraient-ils désormais plus loin encore dans le privé, dans le for de la personne ?

In fine, le kardécisme demeure un objet dont les aspects individuants et indécidables autorisent une prudente analogie initiatique : la présence indéniable de ce que j'ai appelé une logique initiatique – celle qui promeut la transformation ontologique de l'individu et son rapprochement avec la dimension sacrée de l'existence – pourrait faire de lui un *avatar initiatique*.

L'initiation, un tropisme ?

Au terme de cette tentative, en vertu de la réforme intime et de l'enseignement médiumnique qui font du cheminement kardéciste un parcours d'individuation initiatique parce que l'individu se transforme, se crée, renaît à lui-même, en vertu, surtout, de l'ouverture transcendante promue par le second, il me semble possible d'affirmer que le kardécisme est un avatar initiatique. En effet, il est le lieu d'une initiation, qui procède de la relation qu'instaure le médium avec ses esprits-guides. *La médiumnité est le creuset initiatique* du kardécisme. En tant que lieu privilégié de l'enseignement médiumnique, le kardécisme promeut donc l'initiation de ses adeptes. Toutefois, le kardécisme est un avatar initiatique non-revendiqué comme tel.

Les centres kardécistes représentent une antichambre à l'initiation, qui elle, se déroule hors l'institution, dans le for de la personne, sous une guidance imperceptible au sens commun. En ce sens, elle donne l'impression au niveau physique d'une auto-initiation puisque la personne semble s'instruire par elle-même, mais cette dernière devient en fait le disciple ou élève d'un maître demeurant imperceptible. Tous les médiums actifs bénéficient de la transmission initiatique, néanmoins ils perçoivent une guidance adaptée à leurs possibilités de compréhension spirituelle, selon la fameuse formule « quand le disciple est prêt, le maître

apparaît »... Reste que l'occurrence d'une telle rencontre éthérée est amenée, préparée, facilitée par le rigoureux travail auquel se soumet le kardéciste engagé.

En effet, la principale vertu de l'initiation est peut-être de protéger le sacré – en vertu d'une qualité « auto-protégée », la connaissance du Sacré est à la fois là et se déroband, toujours présente pour qui est prêt en tout lieu en tout temps, inaccessible à qui ne l'est pas. En ce sens, divers chemins y conduisent ; le chemin kardéciste, lui, y mène par le travail sur soi et la médiumnité. Ce que j'appelle l'aspect *auto-protégé* de l'initiation correspondrait selon Edwin Reesink à la mise en place instinctive, intuitive, automatique, d'un « régime épistémologique » propre au sacré :

« Contra o exame mais reflexivo do participante, (...) o ritual exprime e encapsula o que não necessariamente seja dizível em forma narrativa. (...)

*Ou seja, o regime religioso determina um regime epistemologico que fundamenta uma série de proposições e as protege contra questionamentos. (...) Segundo Bateson (...) (ib. : 95-97), a fé profunda cobre o quiasmo entre o **cogito** e o **sum** (o cognitivo e o ser) e entre o **percipio** e o **est** (a percepção e a concepção). (...) Essa mediação e encobrimento, talvez, seja, por hipotese, o segredo mais interno do segredo do sagrado. »¹⁷⁷ (je souligne. Reesink, 1999 : 393)*

¹⁷⁷ « À l'encontre de l'examen plus réflexif du participant, (...) le rituel exprime et enveloppe ce qui n'est pas nécessairement discible sous forme narrative. (...) C'est-à-dire que, le régime religieux détermine un régime épistémologique qui fonde une série de propositions et les protège de toute inquisition. (...) Selon Bateson (...), la foi profonde recouvre le chiasme entre le **cogito** et le **sum** (le cognitif et l'être) et entre le **percipio** et le **est** (la perception et la conception). (...) Cette médiation et cette couverture, peut-être, représentent, par hypothèse, le secret le plus profond du secret du sacré. » (Reesink, 1999 : 393).

Un avatar initiatique moderne

(Chapitre 12)

En guise d'épilogue...

« Le dogme de la réincarnation, disent certaines personnes, n'est point nouveau ; il est ressuscité de Pythagore. Nous n'avons jamais dit que la doctrine spirite fût d'invention moderne ; le spiritisme étant une loi de nature, a dû exister dès l'origine des temps. » (Allan Kardec, 1998 (1860): 108)

« Le spiritisme renoue avec un geste très ancien – l'évocation des morts. Il renoue avec une tradition si ancienne qu'elle se perd dans les régions sans mémoire de l'humanité, et Allan Kardec le sait bien. Il ne prétend pas d'ailleurs avoir inventé le spiritisme ; comme d'aucuns disent en ce siècle, on vient simplement de commencer à en 'vulgariser' la pratique. » (Bergé, 1990 : 52)

Si le kardécisme n'est *a priori* pas une initiation au sens traditionnel, on a vu qu'il en conservait différentes traces. La fonction initiatique – transformation ontologique et rapport au sacré – est préservée en kardécisme. Ces éléments forts rendent probante l'analogie entre kardécisme et initiation. Ne peut-on réinterpréter le recouvrement incomplet de l'une par l'autre comme une évolution du modèle initiatique ? Le kardécisme serait un avatar initiatique contemporain. M. Eliade a observé la « pérennité des thèmes traditionnels d'initiation et leur capacité d'être indéfiniment réactivés et enrichis de valeurs nouvelles » :

« C'est comme si les scénarios de l'initiation étaient indissolublement liés à la structure même de la vie spirituelle. Comme si l'initiation était un processus indispensable à tout essai de régénération totale, à tout effort de transcender la condition naturelle de l'homme afin d'accéder à un mode d'être sanctifié. » (Eliade, 1959 : 246)

Comment le kardécisme réactive-t-il le modèle initiatique ? Le terme « avatar » implique lui-même continuité et discontinuité. J'ai montré les réminiscences des scénarios initiatiques originels dans le kardécisme. Mais la dilution du rite, la non-circonscription de l'opération à

une unité de temps et d'espace, la non-désignation d'une caste spécifiée d'initiés représentent une évolution substantielle. Je m'attarderai dans ce 11^e chapitre sur les altérations de ces modèles qui le rendent en prise avec son époque. « Être créateur » en effet, « l'homme répond de manière créatrice au défi du conditionnement cosmique, psychologique ou historique (Eliade, 1969 : 93).

Le kardécisme se propose de renouveler les dogmes chrétiens, par ses éléments de rationalisation, de déritualisation, de démythification de l'interaction avec les esprits surtout. Prenant le contrepied des postulats de « désenchantement » (Weber, 1905), la rationalisation opérée par le kardécisme oeuvre paradoxalement à la banalisation d'un élément magique, l'enseignement médiumnique, évoquant l'hypothèse bastidienne d'une « démocratisation des grâces mystiques » (Bastide, 1970).

De quels éléments initiatiques traditionnels le kardécisme fait-il abstraction, de quels autres s'enrichit-il ? Il représente une resémantisation du catholicisme, notamment par l'inspiration orientale. Le recours à la science – son ancrage dans le positivisme et la démarche empirique – laïcise le discours chrétien. Toutes ces sources (chrétienne, orientale, philosophique, scientifique) composent l'identité syncrétique du kardécisme.

Resémantisation du catholicisme

Le kardécisme vérifie un rattachement vis-à-vis de la tradition chrétienne – elle-même vue par Mircea Eliade comme une resémantisation d'anciens schémas initiatiques (Eliade, 1959) :

« Pour les premiers chrétiens, la Résurrection fondait une nouvelle ère de l'histoire : (...) la transmutation spirituelle de l'homme et la rénovation totale du Monde. Ceci constituait, bien entendu, un « Mystère », mais un mystère qu'il fallait « crier sur les toits ». Et l'« initiation » au mystère chrétien est accessible à tout le monde.

En somme, les éléments initiatiques du christianisme primitif tiennent au fait que l'initiation est une dimension coexistant à toute revalorisation de la vie religieuse. Compte tenu de l'« inévitabilité » de l'initiation, il est surprenant de trouver si peu de traces de scénarios et de vocabulaire initiatiques dans le christianisme primitif. » (Eliade, 1959 : 253)

Parmi ces éléments, M. Eliade compte le Baptême ou l'Eucharistie bien sûr, le fait d'appartenir, par les sacrements, à une « communauté d'élus » (id. : 252). Mais tout scénario formel s'est dissout.

Il en va de même pour le kardécisme : sa dimension initiatique est incontestable, selon les termes de M. Eliade, par le simple fait que « l'initiation fait partie intégrante de toute nouvelle révélation religieuse » (ibid. : 254). Précisément c'est l'un des aspects revendiqué par les kardécistes d'être une « nouvelle révélation » – « la troisième révélation chrétienne ».

Il procède à ce titre à une resémantisation du catholicisme – plus exactement, à un retour au christianisme primitif –, qui s'opère par abandon des dogmes, et ajout de nouvelles notions. Parmi les « symboles archaïques qu'il redécouvre et revalorise », comptent l'interprétation de Jésus en tant que « frère », les esprits deviennent des guides. L'espoir placé en la notion de progrès remplace l'eschatologie messianique. Par l'emprunt à l'orientalisme des concepts de « karma » et de « réincarnation », la doctrine resémantise également le dogme de la résurrection.

Pour mes informants, le catholicisme représente l'« avant » d'un cheminement qui se stabilise dans le kardécisme : ils viennent du catholicisme qu'ils quittent car il ne répond pas à leur interrogation métaphysique. Le spiritisme se constitue en réaction à la dogmatique catholique – à tout le moins est perçu comme tel par un grand nombre de spirites, surtout les spirites brésiliens, soient-ils à Salvador ou San Francisco (c'est moins vrai pour les spirites parisiens qui concilient les deux écoles ou ne renient pas la première au profit de la seconde). Ainsi, 15% de mes informants sotéropolitains ont explicitement délaissé le catholicisme et s'en déclarent « déçus » : « *O catolicismo não me satisfazia mais, eu não gostava daqueles rituais da religião catolica, ficava sem sentido. (...) Não respondia mais às minhas questões* », déclarait Barbara à Salvador (entretien du 2 août 2013), tandis qu'Euclésia entendait « *questionar os parametros da igreja catolica e as respostas que ela não me dava com coerencia* » (entretien du 26 mars 2013). Rogel à San Francisco relatait avoir été enfant de chœur dans sa jeunesse mais avoir opté pour le spiritisme lorsque le Père de l'église catholique l'a acculé à faire un choix : « *O espiritismo foi uma evolução* » conclut-il (entretien du 9 juin 2014).¹⁷⁸ En revanche, Julie comme sa mère Yolanta les considèrent plutôt comme complémentaires : « de temps en temps je retourne dans une église, j'aime bien, c'est assez

¹⁷⁸ Traductions: « Le catholicisme ne me satisfaisait plus, ces rituels de la religion catholique ne me plaisaient pas, cela n'avait pas de sens. (...) Cela ne répondait plus à mes questions » (Barbara). « Questionner les paramètres de l'Église catholique et les réponses qu'elle ne m'apportait pas avec cohérence » (Euclésia). « Le spiritisme fut une évolution. » (Rogel).

apaisant, j'aime bien prier. C'est une bonne alchimie dans la vie de tous les jours...» dira la première (entretien du 10 octobre 2014) tandis que la seconde estime que « les préceptes du Christ, on (les) retrouve dans le spiritisme. (...) Dans la *Passion* et le *Sermon sur la montagne*, il y a des phénomènes médiumniques, mais (le Prêtre) ne s'y arrête pas et les gens ne sont pas curieux. On ne sait pas les choses liées à la médiumnité et à la vie dans l'au-delà en allant à la messe, c'est pour ça que le spiritisme a ouvert des portes et des fenêtres. » (5 novembre 2014).

En tant que « resémantisation du catholicisme » (Camurça, 2001) qui serait donc lui-même resémantisation de schémas initiatiques, le kardécisme est donc bien un descendant éloigné d'initiations antiques, mais seulement dans cette forme diluée. En quoi ce modèle initiatique transformé est-il une forme qui se serait adaptée à nos sociétés modernes ? Comment le kardécisme s'insère-t-il dans la modernité (religieuse) ? Quelles attentes vient-il adresser ? Quel impact exerce-t-il sur ces dernières en retour (Bastide, 1975) ? Une partie de la réponse réside dans la valorisation de l'individu et de sa nécessaire capacité d'adaptation – que la doctrine et la médiumnité promeuvent.

1. L'influence *New Age*

L'action sur soi-même

Le kardécisme rejoint les préoccupations du mouvement *New Age*, cet ensemble de pratiques spirituelles hétérogènes composant une « nébuleuse mystique-ésotérique » selon l'expression désormais consacrée de Françoise Champion [Champion, 1989 ; 2004]. Dans quelle mesure le profil des spirites rencontre-t-il celui du *New Ager* ? « D'un point de vue psychologique, les individus qui épousent les concepts du *New Age* montrent un léger écart vis-à-vis de ceux qui y sont plutôt indifférents, notamment par une imagination plus vive et une sensibilité émotive accrue » (Farias et Grandqvist, 2005, cités par Teisenhoffer, 2015 : 23) ; le spirite quant à lui peut arriver au spiritisme en proie à un certain désarroi émotif.

Par contre, le *New Ager* assume sa quête en papillonnant. En somme, l'un a fixé sa quête, l'autre pas, mais au fond, ils sont aiguillonnés par le même souci de développement et d'épanouissement personnels et spirituels. Les impératifs identitaires de réalisation de soi et d'accomplissement personnel, symptomatiques de la religiosité moderne et du *New Age*, sont évidents dans le kardécisme à travers la réforme intime, et l'enseignement de la médiumnité.

De même, le souhait de se transformer soi pour influencer le monde positivement correspond à un autre souci que spirite et *new ager* partagent.

Le spirite, ainsi, est à la fois semblable aux convertis des religions traditionnelles et aux adeptes des nouvelles spiritualités alternatives contemporaines : au sein du spiritisme, il se comporte comme un adepte fidèle de sa religion, mais son intérêt pour l'au-delà et la médiumnité (dite *channeling* dans la terminologie *New Age*) et le perfectionnement de soi (Possamai, 2000 ; Heelas, 1996) le rapproche des préoccupations du *New Ager*.

Dévoiler...

