



HAL
open science

**L'énigme des morts thérapeutes. Ancêtres bienveillants,
équipes hospitalières et alliés surnaturels chez les
médiums guérisseurs en Islande**

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. L'énigme des morts thérapeutes. Ancêtres bienveillants, équipes hospitalières et alliés surnaturels chez les médiums guérisseurs en Islande. Guérisons du corps et de l'âme, Publications de l'Université de Provence, pp.331-345, 2006. halshs-01141107

HAL Id: halshs-01141107

<https://shs.hal.science/halshs-01141107>

Submitted on 10 Apr 2015

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

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

Texte paru dans Pascal Boulhol, Françoise Gaide & Mireille Loubet, *Guérisons du corps et de l'âme*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006 : 331-345.

L'ENIGME DES MORTS THERAPEUTES.
ANCETRES BIENVEILLANTS, EQUIPES HOSPITALIERES ET ALLIES SURNATURELS CHEZ LES
MEDIUMS GUERISSEURS EN ISLANDE

Christophe Pons
Idemec-CNRS - AMU
cpons@mmssh.univ-aix.fr

Les guérisons sont généralement de bons lieux d'observation des rapports que les sociétés entretiennent avec la surnature. Si l'assertion est sans doute vraie quelles que soient les formes de maladies et de thérapeutiques, elle l'est bien plus encore pour les guérisons symboliques que les anglo-saxons traduisent par l'idée de *healing illness*, qu'ils opposent à *curing disease*¹. Selon cette acception de *healing*, la guérison peut être dès lors un phénomène religieux mettant en contact des vivants avec un monde surnaturel. C'est dans cette perspective que nous aborderons ici la place qu'occupent les morts dans les guérisons en Islande. Ils méritent en effet une attention particulière puisqu'ils sont, dans cette société insulaire du nord de l'Europe, des entités agissantes ayant la capacité de soigner et même de guérir les vivants. Le fait apparaît d'autant plus remarquable que, généralement dans les systèmes symboliques de guérisons, les morts sont davantage agents pathogènes causes de

¹ Reprenant les catégories classiques de l'anthropologie médicale (Young 1982), W.J. Hanegraaff distingue *healing as a religious phenomenon* : « *Diseases are biophysical conditions, and medical practitioners are concerned with curing these conditions. Illness, in contrast, has to do with the complex social, psychological, and spiritual condition of the sick person, and constitutes the proper domain of healing* » (1996 : 42).

maladies qu'agents thérapeutes. Qui sont donc ces morts très spéciaux et par quels types de relations interviennent-ils auprès des vivants et notamment de leurs intercesseurs, les médiums-guérisseurs ?

Ancêtres bienveillants et tradition filiative

S'ils soulagent surtout des maux physiques (rhumatismes, luxations, psoriasis, allergies...) les morts peuvent aussi être invoqués pour des causes dites psychiques ou spirituelles (dépressions) et des maladies graves (cancers...). Il convient de préciser tout de suite que cette action thérapeutique des morts n'est jamais appréhendée comme une alternative qui viendrait pallier aux défaillances de la médecine conventionnelle. Son recours n'est pas pensé en termes d'opposition et on entend peu de débat partisan autour de l'efficacité / inefficacité des diverses médecines. Ainsi que le notent W. H. Swatos et L. R. Gissurarson dans leur ouvrage sur le spiritualisme islandais :

« Today a tacit understanding seems to have grown in Iceland between medical doctors and psychic healers such that treatment by the latter is acceptable within the medical community when ordinary medical approaches are not working, but psychic consultation should not be used as a substitute for orthodox medicine » (1997 : 218).

Ce qui se passe relève donc plutôt d'une addition des opportunités. Dans les circonstances graves, s'il est ainsi normal d'être médicalement suivi par un médecin conventionnel, on sait qu'il y aura toujours aussi une personne dans l'entourage pour « prier les morts », recevoir en rêve des visites signifiantes ou encourager à consulter un médium. Le glissement vers la thérapeutique spirituelle est ainsi particulièrement fréquent dans cette société islandaise et ne saurait être réduit à un épiphénomène ne concernant que les marges de la population. Une première raison à cela est que ces guérisons s'inscrivent plus largement dans l'économie des relations symboliques entre morts et vivants que nous avons largement décrit par ailleurs, selon le modèle d'un partenariat attentif ou d'un engagement moral réciproque : les vivants ont le devoir d'inscrire les défunts dans le monde des morts, en échange de quoi ces derniers leur portent un regard bienveillant, pour ainsi dire du berceau à la tombe (Pons 2005a-b). C'est donc dans le cadre de cette réciprocité qu'il faut tout d'abord concevoir ces actes thérapeutiques des morts.