« C'est en fait une révélation autant scientifique que religieuse », nous dit Allan Kardec. Révéler c'est « ôter le voile », c'est-à-dire dévoiler ce qui était caché ou ignoré (...). Le spiritisme (...) dissout les mystères, anthropomorphise les symboles, donne aux forces de l'au-delà un corps, une voix, un visage » (Aubrée et Laplantine, 1991 : 50).

Le kardécisme se positionne comme une « Troisième Révélation » universelle, accessible à tous, qui vise à dévoiler ce qui était restait encore occulté : « Le Spiritisme (...) vient ouvrir les yeux et les oreilles, car il parle sans figures ni allégories ; il lève le voile laissé à dessein sur certains mystères. » (Kardec, 1864 : 85).

Typique du *New Age*, ce discours n'est pas nouveau. Cette volonté d'ouverture déjà présente à l'origine du kardécisme a rencontré les préoccupations d'autres milieux « ancêtres » de la mouvance *New Age*. Le kardécisme lui-même est né des mêmes prémisses que la théosophie moderne (théosophisme) ou l'anthroposophie. Mais là où la Société Théosophique restait une doctrine occultiste relativement élitiste, l'anthroposophie revendiquait le partage de la science : Rudolf Steiner, initiateur de l'anthroposophie, a parlé de « désocculter l'occulte » dès 1909. C'est dans cette veine-là que se situent les ambitions du kardécisme et « son esprit démocratique » (Aubrée & Laplantine, 1990 : 88) : bien que se considérant comme « éclaireurs », les kardécistes considèrent que la médiumnité est un don universel et que la communication avec les esprits est susceptible d'apporter paix aux humains, notamment en pacifiant leur angoisse de la mort et de l'au-delà. Nombre d'observateurs ont souligné le « côté exotérique, populaire du spiritisme » :

« Le parleur aux morts, encore spécialisé et proche du sorcier ou guérisseur de type ancien, l'initié fier de son savoir occulte et de ses dons héréditaires, ne serait donc pas l'ancêtre du

spirite, du médium qui ne prétend détenir aucun secret, qui s'acharne même à répandre sa doctrine et en souligne fièrement le côté expérimental, conquérant, scientifique, moderne » (Ladous, 1989 : 54)

Denis, fidèle membre du CESAK, s'est exprimé sur ce souci exotérique :

« Le fait qu'on parle maintenant - les bons esprits seraient contents (...), car il faut savoir que rien de ce que je vous dis là ne doit être caché, car on n'est pas dans l'occultisme. On arrive dans une époque où ce qui était caché doit être révélé, doit arriver à la lumière... c'est pour ça que l'humanité est en train d'évoluer très vite. » (Entretien réalisé le 5 novembre 2014)

Cependant, les intérêts ésotériques des spirites se limitent encore « officiellement » à la médiumnité et aux savoirs nécessaires à la bonne application des passes magnétiques – qu'ils ne considèrent d'ailleurs pas comme « ésotériques ». Selon Richard Bueno,

- « Cette connaissance spirite, tous ces concepts, ont toujours été là, mais l'homme les a voilés pour différentes raisons. (...) Cet enseignement a pu être voilé ou mis en parabole parce que l'humanité n'était pas prête à tout accepter de toute cette connaissance. Aujourd'hui, elle est tout à fait en mesure d'être distribuée facilement. C'est ce que viennent chercher les gens dans un centre, en partant des (...) points de repères des spirites. (...) Donc cette connaissance est diffusée mais ce n'est qu'une partie du *package* dans la mesure où on attend aussi des gens qu'ils mettent en pratique ce qu'ils apprennent. (...)

- **Si vous deviez résumer ce savoir ?**

- (...) La substantifique moelle, c'est que nous sommes immortels, il y a une vie éternelle. La 2^e est que nous évoluons vers le bien, la vie d'incarné est une étape pendant laquelle nous mettons en pratique ce que nous avons appris. Le spiritisme nous enseigne les lois morales pour aller vers cette amélioration qui a un caractère inéluctable et qui nous pousse sur un long chemin vers la perfection. » (Entretien réalisé le 3 septembre 2015)

C'est tout le paradoxe spirite que de dévoiler et révéler ce qui était occulte tout en préservant un cheminement de perfectionnement encadré par une discrétion hiérarchique : l'enseignement médiumnique est un savoir qui est à la fois protégé et partagé – dont le spirite est gardien mais qu'il cherche à transmettre ; que tout le monde détient mais dont le spirite est garant de la pratique désintéressée, véritablement spirituelle qu'il souhaite rendre accessible, ouverte. Derrière les murs du centre spirite, l'accès au savoir est à la fois évident, simple, et hiérarchisé, par étapes à franchir. Le centre a pignon sur rue, accueille sans réserve et se donne à voir, voire a des visées prosélytes, mais le travail médiumnique à la table médiumnique, couronnement de l'investissement dans le centre, est réservé à quelques-uns : l'aboutissement, lui, reste confiné dans des pièces sanctuarisées dans lesquelles seulement quelques-uns pénètrent. Il y a à la fois rétention et divulgation du savoir. C'est l'un des aspects par lesquels on peut reconnaître une logique initiatique (que je mettrai en relief dans

ma seconde partie). L'initiation traditionnelle en effet a pour enjeu l'accès à une connaissance spirituelle occulte. Elle aussi se donne à voir tout en préservant son essence secrète : elle a besoin du regard social – du profane – pour fabriquer l'initié. Toutefois, le discours kardéciste officiel cherche à émousser la séparation entre « eux » et « nous » puisque le postulat revendiqué est que nous sommes tous médiums. Ce discours d'ouverture se démarque des initiations secrètes cultivant l'occultisme ou des mises en scène, simulacres du secret, des initiations traditionnelles. Il cherche à atténuer la rupture ontologique entre « celui qui a telle disposition » et « celui qui ne l'a pas », « celui qui est » et « celui qui n'est pas », pour lui substituer une simple différence de degré dans la connaissance, les notions d'apprentissage, d'acquisition et de maîtrise progressives séparant « celui qui sait » et « celui qui ne sait pas encore ». Ainsi, le discours est celui d'une prétention à l'ouverture, à la démocratisation. Que « ce qui était secret devienne accessible » est typique des discours *New Age*.

L'inspiration christique

Comme Soraya l'a observé au sein du CESAK l'ancrage « christique hors religion » totalement assumé dans le *New Age* est aussi une approche revendiquée des spirites :

« Ils sont du côté de Jésus. (...) Je vais dire à la limite chrétiens, je ne sais pas comment ils vivent leur chrétienté, en tout cas c'est leur façon de parler (...), c'est ce qui les rassemble. (...) Moi je vois surtout le côté chrétien, sans le côté religion, mais comme façon de vivre. »
(Entretien réalisé le 8 mai 2014)

Cependant, chez les spirites, l'ombre de la religion n'est jamais très loin. Un certain nombre de mes informants puisant à plusieurs sources, reconnaissent l'inscription religieuse du kardécisme, et le distinguent nettement de leurs lectures alternatives. Soraya, « tiraillée entre [s]es lectures *New Age*, plus modernes, et ces lectures plus cadrées, plus vieillottes » soulève le côté désuet des textes spirites, tout en avançant cette assertion inattendue selon laquelle un Allan Kardec vivant aujourd'hui serait sans doute *New Age*... :

« Les lectures *New Age* me parlent beaucoup, et du coup oui il y a un écart entre les lectures *New Age* et la lecture kardéciste. (...) Je pense que c'est une question d'époque; si ça se trouve, Allan Kardec aujourd'hui serait *New Age*. [Il] serait bon au CESAK qu'on ait des lectures un peu plus modernes. (...) Le monde continue et (...) de nouveaux bouquins sont écrits, donc c'est un peu dommage qu'il n'y ait pas de passerelle [avec] les lois de l'attraction, tout ce qui est bouddhisme, toutes les paroles que je peux lire tous les jours, sans

connotation, vocabulaire ni référence religieuse, je dirais que cette partie là c'est le bien-être, tout ce que je peux faire de vibration positive » (Même entretien)

De même, Fernanda, spirite repentie, complète ses lectures spirites par une autre littérature « pas religieuse »¹⁷⁹ :

« D'autres formes de pensée, pas religieuses, et basées sur plusieurs maîtres spirituels, Krishna, Jésus et d'autres, plusieurs sources philosophiques qui n'ont pas de religion, par exemple Eckhart Tolle, métaphysiques, je lis beaucoup des choses comme ça, des livres qui parlent du moment présent. » (Entretien réalisé le janvier 2015)

Ainsi, ces informants évoquent des pratiques qui se jouxtent, se complètent – elles partagent néanmoins un positionnement ambigu face à la religion : les pratiques *New Age* ne sont pas une religion, mais représentent autant de « cultes néo-païens », tandis que le kardécisme est une doctrine qui tantôt s'assume en tant que religion, tantôt se dénie en tant que telle, refusant les sacrements et rituels tout en maintenant une structuration ritualisante de ses activités.

Un attrait ésotérisant

Le spiritisme s'insère parfaitement dans le lexique *New Age*. Spirites et *New Agers* partagent un même code culturel - une terminologie téléologique évoquant une « nouvelle ère cosmique », des références à une physique quantique métaphysique, un amour christique hors religion, mais aussi des centres d'intérêt semblables. Le chef de file des spirites français est très à son aise avec ce langage :

« La lithothérapie (...) est satellite du magnétisme comme d'ailleurs la radiesthésie, pour la raison suivante qu'il s'agit d'une étude des vibrations. (...) Le magnétisme touche aux vibrations comme la lithothérapie, comme la sortie de corps. (...) Tout cela tourne autour des mêmes concepts : le concept que tout est fluide et tout est mental, que nous sommes ni plus ni moins dans un état de compensation déterminé de la matière dans l'univers, et nous pouvons avoir un pouvoir de modification grâce au mental sur cet état vibratoire - très limité à notre niveau d'évolution mais néanmoins réel. » (Entretien avec Richard Buono du 3 septembre 2015)

¹⁷⁹ ... mais qui pourtant semble corellée à de grandes religions : la plupart des sources d'inspiration que Fernanda cite sont les prophètes des religions établies.

Denis, pour sa part, m'a fait part de la position du CESAK quant à une « orthodoxie », et de ses nouvelles orientations, qui convergent vers une inspiration largement *New Age* :

« Il existe en France la tendance qui veut conserver le "Kardécisme" de l'époque de Kardec (...). [Elle] estime que l'apport des enseignements ultérieurs donnés par les livres psychographiés brésiliens, Chico Xavier, va trop loin, sans définir exactement en quoi. Cette tendance ne devrait pas subsister, car elle vise à créer une nouvelle religion, une croyance qui gèlerait la révélation Kardéciste.

Des esprits comme HERMÈS et RAMATIS, dans le livre *La nouvelle Ère*, expliquent que l'évolution de la Terre est de fusionner toutes les connaissances spirituelles et religieuses du monde, par l'alliance de la croix et du triangle. La croix représentant toutes les religions portant le message Chrétien, (...) charité, altruisme, bienveillance. Le triangle représentant la connaissance orientale : réincarnation, notion de dette Karmique à réparer dans une nouvelle incarnation, corps spirituel et chakras, union du corps physique avec le corps spirituel par le yoga, et progressivement les thérapies de l'âme qui conduisent à guérir le corps.

Le Cesak s'inscrit dans cette tendance. » (Extrait de courrier email du 24 août 2016)

La filiation entre *New age* et kardécisme apparaît indiscutable. Le kardécisme est-il un rejeton *New Age* comme les autres ? Le caractère syncrétique de la doctrine de Kardec, l'inspiration « orientale », le magnétisme, la communication avec des entités invisibles au sens commun l'apparentent au *New Age*. Il pourrait d'ailleurs en être l'ancêtre : il fut un mouvement voisinant avec d'autres mouvements originaires du *New Age*. Aujourd'hui, il incarnerait plutôt une composante morale de cette mouvance composite – tendance dont s'émancipe le discours *New Age*. Dès lors, il demeure plutôt ce cousin du *New Age* qu'il était déjà aux origines. Fidèle à toutes ces ascendances, il semble que le kardécisme se situe à mi-chemin entre un *New Age* rigoriste et nouvelle religion contemporaine.

2. Reflet de préoccupations modernes : kardécisme, modernité et déplacements du Sacré

Le kardécisme par sa logique initiatique favorise chez ses adeptes un réinvestissement de soi, et s'accorde à cet égard aux injonctions à l'autonomie individuelle du monde moderne. Comme le *New Age*, il reflète un certain individualisme que nombre de commentateurs imputent à la modernité – dans une moindre mesure sans doute : le « souci de soi » y est constamment équilibré par celui de l'aide au prochain. Ce travail sur soi est d'ailleurs une dimension propre à toutes les religions – historiques comme contemporaines. Par la

médiumnité cependant, il s'écarte des modèles religieux traditionnels pour nouer avec les préoccupations ésotérisantes des spiritualités *New Age*.

C'est donc à ces titres que le kardécisme entre en résonance avec les spiritualités et le monde contemporains : l'injonction au souci de soi qui retrouve un nouveau souffle avec les philosophies du développement personnel, l'attrait pour l'occulte tous deux caractéristiques du *New Age*, et, à leur croisement, celui d'une capacitation de l'homme, reposant sur l'idée de « co-création » prégnante dans la philosophie *New Age*, également présente en kardécisme : « nous sommes tous et toutes les co-créateurs avec le divin », martelait notre orateur M. Delattre à la réunion spirite annuelle.

L'enseignement de la doctrine kardéciste est en adéquation avec les préoccupations contemporaines pour des individus en questionnement « existentiel », en prise avec un besoin de donner du sens, ou soucieux de leur évolution personnelle : le spirite est l'un de ces « individus en quête » que la « modernité » secrète (Hervieu-Léger, 1999). La modernité nous défie sans cesse de nous ajuster à ses contingences ; on assiste à la relativisation de la famille nucléaire, du mariage, à la volatilité des contrats de travail, à la fin des grandes idéologies historiques, des modèles religieux consacrés, à la crise économique et écologique du modèle capitaliste de gestion de la planète. Dans cette perspective, le kardécisme, en tant que pourvoyeur de sens, offre une cosmogonie qui permet à ses adeptes de faire face à la complexité de la vie, intime et sociale. En outre, indissociable d'une réforme intime, l'enseignement médiumnique représente un outil original dont dispose le spirite, à mi-chemin entre progrès « spirituel », intégration de la marge, et élan créatif.

Ce qui se joue sur la scène spirite est ainsi un exemple de l'actualité dans notre civilisation contemporaine de ce « drame historique du monde magique » (De Martino, 1971 : 85) : « La singularisation individuelle, l'apprentissage de soi comme d'un donné unitaire » évoqués par De Martino à l'endroit du « monde magique » (1971 : 90) sont une nécessité pour le monde moderne également. L'incertitude exacerbe ce risque de manque de repère chez les individus modernes, qui doivent réapprendre à se fonder, identitairement et éthiquement. En l'absence de stabilité pérenne, l'être humain est poussé à s'adapter. De Martino le rappelle, « la connexion entre le monde magique et certains moments critiques de la présence se manifeste en bien (des) situations existentielles » – parfois « une simple rupture de l'ordre habituel des choses » la suscite (De Martino, 1971 : 97).

Incertitude intérieure et incertitude extérieure se reflètent dans la médiumnité qui les traduit et conjure, en recentrant l'individu sur lui-même et un certain sens du sacré. Si elle représente la crise d'individus en perte de repère, il s'agit aussi de crises *spirituelles*. Ainsi, « la physiologie religieuse est prise dans la physiologie du corps global » (Bastide, 1967 : 10). En effet, selon Bastide, « ces crises spirituelles ou, si vous préférez, ces nouvelles expériences du sacré s'enracinent dans une plus vaste inquiétude » :

« Le sacré – la sacralisation des actes du quotidien - est une stratégie de survie : lorsque nous ne sommes plus en phase avec le changement sociétal que nous subissons comme une pression ; la crise spirituelle se profile pour nous inciter à la mise en oeuvre de stratégies de récupération de l'intégrité ; on se crée sa propre sacralité qui représente le moyen que nous avons trouvé pour créer du sens et nous remettre en adéquation avec notre vécu et ce qui nous entoure ; il correspondrait donc à un "besoin d'ajuster une image du monde pour la mettre en harmonie avec de nouvelles conditions de vie et de pensée". » (Bastide, 1967 : 13)

Aiguillonné par l'expérience médiumnique, l'individu élabore ce nouveau soi (ré)-ajusté, plus adapté aux exigences de la vie sociale, à son environnement.

Culte à la fois rationnel et non-rationnel, encourageant l'individu à s'occuper de lui-même à l'aide d'un instrument peu orthodoxe (la médiumnité), le kardécisme entre en concordance avec les traits saillants de la modernité religieuse, non tant comme déploiement d'une nouvelle religion (même s'il représente aussi ceci, qu'il est peut-être même aujourd'hui en passe d'institutionnalisation), mais plutôt comme une *réponse spirituelle* d'ordre initiatique – c'est-à-dire un outil d'apprentissage et de construction de soi.

Si les religions classiques ont fait du « sacré sauvage » un « sacré domestiqué » en « transformant le spontané en institutionnel » (Bastide, 1974), si les spiritualités contemporaines au contraire ont vu un retour au « sacré sauvage » en tous ses débordements, trances, charismes, *channeling*, multitude des interlocuteurs divinisés, il semble que le kardécisme opère une réunion de ces aspects. Il incarne une tendance inverse à celle d'autres religiosités spiritistes – confessions charismatiques évangéliques ou cultes du candomblé et de l'umbanda – où le « sacré sauvage », après avoir été « domestiqué » (fonction sociale du contrôle de la transe), y a finalement redoublé de ferveur : entre « sacré-défolement » (fonction cathartique) et « sacré-rébellion » (fonction de contre-protestation), des « phénomènes de dé-domestication de la transe » ont émergé qui se retrouvent également dans « le sacré sauvage de notre civilisation occidentale », « le retour du tragique dans les sociétés post-modernes » (Bastide, 1974 ; Maffesoli, 1985 ; 1997 ; 2000). Presqu'institutionnalisé

dans sa forme, le spiritisme kardéciste instaure une banalisation, une normalisation de la médiumnité et des interlocuteurs spirituels. Sa rationalisation de la médiumnité, son refus de sa spectacularisation le placent aux antipodes de ces religions « chaudes ». Pour autant, il peut difficilement être assimilé au modèle des grandes religions historiques, compte tenu de l'importance de la médiumnité dans sa transmission – certes rationalisée, mais qui n'en demeure pas moins un élément d'irrationnel incontournable. Ainsi, l'opposition entre « religieux institutionnalisé » et « sacré sauvage » ne tient plus dans le kardécisme qui les réunit.

Cet élément d'irrationnel rendu banal donne un écho actuel à l'hypothèse d'une « démocratisation des grâces mystiques » suggérée par Roger Bastide (1970). La médiumnité, lieu d'une communication privilégiée avec l'au-delà, serait-elle l'avatar moderne d'une grâce mystique ?

Rationalisation, déritualisation, démythification

Lorsque j'assistai au Symposium de Villeneuve d'Ascq les 28 & 29 septembre 2014, il me fut donné de considérer le rôle qu'entendent jouer les kardécistes dans une entreprise de divulgation du monde spirituel. Francis Delattre, l'un des doyens du mouvement spirite français, membre actif de l'un des antiques groupes du Nord et premier orateur de cette réunion annuelle, donna le ton, soulignant la position « à la marge » des spirites, mais aussi leur ambition de guider « ceux qui cherchent » - de « mettre en pleine lumière cette vérité qui est partageable pour tous et pour toutes » :

« le spiritisme aujourd'hui n'a pas la place qu'il devrait occuper aussi bien auprès de nos scientifiques que de nos dictionnaires, nos livres d'histoire et encore moins dans la rue aujourd'hui. (...) Il est vrai qu'en dehors de ce qu'on appelait les initiés, le commun des mortels est ignorant à son sujet et nous sommes là pour l'éclairer. (...) Nous qui sommes parmi les âmes qui s'épanouissent fidèles au spirituel, nous ne sommes pas là pour les convertir, nous sommes là pour les éclairer. (...) Il y a un manque de communication de la vérité, alors ne nous enfermons pas sur nous-même et disons ce que nous avons à dire (...). Que le partage des connaissances et des enseignements de l'au-delà puisse éclairer le pas de ceux, celles qui cherchent, le temps de leur passage sur terre. » (Extraits de l'allocution de Francis Delattre, 28 septembre 2014)

Avec ce discours de préambule, M. Delattre dessina le contour et rendit perceptible la préoccupation spirite d'être en prise avec « les autres hommes » – à la manière d'un initié

devenant maître, ayant à cœur de guider à son tour des profanes sur le chemin de la connaissance.

Le spiritisme moderne se propose comme une forme de connaissance « acceptable devant la science et la raison ». Le « fondement scientifique » de la doctrine kardéciste, sa « démarche scientifique et philosophique » ont grandement fait évoluer un savoir ancestral que « les voyants, les devins, les sorciers » professaient dans le passé, et « qui mérite d'être connue par tous et par toutes ».

Une tendance à laïciser des aspects de religiosité se traduit dans le kardécisme, en tant que mouvement d'essence religieuse, par ses revendications de scientificité, sa rationalisation extrême, son dénuement rituel. L'appel à la responsabilité, l'étude, l'usage de la raison contre la « foi aveugle », la nécessité de s'éduquer et une vocation plus œcuménique en lieu de l'absorption servile des dogmes traditionnels, des activités peu ritualisées à l'endroit des liturgies traditionnelles, représentent autant d'indices de cette rationalisation de la foi que revendiquait le fondateur Allan Kardec, à l'encontre d'une « foi aveugle ». Un grand nombre des fréquentants interrogés considèrent qu'il est avant tout une science ou une philosophie.¹⁸⁰

D'ailleurs, dans la conception d'Hervieu-Léger, il n'y a pas de contradiction entre « religion » et « rationalité », il y a complémentarité, puisqu'en modernité, la croyance religieuse ne renvoie plus à des objets ou des pratiques, mais trouve sa légitimité dans l'appel à une tradition (ce qui n'aurait rien d'irrationnel)¹⁸¹, souligne O. Tschannen (Tschannen, 1992 : 351). Ainsi, selon O. Tschannen, « s'appuyant sur le caractère inévitablement ambigu de la modernité (...), elle propose une approche qui place (enfin !) en position théorique centrale l'idée que l'être humain est inséparablement un être rationnel et irrationnel, et que la société produit simultanément de la rationalité et de nouveaux mythes. » (Tschannen, 1992 : 352).

Dans la modernité religieuse, existe une « réorganisation permanente » de l'élaboration religieuse. Roger Bastide a lui aussi considéré les « déplacements du sacré », dans l'article sur l'Anthropologie religieuse qu'il a rédigée pour l'*Encyclopédie Universelle* (1978 : 65-69) ; « Le “religieux”, y écrit-il, se déplace, plus qu'il ne disparaît, avec les cultes nouveaux nés de

¹⁸⁰ À San Francisco et à Paris notamment, 20% et 54% respectivement estiment que le spiritisme n'est pas une religion ; à Salvador cependant, une majorité le considère encore comme une religion.

¹⁸¹ Cette tradition procède d'une « lignée croyante », une « mémoire autorisée » dans les termes d'Hervieu-Léger (2000 : 17).

la sécularisation”. Ainsi, « le religieux n’est pas toujours dans ce que l’on appelle les religions ; et, réciproquement. » (id.).

Sacré et profane

Le « religieux » et le « sacré » se confondent. Toutefois, le sacré ne s’épuise pas dans l’institution religieuse. Si les religions sont des formes de l’ « administration du sacré » (Hubert, 1904), l’initiation en est une autre institution. La religion pourrait être l’administration exotérique du sacré, tandis que l’initiation en serait un véhicule et administrateur ésotérique – un *Gardien du temple*. Le propre de l’initiation est-il d’instaurer les conditions d’une « rencontre avec le Sacré » (Bastide, 1974) ? Selon Rudolf Otto, « l’orthodoxie » religieuse « n’a pas trouvé moyen dans son enseignement, de sauvegarder l’élément non-rationnel de son objet » (Otto, 1949 : 22). C’est peut-être au sein de l’initiation qu’est préservé cet élément de mystère, de non-rationnel. Selon Otto, c’est la teneur en rationnel ou irrationnel qui distingue la religion du mysticisme : « entre le rationalisme et la conception contraire, il y a bien plutôt une différence qualitative qui réside dans la tendance d’esprit et les sentiments dont est faite la piété » (idem : 21). Cette tendance d’esprit irrationnelle, mystique, est assumée dans l’initiation.

J’ai déjà évoqué l’évidence du sacré, la persuasion qui relève de la foi. Si j’autorise le chevauchement des notions de mystique et d’initiatique, c’est parce qu’elles me semblent toutes deux liées à la question nodale de l’accès au mystère, à « l’élément irrationnel dans l’idée du divin » pour reprendre le terme d’Otto (id., 111). Ainsi, « le mysticisme, quelle qu’en soit l’origine historique (...), est toujours dans son essence l’exaltation poussée à l’extrême des éléments non-rationnels de la religion » (id. : 49). L’initiation, de même, est un lieu où cette expérience est menée. En kardécisme, la dimension « mystique », le mystère se révèlent dans l’exercice de la médiumnité dans la mesure où elle est un accès sur une dimension transcendante. Lorsqu’existent la foi et une aspiration au sacré servies par un rigoureux travail spirituel, la médiumnité se fait grâce mystique, savoir d’initié, lequel conduit à l’expérience numineuse où réside la Révélation du Mystère ultime¹⁸².

¹⁸² Pour autant, le mysticisme, le savoir d’initié ne sont pas purement irrationnels; ils sont à la fois rationnels et irrationnels. Ce qu’ils ont de particulier par rapport à l’objet religieux, c’est de réhabiliter cette part irrationnelle. C’est ce que je souligne dans cette étude. Leurs enseignements sont fondés sur une démarche empirique rationnelle; l’irrationnel réside, je le répète, dans ce Mystère auquel ils ouvrent (celui de la source ultime de création, d’intellection). Il en va ainsi de la médiumnité kardéciste.

En outre, la distinction entre religieux (sacré) et non-religieux (profane) recouvre celle entre initié et profane – où l’initié est détenteur de la connaissance sacrée par opposition au profane qui ne la détient pas. Ce qui relève du sacré et du profane est le fruit d’un consensus historique, culturel et social ; ce sont des notions fluctuantes, dont les frontières ne sont pas nettes et irréversibles – ni nécessairement étanches. Il existe une certaine relativité de ces notions : ce qui relève de l’une catégorie ou l’autre est historiquement et culturellement déterminé – ce qui était sacré hier ne l’est plus aujourd’hui, ce qui est profane aujourd’hui ne le sera peut-être plus demain, ce qui est sacré pour l’un ne l’est pas nécessairement pour l’Autre. Si le « sacré », la sacralisation, résident dans le regard qui contemple, le regard de l’initié tend à tout sacraliser.

Partant, si la médiumnité est rationalisée, c’est peut-être le signe d’un déplacement des domaines recouverts par le sacré. Ainsi, certaines formes historiques de l’initiation s’épuisent.

Le secret protégeant le sacré est préservé. Ainsi, les contenus de l’initiation sont mouvants, témoignant des déplacements, de la réorganisation, de la circulation de la sacralité – phénomènes par lesquels de nouvelles formes sont sans cesse créées : la transformation du modèle en démontre la vitalité et la perpétuation du principe, sous une forme renouvelée.¹⁸³

Ce que recouvre le « sacré » – ce que protège l’initiation – tend à se déplacer. L’initiation se réfracte dans diverses sociétés selon des temporalités et des spatialités propres à ces dernières en autant d’avatars selon des « désorganisations et réorganisations successives », « toute une série de phénomènes de destructuration d’anciennes cérémonies et de restructuration de nouvelles cérémonies au cours du temps » (Bastide, *Encyclopédie Universelle*, article « Initiation », 1968). Dans cette perspective, les piliers de l’initiation restent intacts : métamorphose ontologique et mystère demeurent incontournables. Mais le secret initiatique n’y recouvre plus les mêmes choses ; il se déplace et voile à différentes époques de nouveaux objets et concepts, au fur et à mesure des progrès de la science qui s’en empare, les déchiffre et « normalise ». Lorsqu’un objet s’est à ce point banalisé que tout individu en est devenu initié et connaisseur, l’initiation investit de nouvelles ères incertaines de son mystère (continuant à protéger *le Mystère*). Inversement, lorsque la vision du monde héritée prouve ses limites, une vision dissidente s’impose. Le *savoir initiatique*, antichambre du sacré, représente ce *topos* qui précède la révolution paradigmatique (Kuhn, 1972): y est refoulé ce

¹⁸³ Coexistent dans ce mouvement général de réaménagement rationalisation – déritualisation, démythification, scientification –, laïcisation, mondanisation (pour sacrifier à la sémantique de la « sécularisation » - paradigme d’interprétation du phénomène religieux qui jouxte notre recherche mais que nous n’avons pas souhaité approfondir dans ces pages).

que la science n'a pas encore élucidé, admis – le mystère « initiatique » ne fait alors que se déplacer sans fin. Ainsi, dans une perspective créative du lien entre sacré et science, l'initiation ne cesse de conquérir de nouveaux espaces.