Steinar - Une fois j'ai appelé un médium parce que j'avais un problème à la jambe. (...) La première fois que je l'ai appelé, elle n'a rien dit... Je pense qu'elle était suspicieuse... Je ne sais pas pourquoi, mais bon... Et après quelques temps elle m'a rappelé, elle habite à Reykjavík, et au téléphone elle m'a dit : « Ce que je peux faire pour toi, c'est t'envoyer quelque chose ». Je pense qu'elle ne voulait pas me dire qu'elle allait m'envoyer un mort. Elle a dit ça et rien d'autre. Et j'ai senti que quelqu'un venait, mais je n'avais pas peur. C'était mon grand-père qui est mort depuis dix-neuf ans et il m'a dit des choses très précises à propos de ma mère... Je n'avais jamais entendu dire ce qu'il racontait et j'étais très surpris. (...) Ensuite il est sorti de la chambre et je me suis réveillé au moment même où il quittait la pièce.

- Tu l'as vu?

- Oui, je l'ai vu sortir.²

On pourrait multiplier sans peine les témoignages de cette nature qui présentent un mode épuré d'intervention thérapeutique où n'apparaît aucune praxis ni ritualisation spécifique. On peut toutefois en tirer un certain nombre d'enseignements. D'abord, il signale tout à fait clairement que ce type d'action s'inscrit dans une relation de filiation entre le malade et un ancêtre³ bienveillant. De ce point de vue, l'action thérapeutique doit être pensée comme l'une des diverses attentions que les ancêtres ont à l'égard de leurs descendants⁴. L'essentiel s'opère dès lors moins du côté du médium intercesseur que du côté du récipiendaire de l'acte, toujours profondément marqué par le souvenir d'une rencontre et le sentiment intime d'une présence. En fait, ces formes d'intervention des morts sont pensables dès lors que le sujet sait faire l'expérience d'une rencontre/apparition - dans le rêve notamment - et qu'il sait d'autre part rapporter - dans la narration - l'événement de cette visite à son entourage social. La délivrance du secret, auquel on pourrait être tenté d'accorder une place importante dans le procès de la guérison, n'est pas systématique et joue plutôt selon nous le rôle d'une confirmation de l'expérience. Car il est remarquable que dans un grand nombre de cas on retrouve ce principe de l'administration d'une preuve qui affirme la véracité des dires et ratifie, en quelque sorte, la réalité de la rencontre. Ceci remet en outre l'accent sur le rôle essentiel que joue l'entourage social dans ce procès de narration, puisque c'est à lui qu'on rapporte l'événement. Si l'intercesseur n'est pas toujours présent - souvent les ancêtres interviennent seuls, sans qu'ils aient été envoyés par un médium -, le groupe est à l'inverse inévitable. Dès lors, la narration est *in fine* la dimension la plus ritualisée de ces guérisons, ce dont on ne peut faire l'économie. Quant au médium sur lequel nous reviendrons plus tard, on remarque qu'il n'est ici qu'un instrument facilitateur de l'échange. Il agit tel un intermédiaire, ce n'est pas lui qui soigne et son rôle s'efface aussitôt qu'il a opéré cette mise en contact. Il l'effectue généralement par une prière *injonctive* qu'il adresse aux ancêtres.