Des domaines de savoir deviennent connus, des bastions de savoir inaccessibles à l'entendement commun deviennent accessibles aux profanes – le secret et le sacré se retranchant en d'autres lieux que la connaissance finira par élucider : « La science peut bien percer certains mystères, mais le mystère ne fait alors que reculer » (Bastide, 1974).

Ainsi, la rationalisation ne conjure pas l'inconnu et ce qui résiste à la science. Les prétentions scientifiques du kardécisme n'oeuvrent pas, partant, à la « démagification » (Weber, 1905). Au contraire, elles semblent oeuvrer à la normalisation de l'enseignement médiumnique – cet élément magique – au coeur de la doctrine –, ce en quoi elles peuvent évoquer l'hypothèse bastidienne d'une « démocratisation des grâces mystiques ». Ainsi, le paradoxe entre une tentative de rationalisation de la médiumnité et le fait que cette rationalisation n'épuise pas les aspects indécidables de la relation médiumnique (comment assure-t-elle le lien au Sacré ?), qui relève essentiellement de l'intime, du vécu personnel, sert plutôt un réenchâtement. Paradoxalement, même rationalisée et banalisée, la médiumnité agit comme un opérateur de sacré. Ce « réenchâtement » va au-delà de l'individu qui expérimente la médiumnité. « C'est alors que l'on croit en avoir fini avec le sacré (...) qu'il revient en force » rappellent Aubrée & Laplantine (1990 : 85). La médiumnité occupe-t-elle un des lieux de la magie dans l'existence ? En tant que technique de conquête, voire de resacralisation de soi, la médiumnité contribuerait-elle aussi à réenchâter la société ?

Cet objet est devenu accessible à la connaissance. Les spirites prétendent le *démocratiser*. C'est toute l'entreprise – l'utopie ? – du *Nouvel Âge*, partagée par le discours spirite actuel. Lors de l'édition 2014 du Symposium annuel des spirites français, M. Delattre a pu déclarer : « une ouverture nouvelle se fait » (propos prononcé le 28 septembre 2014). À ce titre, le discours des adeptes dénote une certaine ambiguïté : tout en servant le dessein de libéraliser le savoir médiumnique, il s'en estime un gardien éclairé. Toutefois, cette oscillation rend compte de cette position encore liminaire du médium au sein de la société moderne, entre initié et profane...¹⁸⁴ Pour le profane, la médiumnité constitue un objet mystérieux (ou un tabou). Mais pour l'initié, elle ne représente plus qu'une interaction, certes occulte et hors-

¹⁸⁴ Lors du même Symposium, l'allocution de M. Delattre oscillait sans cesse entre ces deux pôles : « nous vivons et participons à une singulière aventure commune à nous tous », « l'enseignement a été donné à tous », disait-il d'un côté, tout en proclamant « le commun des mortels est ignorant à son sujet et nous sommes là pour l'éclairer » (propos prononcés le 28 septembre 2014).

norme, mais rationnelle, fonctionnelle, qui en aucun cas ne constitue *le* Mystère : celui-ci demeure intégral – et à la limite, les esprits-guides eux-mêmes, tout évolués et illuminés soient-ils, ne l’ont-ils peut-être pas davantage percé que les hommes, initiés ou profanes.

Vers une « démocratisation des grâces mystiques » ?

Évoquer la médiumnité kardéciste comme une « grâce mystique », c’est en reconnaître la part de mysticisme. Dès lors, envisager la démocratisation de la médiumnité, reviendrait à envisager le partage du mystère lié à une telle technique. En effet, au-delà d’une technologie spirituelle se démocratisant, comme par exemple se démocratisent, sans trop contrarier la logique cartésienne, certaines techniques méditatives comme *Vipâssana* (Demers in Mancini & Faivre, 2012 : 217-241), c’est le mystère lié à une telle technique que partage et réhabilite l’hypothèse de la « démocratisation des grâces mystiques ». Envisager la démocratisation de la médiumnité en tant que « grâce mystique » soulignerait dès lors une réinvention du Sacré à l’œuvre sous la vulgarisation – la préservation du Mystère logée dans le quotidien – et, en ce sens, conforterait le kardécisme en tant que forme initiatique.

Certaines cultures promeuvent un « conditionnement » rituel important, désormais presque effacé des sociétés laïcisées. L’avatar initiatique qu’est le kardécisme tend à conférer à l’individu, via l’interaction médiumnique, le soin de la reliance au sacré habituellement assumée par le rituel. Dans la religiosité *New Age*, c’est l’individu qui est maître de sa propre scansion rituelle. De même, dans la médiumnité kardéciste, il est de la responsabilité de l’individu de sacraliser son vécu pour lui donner forme et sens assimilables. Concevoir la dimension initiatique de la médiumnité rappelle, outre l’effort d’individuation dans lequel est engagé l’apprenti médium, sa ré-invention d’une Sacralité qui lui est propre.

Les kardécistes quant à eux défendent un « esprit démocratique » (Aubrée & Laplantine, 1990 : 88) qui prône la vulgarisation de leurs enseignements tout en revendiquant une médiumnité discrète, et ce n’est peut-être pas en observant leur pratique que l’on détectera le mieux l’impact social de la médiumnité.¹⁸⁵ Toutefois, il doit exister même discrètement,

¹⁸⁵ La tendance prosélyte brésilienne (également perceptible chez les Brésiliens californiens) ne se retrouve pas en France où les kardécistes sont vigilants à ne pas être mépris et assimilés à une dérive sectaire, veillant dès lors à ne pas s’imposer.

chaque médium kardéciste étant porteur de sa sensibilité à tout le moins auprès de ses proches.

Toutefois, le problème « métaphysique » est celui qui arrête une sociologie de la mystique, écrivait R. Bastide (1931 : 207) – c'est sans doute celle également qui arrête une sociologie de la médiumnité...

Conclusion de l'épilogue

Dans cet ultime chapitre en guise d'épilogue, je me suis demandé en quoi l'avatar initiatique kardéciste pouvait être en prise avec la religiosité moderne. Resémantisation de concepts chrétiens – il se considère comme 3^e révélation –, il semble s'être adapté aux préoccupations de la modernité, notamment par l'investissement de la quête de soi et celle du non-rationnel, deux éléments très présents dans les nouvelles spiritualités contemporaines.

En rendant familier le contact avec les esprits, le kardécisme ne fait que déplacer la frontière d'un mystère irréductible – celui du Sacré –, le reléguant simplement au-delà de cette médiation spirituelle. Il prétend rationaliser l'existence de cette dernière : la médiumnité, les esprits, quel que soit leur statut ontologique, servent le dessein d'auto-connaissance. Ce faisant, il en ramène l'existence dans le giron du monde connu. Ainsi, les spirites s'emploient précisément à naturaliser leur transmission, à en faire le contraire d'un mystère. Ils cherchent à la dépouiller de tout mysticisme, ambitionnent de la mettre à la portée de chacun, en missionnaire d'une entreprise de « révélation » de ce qui doit être investi par tous.

CONCLUSION

Le kardécisme, nouvel avatar initiatique

Dans une première partie de mon travail, j'ai cherché à fixer une identité spirite. En restituant les contextes socio-historiques où le kardécisme s'est implanté, en comparant les terreaux culturels dans lesquels il s'est développé, et les pratiques adoptées par des spirites d'aujourd'hui sur trois lieux privilégiés d'enquête qui correspondent aux terres d'origine de cette histoire, j'ai pu établir que le kardécisme s'était stabilisé autour de références communes constituant une identité transnationale.

Historiquement, le spiritisme a revêtu des visages différents dans nos trois pays témoins: celui du *modern spiritualism*, mouvement religieux populaire qui emphatise les charismes aux Etats-Unis ; celui d'une codification aux influences progressistes et anti-cléricales sous la plume d'Allan Kardec en France; celui d'une « religiosification » au Brésil.

Aux USA, l'aventure des sœurs Fox et leurs émules mediums initient le « *modern spiritualism* ». La percée de ces événements emprunte une sente nettement religieuse. Malgré une crispation des communautés chrétiennes contre le retour des « charismes », il y a une effervescence et une pluralité religieuses, et les spirites trouvent à s'y exprimer. En Europe, débarquent dans les salons 10 ans plus tard les missionnaires américains accompagnés de leurs médiums. L'engouement est sans précédent à la rubrique mondaine. D'abord sceptique, le lyonnais Allan Kardec va analyser les matériaux recueillis lors de séances de tables tournantes. À partir d'un travail de dépouillement systématique et de synthèse des dires des esprits, il dessine les contours théoriques du kardécisme. La doctrine se veut scientifique, positiviste, laïque. Elle est clairement ancrée dans le terreau chrétien mais en rejette les dogmes du péché original, de la résurrection, de la Trinité et de la divinité du Christ. Comparée à « un mouvement chrétien schismatique » (Bergé, 1991), elle s'écarte du catholicisme moderne, et puise aux sources du christianisme primitif. Sans prêtrise, rite, ou sacrement, elle se positionne contre la religion institutionnalisée, et affiche un anticléricalisme de plus en plus militant – « si sacerdoce il y a, il est désormais l'affaire de tout le monde ». Les autorités ecclésiastiques mettent à l'index les publications spirites dès 1864; la doctrine

est condamnée par le Vatican en 1898; puis répudiée au milieu d'autres mouvements incarnant la science et le modernisme par Pie X.

Le kardécisme se veut aussi alternatif et progressiste, vecteur d'éducation populaire: il prône une forme de militantisme de l'émancipation par l'instruction. Parce que la personne va devenir maîtresse de son destin grâce à sa connaissance de la théorie de la réincarnation, elle pourra agir mieux autour d'elle-même, se transformer en pivot du progrès social. Ce spiritisme kardéciste va s'exiler au Brésil et conquérir les milieux intellectuels de Rio de Janeiro.

Au Brésil, le kardécisme a été (re)défini par les contraintes auxquelles il a dû faire face. Il se transforme pour pouvoir exister, en accentuant son côté religieux. La décision de devenir une religion a répondu à une conjonction de mobiles à la fois externes, afin de pouvoir agir sans subir trop de pressions – médicales, juridiques, scientifiques –, et internes.

À ses débuts, sans s'envisager comme religion, il tend à se comporter comme détenteur d'une autorité symbolique et comme « réforme nécessaire du catholicisme », ce qui lui vaut les foudres des autorités catholiques, menacées dans leur monopole ; interroger les morts fait courir le risque que les vérités du dogme soient questionnées. Dans un premier temps, il se fonde en « *Associação Espirita Brasileira* », déclarée scientifique, elle vise au « développement moral et intellectuel de l'homme à partir des bases offertes par le spiritisme » et est approuvée par le gouvernement en 1873. Lorsque le pays devient république laïque (1889) et que l'État garantit la liberté de culte dans sa nouvelle constitution (1891), le spiritisme va alors se définir comme religion en profitant de cette liberté religieuse. Paradoxalement, l'état l'autorise d'un côté mais de l'autre le Code Pénal en interdit la pratique en 1890 (jusqu'en 1945) pour exercice illégal de la médecine, pratique magique, exploitation de la crédulité publique. Parallèlement, les intellectuels du mouvement plus religieux ont modelé le spiritisme dans un moule « plus moral » - qui exalte le principe de charité et le lien entre spiritisme et guérison.

La cure spirite est un élément fort du kardécisme brésilien qui a noué des liens avec l'homéopathie (les maladies du corps y étant liées à des maladies de l'esprit). Paradoxalement, les services de soin, aspect important de la pratique de la charité, qui ont valu au spiritisme bien des déboires (exercices illégal de la médecine), lui ont permis de prouver sa bonne foi (puisqu'ils étaient gratuits). C'est cette orientation religieuse et caritative qui a permis au spiritisme d'échapper au Code Pénal qui exonérait de poursuites judiciaires la

pratique magico-religieuse exercée gratuitement. En outre, elle a promu dans le même temps sa diffusion, puisque c'est le petit peuple qui en bénéficiait.

Les spirites brésiliens durent contourner l'interdiction du spiritisme en donnant naissance à une « littérature spirite » recourant à un langage romancé pour introduire les principes spirites, accroissant ainsi leur pénétration auprès d'un public élargi. Les centres spirites reçoivent des subsides du gouvernement brésilien et prennent en charge des institutions comme crèches orphelinats, hospices, asiles, écoles distribuées sur tout le territoire et palliant les carences de l'état brésilien, leurs œuvres sont reconnues d'utilité publique (Giumbelli, 1998). Le kardécisme brésilien a pris un virage religieux pour exister en tant que culte légitime dans le nouveau contexte de liberté de culte ; et pour contourner le Code Pénal qui l'interdisait. Par ailleurs, le kardécisme s'organise très tôt au Brésil : la FEB est fondée dès 1884 et elle devient le vecteur des principes kardécistes, contribuant à accentuer le côté religieux. Plus tard le *Pacto Aureo*, 1949 s'attache à distinguer le kardécisme de l'umbanda. Historiquement, le kardécisme brésilien a aussi connu des visages variés selon les tournures qu'ont pu lui donner différents intellectuels dans leur compréhension propre de la doctrine de Kardec ; Edgard Armond a même défendu un *spiritisme initiatique*¹⁸⁶.

Au cours du 20^è siècle, le kardécisme brésilien devient délibérément encore plus religieux sous l'inspiration de Chico Xavier. Il est à la fois un héritier fidèle et une réinvention du spiritisme français. Il s'est constitué comme une « resémantisation du vieux christianisme » (Camurça, 2010). Il est très orienté « thérapeutique », les « cures spirituelles » ayant toujours occupé une place de prédilection dans son approche (« désobsession », passes magnétiques, ou aujourd'hui « apométrie »). Sa « littérature » et sa tradition psychographe le rendent très populaire. Il compte aujourd'hui entre 2 et 6 millions d'adeptes selon les sources, et pas loin de 20 millions de sympathisants, soit 10% de la population brésilienne – tandis qu'il disparaissait presque en France et aux États-Unis durant le 20^è siècle, en butte au scepticisme. Le kardécisme brésilien (et d'ailleurs mondial) connaît toujours aujourd'hui trois courants principaux, un spiritisme évangélique, un spiritisme laïc et un spiritisme modérément religieux, organisé sous l'égide de la FEB – le courant dominant et celui auquel appartiennent tous les centres que nous avons visités.

¹⁸⁶ Dans sa tentative, le Colonel Armond organise l'enseignement kardéciste en fonction d'une évolution spirituelle prenant pour modèle les initiations ésotériques organisées en grades. Cependant, nous avons pour notre part suivi des groupes ne relevant pas de ce spiritisme initiatique, et partant, notre hypothèse est d'avoir néanmoins cherché à déceler des traces de scénarios initiatiques dans ce kardécisme FEBien qui ne se réclame pas d'une filiation ou d'un modèle initiatique.

Ce spiritisme réactualisé a traversé les frontières au point de devenir la coloration majoritaire du kardécisme transnational actuel – même s’il est en constante adaptation, aujourd’hui influencé par le mouvement *New Age* par exemple (Lewgoy, 2008).

La brésilianisation du mouvement est indéniable malgré les spécificités ou résistances locales. Le kardécisme français participe au mouvement international, qui approuve tacitement l’hégémonie brésilienne, tout en contrôlant attentivement la pénétration des références de cette dernière (Lewgoy, 2008). C’est à des initiatives brésiliennes qu’est dûe sa renaissance. Il est célébré comme « Patrie de la codification », influe peu sur les destinées du mouvement international – à cause de sa relative marginalité et son importance réduite au sein de la société française.

Par ailleurs, ce sont souvent les initiatives personnelles des personnes actives au sein des centres qui façonnent ces originalités locales. Dans nos groupes californiens, l’influence du *New Age* est peut-être plus perceptible, avec des inclusions d’éléments *a priori* hétérogènes au spiritisme « standard » - comme par exemple, des méditations, de la pensée positive ; un groupe virtuel ; des *study group* animés à la façon d’une répétition de théâtre. Le contenu spirite est donc aussi affaire de personne.

La pratique de nos centres, appartenant à la même mouvance, demeure relativement uniforme. Sur les trois continents, il y a une claire volonté de mutualiser les connaissances et pratiques. L’organisation des instances est calquée sur le modèle de la FEB. Elles assurent la traduction et la diffusion des œuvres d’Allan Kardec. Elle disposent de médias pour favoriser la diffusion de la doctrine spirite et contribuent à promouvoir le partage de références communes, basées sur l’œuvre d’Allan Kardec, la prétention à la scientificité, et une inspiration chrétienne « réaménagée ». Leurs préoccupations sont la charité, l’étude, l’enseignement de la médiumnité et la « réforme intime ». Le modèle organisationnel interne s’est aussi « normalisé ». Dans les grandes lignes, tous les centres visités suivent le même protocole : réunions publiques ou groupe d’étude autour d’un thème tiré de l’un des livres du Pentateuque, suivi d’une séance de passes magnétiques, de la distribution d’eau magnétisée. Ils assurent des « séances médiumniques » réservées aux plus expérimentés, des actions d’aide au prochain (même si en France et aux États-Unis, elles n’ont pas l’ampleur des œuvres brésiliennes), et, lorsque la taille du centre est suffisante, d’évangélisation des enfants. En somme, nos spirites des trois continents partagent une même « vision du monde » (Geertz, 1977). Ce kardécisme FEBien semble s’être adapté à tous les contextes sans se dénaturer.

Ainsi, malgré d'indéniables différences locales, certaines références communes permettent de reconnaître le socle commun à toutes ces déclinaisons - une « identité spirite » reconnaissable, fondée sur la composante morale de l'injonction à la « réforme intime », et sur l'enseignement médiumnique, lui aussi d'abord axé sur une étude théorique morale puis pratique. C'est sur la base de ces deux piliers incontournables que j'ai pu, dans une seconde partie, considérer l'hypothèse de ce travail : peut-on considérer le kardécisme comme un avatar initiatique ?

En apparence, le modèle kardéciste s'encastre mal dans les modèles d'initiation consacrés. Il n'est pas revendiqué comme tel, il a pignon sur rue ; il ne semble pas à proprement parler initiatique. On y décèle néanmoins de nombreux schèmes propres à l'initiation, parfois déguisés – un passage en liminarité (la crise médiumnique qui surprend l'individu et le conduit souvent à devenir spirite), des épreuves (surmonter cette crise médiumnique et apprivoiser la présence des esprits dans sa vie), la présence d'un rituel même minimal d'ouverture et de clôture – le groupe d'étude a pris le pas sur le rite ! –, un savoir transmis mi-ouvert, mi-secret (l'apprentissage médiumnique lui-même), et même une hiérarchie entre initiés et profanes (médioms aguerris versus apprentis médiums) – mais ces traits à eux-seuls ne sont pas décisifs pour en faire une initiation.

Plus décisif, le kardécisme est sous-tendu par une logique individuante obligeant l'individu à prendre en charge l'essence de son être. Cette *logique initiatique* se fonde sur la dimension transformatrice de l'expérience réalisée dans l'intégration d'un savoir – un enseignement doctrinal et médiumnique – et dans l'idéal d'amélioration de soi – endossé par la réforme intime. Elle est surtout promue par la médiumnité, qui provoque une ré-intégration de sa présence sous de nouvelles modalités pour l'individu confronté à cet élément inconnu qu'il doit apprendre à maîtriser.

La transformation ontologique de l'aspirant est à l'œuvre dans les pratiques kardécistes à travers les deux piliers de la doctrine : la réforme intime et l'apprentissage médiumnique, par lesquels il entreprend un long travail sur lui-même. L'enjeu du travail sur soi de l'individu kardéciste est de devenir une meilleure version de lui-même. Il promet donc une transformation de l'être : premier niveau de l'initiation. J'ai examiné les modalités de mise en

œuvre et la dimension symbolique de la réforme intime et de la médiumnité, dont le résultat ressemble à une entreprise psycho-analytique d'individuation aidant l'individu à surmonter sa crise intime et à s'améliorer.

La « réforme intime » représente un travail sur soi comparable à des exercices spirituels parce qu'elle consiste en surveiller et corriger ses pensées, ses attitudes envers soi, les autres et le monde (Foucault, 1994). Elle s'ancre explicitement dans la tradition philosophique socratique (méditations, contrôle des affects, gouverne de soi) et dans la tradition chrétienne augustinienne (introspection, dialogue intérieur). Quant à la médiumnité, elle fait l'objet d'un apprentissage corrélé aux efforts précédents, qui permet d'en surmonter les éléments gênants : ce dépassement est au fondement de la dimension transformante de la médiumnité. Les deux aspects sont liés : par le travail sur soi qu'ils consentent, les spirites dominent petit à petit les manifestations médiumniques. En maîtrisant leurs affects, ils maîtrisent leur relation aux entités désincarnées. La maîtrise médiumnique révèle donc leur maîtrise d'eux-mêmes.

La notion de « médiumnité », suscite encore de nombreuses controverses. Diverses hypothèses tentent de les dépasser. Ernesto De Martino a proposé une interprétation des actes magiques comme stratégie de rétablissement de l'intégrité de la psyché menacée (solution à l'efficacité culturellement et historiquement déterminée de dépassement de crise de la présence) ; dans ses pas, je lis la crise médiumnique puis son dépassement comme une tentative réussie de réintégrer certains éléments psychiques conflictuels, pesant comme une menace sur l'identité.

Tanya Luhrmann, instigatrice d'une anthropologie psychologique qui fait état des avancées des sciences cognitives à Stanford, a envisagé que le recours récurrent à la prière puisse créer de nouvelles dispositions cognitives dont celle de se penser en discussion avec des agents externes. Cette hypothèse peut aider à la compréhension de la médiumnité spirite. Diana Espirito Santo envisage la médiumnité comme une élaboration de soi. Selon elle, dans le spiritisme, ce soi est multiple, « une personne est plurielle », les médiums se comprennent en tant qu'« êtres spirituellement multiples », redéfinissant un soi aux frontières étendues (« *extended self* ») résultant des choix qu'ils opèrent dans leur interaction avec les esprits – c'est-à-dire de ce qu'ils laissent ou non s'exprimer à travers eux.

La psychologie s'intéresse à l'impact d'événements déclenchants – pathologie ou trauma – sur l'émergence de comportements, comme la médiumnité, favorisant la transformation de son identité par l'individu. Ellenberger (1970) s'est intéressé aux parcours de grands créateurs

dont le génie naissait souvent d'une longue phase aride. De manière similaire à une « maladie créatrice », la médiumnité se manifeste par des événements souvent traumatisants vécus comme troubles d'ordre psychique ; elle se combat dans un long et pénible effort de travail sur soi ; et elle se résout dans l'avènement d'une nouvelle personnalité plus harmonieuse – le trouble psychique se résorbe dans un univers intérieur décuplé. Tobie Nathan a également exploré la fonction du traumatisme dans le dépassement de soi et « la métamorphose de l'identité » (Nathan, 1986 : 14).

Toutes ces approches permettent d'aborder la médiumnité comme possibilité activée par certains stimuli, comme la prière, ou des actions entreprises sur soi-même comme les ascèses ou les exercices spirituels. Cette possibilité favoriserait un ajustement identitaire. La médiumnité semble assumer une fonction individuante et l'institution d'une identité transformée – la médiumnité pose essentiellement la question de l'identité : où sont les limites du soi et de ce qui lui appartient ? Apprendre à l'apprivoiser s'apparente à un parcours initiatique de reprise de possession de soi, en promouvant la responsabilité de soi, de son bien-être, de sa santé, de son intégrité.

En résumé, l'analogie entre le processus kardéciste fondé sur la réforme intime et la médiumnité, et l'initiation se soutient en premier lieu – dans une acception de l'« initiation » fondée sur la transformation ontologique.

Par ailleurs, réfuter l'existence des esprits, la qualifier de croyance, la limiter à une projection de qui les perçoit est en effet un réductionnisme qui nie l'expérience de l'individu telle qu'il la décrit – comme présence extérieure à lui-même. Pour autant, la considérer avérée n'est pas plus défendable : l'assertion reste invérifiable et indémontrable dans l'état actuel de nos connaissances. L'entre-deux, afin d'éviter le réductionnisme et de jeter un regard moins stigmatisant sur les individus concernés par cette présence invisible, consiste peut-être à reconnaître, précisément, que nos cadres d'analyse actuels sont restreints, pour dès lors se garder de tout jugement définitif, et considérer la médiumnité elle-même plus que déterminer le statut de ce qu'elle perçoit.

Convenir que l'existence des entités est indécidable n'autorise pas en effet à disqualifier le fait de les percevoir. En ne jugeant pas ce dernier fait, c'est-à-dire le fait médiumnique, on convie à tout le moins la tolérance dans un débat qui ne sera pas tranché. Et on ouvre la voie à de nouvelles interprétations plus respectueuses – la considérant comme ressource pour l'individu et non maladie de l'esprit. Ainsi, on peut déchiffrer le moment de la crise

médiumnique comme crise de l'âme et les exemples de supération (maîtrise) de la crise médiumnique nous y aident : elles montrent que cette dernière représente un état transitoire entre un état A inhibé et encore malade et un état B de santé recouvrée. Considérer cette poussée métamorphique vers le nouvel état d'un individu dans la plénitude de son être comme initiatique lui confère le respect et l'attention qu'elle mérite en tant qu'effort fonctionnel d'individuation, rend justice à ce moment fragile et précieux où l'être conquiert un nouvel voire le plein usage de ses facultés.

Dans cette perspective, plutôt que de présumer une pathologie, on peut reconnaître dans cette crise un besoin expressif de l'âme qui s'efforce de sortir de ses limitations, lire dans la médiumnité une modalité d'apprentissage des diverses tendances et conflits qui nous habitent, de conciliation pacifique de ces derniers en une personnalité unifiée et de reliance aux autres et à l'altérité.

En second lieu, l'analyse de l'impact rituel dans la mise en œuvre de l'alchimie initiatique peut encore enrichir notre analogie. L'articulation entre modalités rituelles et expérience initiatique est en effet essentielle : l'impact de la prière renforce l'expérience de transformation. Dans l'initiation, ce sont la densité, la complexité et l'ambiguïté interactionnelles et relationnelles en jeu dans le rituel qui promeuvent la transformation initiatique (Houseman, 1986). Ainsi, en plus du côté itératif qui réveille des significations et fixe des schémas cognitifs, des schèmes interactifs paradoxaux propres à l'initiation sont largement vérifiés dans la complexité de l'interaction spirite en milieu kardéciste – la relation médiumnique est le siège d'une interaction complexe. La médiumnité donne à voir et appréhender ce processus d'individuation initiatique et de conciliation de paradoxes, de « conjonction des opposés ». Des aspects de soi du passé transmutés trouveront leur place dans la nouvelle personnalité intégrant les nouveaux aspects du moi. C'est ainsi que, de pair avec la réforme intime, elle promeut un dépassement de soi.

Cela ne suffirait pas néanmoins à faire du kardécisme une initiation. En sus, l'enseignement de la médiumnité, frayant avec l'invisible, est porteur d'une forme de mystère. L'opacité cognitive, l'incertitude ontologique générée par la médiumnité, l'apparentant à un savoir ésotérique, voire secret, renforcent la conviction d'être en présence d'un enseignement initiatique. La position éminente de la médiumnité dans le kardécisme assume une part de

transmission ésotérique proche d'une dimension sacrée – avec laquelle pourtant elle n'établit pas non plus de filiation systématique.