Ces premiers récits d'interventions thérapeutiques nous racontent donc des histoires de présences bienveillantes qui suffisent à soigner. Ils sont très largement répandus dans la société contemporaine, et sans doute plus encore lorsqu'on se penche sur les recueils des narrations populaires collectés par les folkloristes islandais à partir du 19^{ème} siècle. En outre, si on remonte à des époques beaucoup plus antérieures, on retrouve à nouveau cette même attention des morts envers les vivants. Ce trait confirme ce que note J-C Schmitt (1994) pour l'époque médiévale, à savoir que si dans la Bible et la culture chrétienne officielle les revenants font l'objet d'un refoulement car ils sont assimilés aux cultes païens, il existe pourtant des contre modèles. En Grèce et à Rome mais aussi et surtout dans l'Europe du Nord où d'importants corpus de textes présentent morts et vivants dans des relations non coercitives. Ce sont notamment l'*Edda* de Snorri Sturlusson et les Sagas islandaises, écrits entre le 10^{ème} et le 14^{ème} siècle mais relatant de représentations plus anciennes qu'on a identifié comme renvoyant au 7^{ème} siècle (Dumézil 1986). Dans ces textes, les morts ne peuvent se réduire aux seules figures des spectres

² Extrait d'entretien enregistré en 1993.

³ On entend *ancêtre* dans le sens générique du terme indigène *xettingi*, c'est-à-dire tout ascendant du lignage sans distinction générationnelle.

⁴ Ces attentions, multiples, sont par exemple la dation des prénoms, la protection et prévention, l'annonce d'événements. Sur ces questions et la dimension implicite d'un « parrainage » symbolique entre le vivant et son aïeul, nous renvoyons à notre thèse (2002).

menaçants : ils sont aussi très souvent les gardiens des lignages et, comme aujourd'hui dans le contexte luthérien, ils empruntent l'espace onirique pour suivre et aider leurs descendants (Hastrup 1990). Nous n'insisterons donc pas davantage sur la profondeur temporelle de ce statut de protecteur qui s'affirme comme un trait distinctif dans l'histoire chrétienne des relations morts-vivants. Mais le plus étonnant est bien sûr sa pérennité historique qui dément l'idée répandue selon laquelle « la négation luthérienne du purgatoire, excluant tout commerce licite avec les défunts, aurait conduit à une diabolisation des apparitions » (Charuty 1987 : 83). Sur ce point l'ethnographie de l'Islande contemporaine nous livre l'inverse, ce dont témoignent par exemple les fréquents récits des parturientes :

Björk - Le père de mon mari et mon grand-père sont présents autour de moi, je le sais parce qu'ils me l'ont dit. La première fois que j'étais enceinte, j'ai fait une fausse couche. Alors, la seconde fois j'avais très peur. Mais ils sont venus me rendre visite tous les deux quand je dormais ; ils m'ont dit qu'ils étaient là et que tout se passerait bien. Ensuite j'ai eu Hakon comme je t'ai dit, et mon grand-père Drengur est venu pour l'accouchement. Et là, pour la dernière (*âgée de quelques semaines*) ils sont encore venus. Je les ai vus tous les deux juste quelques jours avant que j'accouche, ça fait même pas un mois. Et cette fois ils étaient accompagnés d'un docteur et d'une infirmière, et ils m'ont dit de ne pas m'inquiéter parce qu'ils avaient toujours été là et qu'ils le seraient encore dans le futur. Mais ce que je ne savais pas c'est qu'il y avait aussi ce médecin et cette infirmière pour les deux premiers!⁵

L'invention des morts thérapeutes

Si le récit de Björk – comme précédemment celui de Steinar – est bien à replacer dans le contexte de cette longue tradition bienveillante des ancêtres, elle introduit aussi des changements inédits dont on ne trouve pas trace dans les documents historiques. C'est bien sûr l'apparition de ces médecins et infirmières qui prennent place dans le dernier récit, et plus encore dans cet autre de Helen :

Helen - Mon mari était très malade, il est resté plusieurs mois à l'hôpital de Reykjavík. Mais il y a beaucoup de gens qui ont prié pour lui et qui ont demandé de l'aide à des médecins morts. C'est que je connais beaucoup de gens à Reykjavík qui eux-mêmes connaissent des médiums, et ils ont demandé à ces médiums d'envoyer des gens rendre visite à mon mari. Il avait un gros problème aux reins et le médecin avait dit qu'il ne pourrait plus revenir ici, qu'il devrait rester à Reykjavík pour faire des dialyses deux à trois fois par semaine. Mais une nuit, à l'hôpital, il dormait et il a senti qu'il y avait des gens derrière lui, dans son dos. Et ils lui appuyaient dessus très fort, sur son dos. C'étaient des médecins, mais pas des vivants ! Et après ça il allait beaucoup mieux. A l'hôpital ils ont dit que c'était un miracle.⁶

⁵ Extrait d'entretien, 1997.