L'initiation est un processus qui aide à appréhender l'indicible en le sacrifiant. Mais le sacré ou le mystère ne se réduisent pas à l'occulte ou l'ésotérique. Ce qui apparaît plus décisif encore, c'est l'établissement d'une « fonction transcendante », qui, elle, reste aléatoire, et ne tient ni à la réforme intime, ni à la médiumnité bien qu'elle soit quelque peu approchée, caressée par la seconde, mais semble révélée à certains spirites prêtres¹⁸⁷ à ce qu'une transmission se produise à travers une « guidance intérieure ». L'aspect mystérieux de la médiumnité et de la « guidance intérieure » réunissent des conditions d'opacité qui rendront possible l'initiation, faisant du kardéciste un initié potentiel. Toutefois, cela dépend moins d'elles et de l'enseignement kardéciste que de l'individu qui se forge cette alliance.

En somme, l'expérience médiumnique amène un état modifié de confiance, une foi nouvellement acquise ou renouvelée, en la vie, en soi. « Forme paroxystique de recherche », d'expérience de l'altérité, de la pluralité, de la diversité en soi (Souty, 2007 : 465), l'initiation éclaire d'un jour nouveau la médiumnité. Envisagée à son prisme, elle joue un rôle mélioratif des capacités d'adaptation de l'individu aux exigences de la vie sociale, à son environnement. La médiumnité représente un *outil initiatique* en tant qu'opérateur de transformation, de rapprochement de l'individu avec lui-même et avec le Sacré – le kardécisme le lieu éminent de son enseignement doctrinal et pratique. La médiumnité enseigne à surmonter le risque pressenti, à faire siennes les manifestations du danger. L'individu se dépasse dans cette intégration. La sacralité de la présence est pressentie au moment où elle est le plus fragilisée. Dans le nihilisme surmonté, l'individu se retrouve.

Pour conclure, malgré leur convergence troublante, toutes ces « traces » – caractéristiques formelles, logique de transformation, approche du mystère ou du sacré – présentes dans le kardécisme ne peuvent être considérées comme une signature initiatique à coup sûr parce que

¹⁸⁷ Ces spirites ont transmuté une interaction anarchique en interaction dominée avec des esprits choisis devenus alliés, guides.

l'essence de l'initiation dans un tel contexte relèverait *in fine* de la personnalité et des efforts des personnes qui en seraient le siège, plutôt que de l'institution kardéciste elle-même.

Si l'initiation ne dérive nécessairement ni du syndrome médiumnique ni de la réforme intime, ces derniers peuvent certainement y conduire par l'exigeant effort de sanctification qu'ils requièrent des médiums. Ainsi, le kardécisme pourrait bien être un creuset initiatique où des individus, déjà tendus vers une certaine dévotion voire un certain mysticisme par leur personnalité, deviendraient des aspirants à l'initiation sans que cela fût officiellement établi. En outre, un certain sens du sacré est suggéré en kardécisme : l'opacité de la relation médiumnique, mais aussi toutes les précautions et protections respectueuses dont elle se pare dans les pratiques communautaires, sont vectrices de mystère, et partant, de ce « sacré ». On peut je crois en entrevoir la dimension fonctionnelle : dans un monde incertain qui exacerbe l'incertitude et l'exigence de souplesse individuelle, une *réponse spirituelle* d'ordre initiatique offre ce potentiel de resacralisation, de réenchantement de soi et du monde. La médiumnité représente la réinclusion, la réhabilitation de la part intuitive de l'humain dans la gestion rationnelle des choses de la vie. C'est de cela que procède la logique initiatique qu'elle promeut.

Sans être une initiation *stricto sensu*, le kardécisme s'impose comme une évolution, une resémantisation d'anciens modèles initiatiques. Il adresse les préoccupations métaphysiques. Il a désintégré les dogmes catholiques, la forme rituelle stricte des initiations traditionnelles, et réintégré le souci de soi, une composante ésotérique naturalisée, et l'intuition du sacré. Tout comme le catholicisme est une resémantisation des anciens modèles initiatiques (Eliade, 1959), à son tour, le kardécisme les renouvelle encore. Dans cette perspective, le kardécisme représente un avatar initiatique – c'est-à-dire une transformation de ces anciens modèles initiatiques, qui n'implique ni déclin ni revitalisation mais redistribution, altération de leurs traits distinctifs. Les piliers de l'initiation, métamorphose ontologique et mystère, sont préservés. Mais le secret n'y recouvre plus les mêmes choses. En ce sens, le kardécisme représente un avatar initiatique rationalisé mais non démagifié. Au fur et à mesure que notre savoir croît, le mystère s'épaissit.

Prendre acte de bouleversements sociétaux qui impliquent une réadaptation de toutes les instances sociales de régulation du lien et de production de sens, individuel et collectif, n'aboutit pas forcément au constat de désenchantement, mais au contraire, à celui d'une

logique de mutation, de resémantisation naturelle du religieux et du sacré et de leurs institutions. La dynamique motrice, la nécessité constante pour les individus d'être capables d'adaptation, sont valorisés dans la prise en considération de la médiumnité. Sa présence, certes encore discrète, au cœur de la cité, à travers différents cultes et institutions comme le kardécisme, semble donner un écho actuel à l'hypothèse d'une « démocratisation des grâces mystiques » suggérée par Roger Bastide (1970). La médiumnité serait-elle une sorte de grâce mystique de communication avec l'au-delà pour les nombreux médiums dont peut-être elle (ré)enchante le sort ?

Bibliographie

ADAM Michel, « Nouvelles considérations dubitatives. Sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire », *L'Homme*, n° 177-178, pp. 279-302, 2006/1.

ARRIBAS (Da Graça) Celia, « *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira* », Mémoire de pos-graduação défendu à São Paulo en 2008, édité par São Paulo: Editora Alameda/FAPESP, 2010.

- *Espíritas e católicos: os adversários cúmplices na formação do campo religioso brasileiro*, Debates do NER (UFRGS), v. 1, p. 15-30, 2009;
- , 2011 ;
- *O caráter religioso do espiritismo*, Fragmentos de Cultura (Online), v. 23, p. 3-16-16, 2013 ;
- *No princípio era o Verbo. Espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira*, thèse de doctorat défendue à São Paulo en 2014, <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-22012015-184049/pt-br.php>

AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Anne-Sophie et LUCA Nathalie (dir.), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès ?*, Paris, L'Harmattan (Religions en question, Association Française des Sciences Sociales des Religions), 2014.

AUBRÉE Marion & Laplantine F., *La Table, le Livre et les Esprits - Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite, entre France et Brésil*, Paris, éd. J.C. Lattès, 1990.

AUBRÉE Marion, Les « maladies nerveuses » et leurs thérapeutiques populaires au Brésil. In: Caravelle, n°75, Nouveaux Brésils – Fin de siècle. pp. 49-60, 2000.

AUGRAS Monique, *Le Double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1993.

BACKER DE B., « New Age : entre monade mystique et neurone planétaire », in *La Revue Nouvelle*, novembre 1996, p. 63-72.

BASTIAN J.-P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (et collectif), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, 2003.

BASTIDE Roger & PROCOPIO DE CAMARGO Candido, « Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo », In *Archives de sociologie des religions*, n°13, pp. 187-188, 1962.

BASTIDE R., *Sociologie et psychanalyse*, 1948, PUF, 1950, 1995.

- *La psychiatrie sociale*, 1949.
- *Les religions africaines au Brésil (Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations)*, P.U.F., 1960.

- *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965.
- *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970.
- « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, n° 21, pp. 65-108, 1970.
- *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Seuil, 2003 (1972).
- « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in Centre National de la Recherche Scientifique (ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, Colloque International du CNRS, n°544, Paris, Editions du CNRS : 33-43, 1973.
- « Le sacré sauvage », in *Le besoin religieux*, Rencontres Internationales de Genève, Neuchâtel, Éditions La Braconnière, 1974.
- *Les problèmes de la vie mystique*, Armand Colin, 1931.
- Miscellanée bastidienne (réunion de ses textes en hommage posthume) : *Psychiatrie sociale et ethnopsychiatrie*, *Bastidiana*, n°17-18, coordonné par Norbert le Guéinél, 1997 ; *Poésie, mysticisme et sociologie*, *Bastidiana*, n° 10-11, coordonnée par Claude Ravelet, 1995 ; *La psychiatrie sociale*, *Bastidiana*, n°5, coordonné par Claude Ravelet, 1999.

BATESON Gregory, (1991), *A Sacred Unity - Further Steps to an Ecology of Mind*, Comelia & Michael Bessie Books, New York. Trad. fr., *Une unité sacrée - quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, Seuil, Paris, 1996.

BATESON G. et BATESON M.C. (1987), *Angels Fear : Towards an epistemology of the sacred*, Bantam Books, NY. Trad. fr., *La peur des anges : Vers une épistémologie du sacré*, Seuil, Paris, 1989, 1992.

BERGÉ Christine, *La voix des esprits, Ethnologie du spiritisme*, Paris, Maitélier, 1990.

- *L'au-delà et les Lyonnais, Mages, Médioms et Francs-Maçons du XVIII^e au XX^e siècle*, Lyon: LUGD, 1995.
- « Théâtralité, rhétorique et expression des émotions au cours d'un rituel thérapeutique conduit par des médiums lyonnais », in *Les émotions dans les interactions*, sous la direction de Christian Plantin, Marianne Doury et Véronique Traverso, PUL (Presses de l'Université de Lyon), 2000.
- « Lectures de De Martino en France aujourd'hui », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 3, 2001, pp. 537-547.

BERGER Peter L., *The sacred Canopy*, 1967;

- *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001;
- *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Anchor Books, 1969, expanded edition, 1990;
- *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (editor, et al.), 1999.

BERLINER David, SARRO Ramon, *Learning Religion. Anthropological Approaches*, New York, Berghahn Books, 2007.

BINGEMER, M. C. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.

BLOCH Maurice, *Essays on Cultural Transmission*, Oxford / New York, Berg, 2005.

BONHOMME Julien, « La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n°17 (Anthropologie religieuse), p.1938-1953, 2006.

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982.

- « Genèse et structure du champ religieux », In: *Revue française de sociologie*, 12-3. pp. 295-334, 1971.
- (compte-rendu) « R. Bastide, Les religions africaines au Brésil », In *L'Homme*, 1961, tome 1 n°1. pp. 114-116.

BOYER Pascal, *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001.

BOYER Véronique, « Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil » In *L'Homme*, 1996, tome 36 n°138. pp. 7-24.

- « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », in *Nouveau monde, mondes nouveaux*, 14/02/2005.

BRAC DE LA PERRIÈRE Bénédicte, « Guillaume Rozenberg, Les Immortels. Visages de l'incroyable en Birmanie bouddhiste », *Archives de sciences sociales des religions*, 156, octobre-décembre 2011.

BRAGDON Emma, *Kardec's Spiritism: Home for Healing and Spiritual Evolution*, Lightening up Press, Woodstock, Vermont, 2004.

- *Spiritism and Mental Health: Practices from Spiritist Centers and Spiritist Psychiatric Hospitals in Brazil*, edited by Bragdon Emma, Singing Dragon, 2013.

CALIL JUNIOR Alberto, « Fronteiras em movimento: o debate entre a ciência e a religião no espiritismo », *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 16, n.21, p.111-136, jul-dez de 2014.

CAMARGO Cândido Procópio FERREIRA DE, *Kardecismo e umbanda. Uma interpretação sociologica*, São Paulo/SP, Pioneira, 1961.

CAMPICHE Roland, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, Volume 81 Issue 1 pp. 117-131, 1993.

- « Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement », *Religions et Modernités*, Labor et Fides, 2004.
- « L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive? », *Social Compass* 50(3) pp. 297-309, 2003.
- « Croire : le paradigme de l'individualisation », pp. 55-69 in Ziebertz H-G (eds.) *Imagining God, Empirical Explorations from an international perspective*, LIT Verlag, Münster, 2001.

CAMURÇA, Marcelo A. “Entre o cármico e o terapêutico: dilema intrínseco ao espiritismo”. In: *Rhema. Revista de Filosofia e Teologia do Inst. Teológico S. Antonio.*, vol 6, no 23, 2000, pp. 113-128.

- « Affrontement catholicisme/spiritisme au Brésil autour de 1900. Combat intellectuel à travers les œuvres sociales », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 75/76, p. 165-182, 2010.
- Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.21, n.1, p. 67 – 87, 2001.

CAPONE Stefania, (avec Argyriadis, K., de la Torre, R. et Mary, A., éds.), *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Louvain : Academia/ CIESAS/IRD, 2012.

- (avec Sophie Bava) « Migrations et transformations des paysages religieux », *Autrepart* 56, 2010.
- « Religions transnationales », *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, 1-2, 2004.
- « Le dialogue transatlantique : Roger Bastide et les religions afro-américaines », in Lask, Tomke (dir.), *Relations ambivalentes entre sciences sociales européennes et américaines*, Milan : Arcipelago Edizioni, pp. 25-68, 2008.
- « Roger Bastide or the ‘darknesses of alterity’ », in Parkin, R. et Sales, A. de (eds.), *Out of the Study and into the Field. Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, New York, Oxford: Berghahn Books, pp. 172-196, 2010.
- (avec André Mary), « Les trans-logiques d’une globalisation religieuse à l’envers », in Argyriadis, K., Capone, S., de la Torre, R., et Mary, A. (éds.), *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Louvain : Academia /CIESAS/IRD, pp. 27-45, 2012.

CARVALHO José Jorge, « O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade », In: MOREIRA, A; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis: Vozes, 1994.

COUTURE André, *Reencarnação. Podemos viver outras vidas*. Embu : Ave-Maria, 1999.

CAVALCANTI Maria Laura Viveiros de Castro, *O Mundo Invisível. Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

CERTEAU Michel de, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987.

- *La fable mystique*, Gallimard, Paris, 1982.

CHAMPION Françoise, *Le sacré hors religion*, Nizard S., Zawadzki P. (dir.), Paris, L'Harmattan (Religions en questions). 2007.

- « Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique » / *The Sociologists of the Religious Post-Modernity and the Mystical-Esoteric Nebula*, In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°67/1, 1989.
- CHAMPION F. (dir.), Les Nouveaux mouvements religieux, numéro thématique de *Ethnologie Française*, XXX/4, 2000.
- CHAMPION F. et HERVIEU-LEGER D. (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990, 254 p. 1990.

CHARUTY Giordana, « Conférence de Mme Giordana Charuty » (transcription), In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 106, 1997-1998, pp. 435-440.

- « L'ethnologue et le citoyen », *Gradhiva*, n°26, 1999, pp. 83-98.
- CHARUTY Giordana et SEVERI Carlo, « E. De Martino : un intellectuel de transition », *Gradhiva*, n°26, 1999, pp. 51-2.
- CHARUTY Giordana, FABRE Daniel, SEVERI Carlo (trad.), « Notes de voyage », *Gradhiva*, n°26, 1999, pp. 53-67.

CIPRIANI Roberto, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004.

- « Sécularisation ou retour du sacré? », In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°52/2, 1981, pp. 141-150.

CLEMENT Fabrice, « L'esprit ensorcelé. Les racines cognitives de la sorcellerie », *Terrain*, n°41, pp. 121-136, 2003.

COMPAGNON Olivier, « Influences, modèles, transferts culturels ? Les mots pour le dire », *Amérique. Cahiers du CRICCAL* (Paris), n°33, 2005, p. 11-20.

COSTEY Paul, « L'*illusio* chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 20 janvier 2009, consulté le 17 juin 2016. URL : <http://traces.revues.org/2133> ; DOI : 10.4000/traces.2133

CUCHET Guillaume, « Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 54-2, no. 2, pp. 74-90, 2007.

- « La "carte de l'autre vie" au XIX^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 139, 67-78, 2007.

DA CONCEIÇÃO FERNANDEZ Paulo César, *As Origens do Espiritismo no Brasil: Razão, Cultura e Resistência no Início de uma Experiência (1850-1914)*, Universidade de Brasília, Instituto de ciências sociais, departamento de sociologia, Mémoire de Master, 2008.

DAMASIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

D'ANDREA, Anthony A. F., *O self perfeito e a nova era : individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*, São Paulo: Loyola, 2000.

D'ANDREA Patrizia « Féminisme et spiritisme. La littérature de propagande en France au tournant du siècle (1874-1913) », in *L'Esotérisme au féminin*, Actes du colloque de « Política Hermetica » tenu à Paris le 3 décembre 2005, Lausanne, L'Age d'Homme, n°20, p. 48-59, 2006.

DELUMEAU Jean, *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESPRET Vinciane, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2015.

DESROCHE Henri, *L'Homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Éditions du Cerf, 1972.

- *Les Religions de contrebande. Essais sur les phénomènes religieux en périodes critiques*, Éditions Mame, 1974.

DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970, réédition 1998.

DIANTEILL Erwan, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions*, n°118, 2002, pp. 5-19.

DUBUISSON Daniel, « Ernesto De Martino, l'anthropologie au risque de la métaphysique », *Gradhiva*, n°28, 2000, pp. 114-117.

DUARTE Luiz Fernando Dias, *O culto do eu no templo da razão*, Boletim do Museu Nacional – Nova

EDELMAN Nicole, *Histoire de la voyance et du paranormal, du XVIII^e siècle à nos jours*, Seuil, Paris, 2006.

- *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Albin Michel, Paris, 1995.

- « Un savoir occulté ou pourquoi le magnétisme animal ne fut-il pas pensé «comme une branche très curieuse de psychologie et d’histoire naturelle»? », Revue d'histoire du XIXe siècle [En ligne], 38 | 2009.

EDELMAN Nicole et CHANTIN Jean-Pierre (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine : Les marges du christianisme*, vol. 10, Paris, Beauchesne, avec le concours de l'université Jean-Moulin (Lyon III) et de l'institut d'histoire du christianisme, 2001, p. 206-207 (chapitre : Rivail, dit Allan Kardec).

ÉLIADE Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, 1959, Réédition Folio Essais, 1992.

- *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1957 ; rééd. « Idées », 1972.

- *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, « Idées », 1965 ; rééd. « Folio essais », 1987.

ELLENBERGER Henri F., *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Fayard, 1994 (1970).

ESPIRITO SANTO Diana, « Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano », Ateliers d'anthropologie [En ligne], 38 | 2013, mis en ligne le 08 juillet 2013, consulté le 13 juin 2016. URL : <http://ateliers.revues.org/9368> ; DOI : 10.4000/ateliers.9368

FABRE Daniel, « Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France », *L'Homme*, n° 151, 1999, pp. 207-236.

FAIVRE Antoine, « Anthropologie du “magico-religieux” : l’œuvre d’E. De Martino », *Cultures en mouvement*, février 2000, pp. 54-57.

FAVRET-SAADA Jeanne, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n° 22, pp. 93-108, 1994.

FEDELE Anne, Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains, *Social Compass* 2014, 61.4: 497-510)

FISH William, *Perception, hallucination, illusion*, Oxford University press, 2009.

FLOURNOY Théodore, *Des Indes à la planète Mars, étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Genève et Paris, 1900 ; rééditions : Seuil, 1983 ; L'Harmattan, 2006.

FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 708-729.

- « L’herméneutique du sujet », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 213-219.

- « Les techniques de soi » in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 783-812.

FREDIANI Marcelo et GIGLIO-JACQUEMOT Armelle, Présentation d'un texte inédit de Roger Bastide : « *Les "histoires de vie" et le problème de l'ascension de l'homme de couleur dans la société brésilienne* », in *Cahiers du Brésil Contemporain*, dirigé par Marion Aubrée, Numéro 75/76, Dynamiques religieuses et nouveaux théoriques, 2010.

FREITAS NICOLAU Roseane, « Les « renouvelés » du Saint-Esprit. Appel religieux et parcours subjectifs contemporains », in *Cahiers du Brésil Contemporain*, dirigé par Marion Aubrée, Numéro 75/76, Dynamiques religieuses et nouveaux théoriques, 2010.

FROES DUTRA E MELLO Tatiana, *Identity, language and achievement: a study of the brazilian-american community in the san francisco bay area*, Field study submitted for the Masters of Arts, San Francisco State University, California, May 2014.

GIDDENS A., *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Ages*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 1991.

GIUMBELLI Emerson, *O cuidado dos mortos : uma história da condenação e da legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

- *O Fim dan religiao : dilemas da liberdade religiosa no Brasil et na França*, Attar, São Paulo, 2002.

GOBIN Emma, « Le triomphe des croyances. Catholiques et spirites autour de la tombe d'Allan Kardec », *Terrain*, n° 45, pp. 139-152, 2005.

GOLDMAN Márcio, « How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: Ontology and Multiplicity in Candomblé », in David Berliner, Ramon Sarró (éd.), *Learning Religion. Anthropological Approaches*, Oxford, Berghahn Books, p. 103-119, 2007.

GREENFIELD Sidney M., *Spiritists with scalpels : the cultural biology of religious healing in Brazil*, Routledge, 2008.

HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981 ; Albin Michel, 2002. *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, 2008.

HALLOY Arnaud, « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique », in *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers, Petit, P. & Noret ; J. (eds.)*, PubliBook, Belgique, pp. 87-115.

- « Initiation et possession. Réflexions théoriques et méthodologiques sur le pouvoir thérapeutique dans les cultes afro-brésiliens », Séminaire *Clinique and culture*, Hôpital d'Aubervilliers, 27 mai 2008.

HAMAYON Roberte, « L'engagement. Contraintes et dynamiques », In Aubin-Boltanski E., Lamine A.-S. et Luca N. (dir.), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès ?*, pp. 35-47, Paris, L'Harmattan, 2014.

- « À quel esprit se vouer ? Vicissitudes de la notion d'esprit chamanique en Sibérie postsoviétique » in *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones (Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies)*, Laugrand, F. B. & J. B. Oosten (eds.). Québec, Les Presses de l'Université Laval : 403-425, 2007.
- « L'idée de 'contact direct avec des esprits' et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes », *Afrique et histoire*, n° 6, Verdier : 15-39, 2006.
- « L'anthropologue et la dualité paradoxale du 'croire' occidental », In *Croire et croyances* sous la direction de Robert Crépeau, *Théologiques (Montréal)* 13/1, 2005 : 15-41, Repr. *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle* 28: 427-448, Paris, 2005.

HAMMER Olav, « New Age and the discursive construction of community », in *Journal of Alternative Spiritualities and New Age studies*, n° 1, 2005.

HARWOOD Alan, *Rx : Spiritist as needed : A study of a Puerto Rican community health resource*, New York, John Wiley, 1977.

HELAAS Paul, *The New Age movement : the celebration of the self and the sacralization of modernity*, Blackwell, Oxford, 1996.

HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, 1993

- *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, 1999.
- « De l'accomplissement de soi à la dépendance psychologique », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 40 | 2007, 67-76.

HESS David, *Spirits and scientists: ideology, spiritism, and Brazilian culture*, Pennsylvania State University, 1991.

HOUSEMAN Michael, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, PUM, Toulouse, 2012.

- « Menstrual Slaps and First Blood Celebrations: Inference, Simulation and the Learning of Ritual » (Chap. 3), in *Learning religion. Anthropological approaches*, sous la dir. de D. Berliner et R. Sarro, Oxford, Berg, pp. 25-41, 2007.
- « Note sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique », in *La Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, N°6, *Métamorphoses de l'identité (1)*, Éditions La Pensée Sauvage, Grenoble, 1986.
- « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes*, tome 54, fascicule 1, pp. 41- 65, 1984.

HUGHES Dureen J., « Blending with an Other : An analysis of trance channeling in the

United States », *Ethos* (Journal of the Society for Psychological Anthropolgy), , Volume 19, Issue 2, pp. 161–184, June 1991.

INGOLD Tim, « From the transmissions of representations to the education of attention », in Harvey Whitehouse (dir.), *The Debated Mind. Evolutionary Psychology versus Ethnography*, Oxford / New York, Berg, pp. 113-153, 2001.

ISAMBERT François-André, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, n° 17, 4, 1976, pp. 573-589.

JUNG Carl Gustav, *L'énergétique psychique*, Georg Editeur S.A., 1993 (1956).

KOHLER Florent, *Tombeau des Aymorés. Le monde souterrain des Indiens Pataxó (Bahia, Brésil)*, Peeters, Paris, 2011.

KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008 (1962).

LABORDE-NOTTALE Elisabeth, *La voyance et l'inconscient*, Seuil, 1990.

LADOUS Régis, *Le spiritisme*, Le Cerf, 1990.

LALIVE D'EPINAY Christian, « Le combat avec l'ange », SociologieS [En ligne], La recherche en actes, Dilemmes éthiques et enjeux scientifiques dans l'enquête de terrain, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://sociologies.revues.org/256> (agnosticisme méthodologique)

- « Les protestantismes latino-américains : un modèle typologique », *Archives de Sociologie des Religions*, n°30, 1970, p. 33-57
- « Les mouvements protestants populaires en Amérique latine » dans *Encyclopédie « 2000 ans de christianisme »*, Paris, AUFADI et Société d'histoire chrétienne, vol. 6, 1976, p. 280-283.

LAPLANTINE F. (dir.), *Un voyant dans la ville. Le cabinet de consultation d'un voyant contemporain : Georges de Bellerive*, Payot, Paris, 1985.

LAPLANTINE François et MARTIN Jean-Baptiste (éds.), *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme* (vol. 1). Lyon, P.U.L., 1992.

LEVI-STRAUSS Claude, « L'efficacité symbolique », In *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1, pp. 5-27, 1949.

LEWGOY Bernardo, « Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações », in *Civitas*, Porto Alegre, v.6, n.2, p.151-167, jul.-dez. 2006.

- « A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial », in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.1, p.84-104, 2008.

- « Uma religião em trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais, *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 13, n. 14, p. 93-117, setembro de 2011.

LIOGIER Raphaël, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Armand Colin, 2012.

- « L'individu-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées », in *Revue internationale de politique comparée*, 2009/1 (Vol. 16), La mondialisation du champ religieux : nouveaux acteurs et nouveaux enjeux, Éd. De Boeck Supérieur.

LÖW Martina, « « Être-noir » (Blackness) : une pratique collective à Salvador de Bahia. Faire de la sociologie urbaine après le « cultural turn » », *Articulo - Journal of Urban Research* [Online], août 2012.

LUHRMANN Tanya M., « Allumer le Dieu », *Terrain*, 66, pp. 86-105, 2016.

- « How Do You Learn to Know That it is God Who Speaks » (Chap. 6), in *Learning religion. Anthropological approaches*, sous la dir. de D. Berliner et R. Sarro, Oxford, Berg, p. 25-41, 2007.

MABILLE Pierre, *Égrégores ou la Vie des civilisations*, J. Flory Éditeur, Paris, 1938 ; réédition Egrégores Éditions, Jean-Michel Place, Marseille, 2005.

MACHADO Ubiratan, *Os intelectuais e o espiritismo*, Antares/INL, Rio de Janeiro, 1983.

MAÎTRE Jacques, *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000.

MANCINI Silvia, 1994. « Perception extrasensorielle, psychopathologie et magisme dans l'œuvre de Ernesto de Martino », in MARTIN Jean-Baptiste et LAPLANTINE François (éds.), *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme* (vol. 1). Lyon, P.U.L., pp. 149-159.

- « Le monde magique selon Ernesto De Martino », *Gradhiva*, n°10, 1991, pp. 71-84.
- « Postface » au Monde magique de E. De Martino, *Gradhiva*, n°10, 1991, pp. 285-584.

MANCINI Silvia et MÉHEUST Bertrand, « La réponse des 'métapsychistes' », *L'Homme*, 161, pp. 225-237, 2002.

MARGOLIS M. L., *Goodbye, Brazil. Emigrés from the land of soccer and samba*, University of Wisconsin Press, 2013.

MARTINO Ernesto de, *le Monde Magique*, Edition Marabout Université, n°215, 1967 (1^{ères} traduction et édition françaises).

MAUSS Marcel, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

- *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.

MÉHEUST Bertrand, *Somnambulisme et médiumnité*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1999.

MEINTEL Deirdre, « Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n°3, 2011, p. 89-106.

MOLINIÉ Antoinette, « Ethnogenèse du New Age andin. À la recherche de l'Inca global », *Journal de la Société des américanistes*, 98 (1) : 171-199, 2012.

NATHAN Tobie, « Trauma et mémoire » (Editorial) in *La Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, N°6, *Métamorphoses de l'identité (1)*, Editions La Pensée Sauvage, Grenoble, 1986.

OTTO Rudolf, *Le sacré*, Petite Bibliothèque Payot, coll. Spiritualités, éd. 2015.

PIERUCCI Antônio Flavio, « Todos os passos do conceito em Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n°131-132, p. 215-311, 2005. Démagification théorie de la sécularisation 1999

- *Sociologia da religião : area impuramente acadêmica*, in *Miceli Sergio (org ?), O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, Sumaré, ANPOS, CAPES, Sao Paulo, v.2, p. 237-286, 1999.

POSSAMAI Adam, *A Profile of New Agers: Social and Spiritual Aspects*, Journal of sociology, 2000.

RABELO Miriam C. M., « Possession, corps et thérapie dans le contexte religieux brésilien », ethnographiques.org, Numéro 14, Face à la maladie et au malheur [en ligne], octobre 2007.

- « Estudar a religião a partir do corpo ... », *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

REESINK Edwin, « O segredo do sagrado. O Toré entre os índios no Nordeste », in *Índios do Nordeste - temas e problemas II*, 1999.

ROBIN Jacques, *Changer d'ère*, Seuil, 1989.

ROZENBERG Guillaume, *Les Immortels. Visages de l'incroyable en Birmanie bouddhiste*, Vannes, Éditions Sully, 2010.

SANCHIS Pierre, *As religiões dos brasileiros*, Horizonte, Belo Horizonte, vol.1, N°2, pp. 28-

43, 2^e semestre 1997.

SANTOS José Luiz, *Espiritismo: uma religião brasileira*, São Paulo, Moderna, 1997.

SCHMIDT Bettina, « The power of spirits: The Formation of Identity based on Puerto Rican Spiritism », In *Rever. Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, Pontificia Universidade Católica.

SEVERI Carlo, « Learning to believe: a preliminary approach » (Chap. 2), in *Learning religion. Anthropological approaches*, sous la dir. de D. Berliner et R. Sarro, Oxford, Berg, p. 25-41, 2007.

- « Une pensée inachevée : l'utopie anthropologique d'Ernesto De Martino », *Gradhiva*, n° 26, 1999, pp. 99-107.

SHARP LYNN L., *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*, Lexington Books, 2006.

SKAFISH Peter, « From the library of the Superreal: the Metaphysics and Consciousness of an American Channel », in *Symposium Anthropological Philosophy*, Common Knowledge, 22 : 3, 2016.

SOARES Edio, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Karthala, Paris, 2009.

SOARES Rogers Teixeira, « As Associações Médico-Espíritas: ciência e espiritualidade em um só paradigma », *CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, ano 3, ed. 6, jan./abr. 2009.

SOUILLAC Claire, « Le kardécisme actuel sur trois continents : circulation, identité et réinvention », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], 16 | juillet 2016, mis en ligne le 08 juillet 2016, consulté le 04 juillet 2017. URL : <http://urmis.revues.org/1342>

- « La trajectoire kardéciste de Fernanda : un spirite en quête », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 85, 2017/2, pp. 145-160.

SOUTY Jérôme, *Pierre Fatumbi Verger. Du regard détaché à la connaissance initiatique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007.

- « Comme un seul homme. Pierre Fátumbí Verger », In *L'Homme*, tome 38 n° 147, Alliance, rites et mythes, pp. 221-236, 1998.

STOLL Sandra Jacqueline, *Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil*, *Revista de Antropologia*, v.45, n.2, p. 361-402, 2002.

- *Entre dois mundos: o espiritismo na França e no Brasil*, 1999.

- « Mediunidade com fins lucrativos », In *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, pp. 176-185, setembro/novembro 2005.

TEISENHOFFER Viola, « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », Ateliers du LESC [En ligne], 31 | 2007, mis en ligne le 23 juillet 2007, consulté le 29 mars 2016. URL : <http://ateliers.revues.org/872> ; DOI : 10.4000/ateliers.872

TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève : Librairie Droz. 1992.

TURNER Victor, *Le Phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, P.U.F., 1990.

VAN GENNEP, *Les rites de passage : étude systématique ...*, Paris, E. Nourry; rééd. 1981 (1909).

VASCONCELOS João, « Learning to be a Proper Medium: Middle-Class Womanhood and Spirit Mediumship at Christian Rationalist Séances in Cape Verde » (Chap. 8), in *Learning religion. Anthropological approaches*, sous la dir. de D. Berliner et R. Sarro, Oxford, Berg, p. 25-41, 2007.

VERGER Pierre, « Trance and Convention in Nago-Yoruba spirit mediumship », (in) J. Middleton and J.H.M. Beattie (éd.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 50-66, 1969.

- « Rôle joué par l'état d'hébétéude au cours de l'initiation des novices aux Cultes des Orishas et des Vodun », Bulletin de l'IFAN, Dakar, XVI (3 et 4), série B, juil.-oct., pp. 322-340, 1954.

VIVEIRO DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, Paris, P.U.F. (collection MétaphysiqueS), 2010.

WARREN Donald, « A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX », *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, 1986.

WILLAIME Jean-Paul, 2003, « La sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, Vol. 47, No. 4, Sociologie des valeurs: Théories et mesures appliquées au cas européen, pp. 755-783, Oct. - Déc., 2006.

ZAMPLÉNI Andras, « Savoir taire : du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, n° 20, 1996. p. 23-41 : ill.

- « L'invisible et le dissimulé : du statut religieux des entités initiatiques », *Grahiva*, n° 14, 1993. p. 3-14 : ill.
- « Entre "sickness" et "illness" : de la socialisation à l'individualisation de la "maladie" », *Social Science and Medicine*, 1988, XXVII, 11, pp. 1171-1182.
- « La "réhabilitation" magico-religieuse », *Psichiatrica e psicoterapia analitica*, 1985, IV, 2, pp. 21-39.
- « Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses*, 1984, n° 30/31, pp. 102-115, fotogr., schéma.

- « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1976, XIV, pp. 313-325.

LITTÉRATURE, AUTEURS SPIRITES, SPIRITUELS, ÉSOTÉRIQUES

ARMOND Edgard, *Iniciação espírita. Fraternidade dos discípulos de Jesus*, 5^e édition da Editora Aliança de São Paulo, 2008.

CENDRARS Blaise, *Le Brésil. Des hommes sont venus*. Photographies de Jean Manzon. Gallimard, coll. « Folio », n° 5073, 2010.

CONAN DOYLE Arthur, *Histoire du spiritisme*, (1926), Dunod, 1981

- *La Nouvelle Révélation*, Payot, 1919.

Jean de la CROIX, *La Nuit obscure*, Édition Cerf, 1999.

DENIS Léon, *Jeanne d'Arc Médium*, éditions Transatlantiques, 2001 (1910) ;

- *La Question Celtique et le Spiritisme* (1924) (édition introuvable) ;
- *Le Génie Celtique et le Monde Invisible*, éditions Philman, 2005 (1927).

DUFAUX Ermance, *Jeanne d'Arc par elle-même*, éditions Philman, 2011 (1855).

GUÉNON René, *Initiation et réalisation spirituelle*, Les éditions traditionnelles, Paris, 1952.

- *L'erreur spirite*, Les éditions traditionnelles, Paris, 1977 (1952).

KARDEC (Hyppolite Léon Denisard Rivail, dit Allan), *Le livre des esprits*, Union Spirite Française et Francophone, nouvelle édition conforme à la 2^e édition de 1860, l'Instituto de Difusão Espírita de Araras, Brésil, 1998 (1957, 1960).

- *Le livre des médiums* (1861)
- *L'évangile selon le spiritisme*, Troisième édition, revue, corrigée et modifiée, Union Spirite Française et Francophone, (1864)

LOYOLA Ignace, *Exercices spirituels*, Traduit par Denis-Xavier Clément, Rivages Poche, Petite Bibliothèque, 2014 (1548).

MESMER Anton, *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, 1779, Allia, 2006. Édition numérique disponible sur wikisource.

- *Précis historique des faits relatifs au magnétisme animal. I*, 1781, L'Harmattan, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Par delà bien et mal*, (1887), Gallimard, Paris, 1999.

PIRES José Herculano, *Réflexions sur la médiumnité*, éditions Philman, 2015 (1979).

PUYSÉGUR (de) Armand, *Du magnétisme animal considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique générale*, Cellot, Paris, 2^e édition de 1809 (1807).

STEINER Rudolf, *L'initiation*, Triades-poche, Paris, 2002 (1919).

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *L'énergie humaine*, Seuil, Paris, 1962.

ZWEIG Stephan, *Le Brésil, terre d'avenir*, Paris, Aube, 1994 (1941)

- *La guérison par l'esprit* (Die Heilung durch den Geist : Franz Anton Mesmer, Mary Baker-Eddy, Sigmund Freud, 1931), tr. fr. 1982.

LE KARDÉCISME : UN NOUVEL AVATAR INITIATIQUE ?

RÉSUMÉ Le spiritisme apparaît comme un mouvement religieux populaire qui emphatise les charismes aux États-Unis autour de 1848. Traversant l'Atlantique, il revêt la forme d'une doctrine aux influences progressistes et anti-cléricales sous la plume d'Allan Kardec, son « codificateur » français, qui lui donne son patronyme en 1858. Enfin, il connaît une « religiosification » au Brésil dans les décennies qui suivent. Le kardécisme moderne est aujourd'hui considéré comme l'une des religions les plus importantes de ce pays, et compte des adeptes partout dans le monde. Ce travail s'intéresse d'abord à la pratique kardéciste contemporaine sur les trois continents historiques de son élaboration. L'ethnographie comparée des centres visités dans la *Bay Area* de San Francisco (États-Unis), à Paris (France) et à Salvador de Bahia (Brésil) montre une stabilisation du kardécisme autour de références communes. Les profils des « convertis », les *modi operandi*, les caractéristiques et le statut du savoir au sein des groupes sont autant d'éléments qui pointent la constitution d'une identité spirite transnationale uniformisée en dépit d'adaptations marginales des pratiques localement. Dans un second temps, le kardécisme retiendra notre attention en tant qu'avatar initiatique. Le travail sur soi, moral et expérimental, qu'exigent l'apprentissage médiumnique et la réforme intime, les deux piliers de la doctrine, est vecteur d'une transformation ontologique – pivot de la logique initiatique. En effet, l'initiation promeut un « changement de statut » chez l'aspirant à l'initiation. Mais l'initiation consiste aussi à instiller un sens du sacré. Là encore, l'interaction médiumnique est le siège d'un certain mystère. Si ces caractéristiques de l'initiation semblent préservées dans le kardécisme moderne, c'est sous une forme diluée, rationalisée – dès lors, le kardécisme ne témoigne-t-il pas des déplacements du sacré ?

Mots clés: *transnationalisation, religion, kardécisme, spiritisme, médiumnité, initiation, Brésil, États-Unis, France.*

SERIA O KARDECISMO UM AVATAR INICIÁTICO ?

RESUMO O Espiritismo aparece como um movimento religioso popular que enfatiza os carismas nos Estados Unidos por volta de 1848. Cruzando o Atlântico, assume a forma de uma doutrina de influências progressistas e anti-clericalis nos escritos de Allan Kardec, seu "codificador" francês, que lhe dá seu nome em 1858. Finalmente, experimenta uma "religiosificação" no Brasil nas décadas que se seguem. O kardecismo moderno é hoje considerado uma das religiões mais importantes deste país, e conta com seguidores em todo o mundo. Este trabalho se interessa principalmente com a prática kardecista contemporânea nos três continentes históricos do seu desenvolvimento. A etnografia comparativa dos centros visitados na área da baía de São Francisco (EUA), Paris (França) e Salvador da Bahia (Brasil) mostra uma estabilização do kardecismo em torno de referências comuns. O perfil dos "convertidos", os *modi operandi*, as características e status de conhecimento dentro do grupo são elementos que apontam a constituição de uma identidade espírita transnacional padronizada, apesar das adaptações marginais de práticas locais. Em segundo lugar, o kardecismo retém nossa atenção como um avatar iniciático. O trabalho sob si mesmo, moral e experimental, exigido pelo ensino mediúnico e pela reforma íntima, os dois pilares da doutrina, é vetor de uma transformação ontológica – pivô da lógica iniciática. Na verdade, a iniciação promove uma "mudança de status" no aspirante à iniciação. Mas a iniciação consiste também em inculcar um sentido do sagrado. Mais uma vez, a interação mediúnica é a sede de um certo mistério. Essas características de iniciação parecem preservadas no kardecismo moderno de uma forma diluída, racionalizada – mostraria, portanto, o kardecismo a circulação do Sagrado ?

Palavras-chave : *transnacionalização, religião, kardecismo, espiritismo, mediunidade, iniciação, Brasil, Estados Unidos, França.*

IS KARDECISM AN INITIATIC MANIFESTATION?

ABSTRACT Spiritualism appeared in the USA around 1848 as a popular religious movement which emphasized charisma. Crossing the Atlantic Ocean it took on the form of a doctrine influenced by progressivism and anticlericalism as instigated by Allan Kardec, its French "codifier" who named it in 1848. Finally it underwent a "religiosification" in Brazil in the following decades. Nowadays modern Kardecism is considered to be one of the prevailing religions in Brazil and has followers all over the world. This research aims, first, to deal with contemporary Kardecist observance on the three historical continents of its elaboration. The comparative ethnography of the centers visited in San Francisco's Bay Area (USA), in Paris (France) and in Salvador (Bahia, Brazil) reveals a stabilization of Kardecism around common references. The profiles of the "converts", the procedures, and the characteristics and status of knowledge within the groups are all elements that point to the formation of a transnational Kardecist identity standardized despite minor variations in local practices. Secondly, we will focus on Kardecism as an initiatic manifestation. Concern for the self, both moral and experimental, required by the learning of mediumship and the "personal reform" which are the two pillars of the doctrine, is central to an ontological transformation, the mainspring of the initiatic process. Indeed initiation promotes a "change of status" in the personhood of the candidate for initiation. But initiation also involves awakening a sense of the Sacred in the candidate. However, the mediumnic interaction – i.e. the relationship between the medium and his/her spirits – remains somehow mysterious. These mentioned characteristics of initiation do seem preserved in modern Kardecism but in a diluted, rationalized form. Can then Kardecism help recognize the evolutions of the Sacred ?

Key words : *transnationalization, religion, kardecism, spiritism, mediumship, initiation, Brazil, United States of America, France.*

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine

ED 122 – Europe latine Amérique latine

1, rue Censier, 75005 PARIS