⁶ Extrait d'entretien, 1997.

Ce témoignage, qui n'est pas non plus isolé, remet en scène les médiums, l'entourage social, l'événement d'une rencontre chez le malade et enfin l'administration de la preuve, cette fois sanctionnée par des médecins allopathes hospitaliers. Mais il franchit un nouveau cap en introduisant des thérapeutes qui ne sont plus des ancêtres bienveillants mais des équipes médicales sans lien de filiation avec les patients qu'elles soignent. Ici est donc opéré le glissement d'une fonction protectrice à une fonction thérapeutique d'une part, et le passage d'ancêtres singuliers à une classe générique de morts thérapeutes d'autre part. On ne peut que s'étonner de l'irruption de ces nouvelles entités qui s'écartent cette fois de la tradition historique locale. Car non seulement les textes anciens ne présentent aucun mort guérisseur de cet acabit, mais l'image même de ces troupes collectives rappellerait plutôt celle des âmes diaboliques qui se déplacent en horde lors de la chasse sauvage (Lecouteux 1999).

On peut toutefois circonscrire le moment d'apparition de ces troupes médicales en remarquant, sans trop de risque, que leur histoire est liée à celle des formations occultistes. En effet, à la fin du 19^{ème} siècle et avec un léger retard par rapport à l'Europe et l'Amérique du Nord, l'Islande accueille notamment le prophétisme ésotérique du Spiritualisme. Comme le souligne A. Faivre (1996) pour l'Occident en général, si l'ésotérisme n'est pas au 19^{ème} siècle une nouveauté historique il prit néanmoins une dimension moderne sans précédent du fait de sa popularité. Ce fut le cas en Islande où cet ésotérisme moderne ne concerna plus seulement une poignée d'initiés, une classe savante ou réservée, mais devint un phénomène de grande popularité. Ce processus de la pénétration spiritualiste dans l'île, d'influence britannique et américaine, s'est opéré non sans liens au moment d'un regain du sentiment nationaliste et d'un désir d'indépendance vis-à-vis de la couronne danoise. C'est donc dans un contexte de décolonisation que le Spiritualisme pénétra les mentalités, et il le fit en s'articulant d'une part aux pratiques et représentations déjà en place (relevant de ce qu'on nommait naguère la « religion populaire ») et en remodelant d'autre part la confession luthérienne locale qui cherchait alors une nouvelle voie contre le pouvoir colonial. L'une des conséquences étonnantes résultant de cette rencontre est que, à présent, derrière l'unité d'une confession luthérienne identitaire, se dégage un penchant éclectique, une tendance d'ouverture vers des sensibilités et des dispositions religieuses qui cumulent et conjuguent les divers héritages d'un système coutumier, d'un protestantisme et d'un ésotérisme. Or, aujourd'hui, les structures héritières de ce Spiritualisme sont les lieux privilégiés de la convocation des morts thérapeutes.

Des équipes médicales comme patrimoine national

L'Islande actuelle abrite en effet près d'une trentaine de groupes et sociétés entrant dans la catégorie des formations occultistes de l'ésotérisme moderne ; parmi celles-ci, plus de la moitié sont inscrites dans l'héritage du Spiritualisme et sont nommées *Sociétés Psychiques*. Leur activité principale consiste en l'organisation de séances médiumniques. Les plus importantes - situées autour de la capitale Reykjavík - pratiquent des séances collectives hebdomadaires tandis que les plus petites - disséminées sur l'ensemble du territoire insulaire - proposent des séances événementielles en invitant des médiums de grande renommée. Elles emploient aussi des médiums qui se servent de ces structures comme d'un dispensaire où ils consultent quotidiennement dans des séances privées. Quelques médiums vivent ainsi

exclusivement de cette activité. Mais arrêtons nous tout d'abord sur la dimension collective puisque c'est à l'occasion des séances de groupes que les troupes médicales sont systématiquement convoquées. A titre d'exemple, nous avons pu assister dans l'un de ces groupes aux visites hebdomadaires de onze thérapeutes, toujours les mêmes et tous nommément identifiés. Il s'agit notamment d'illustres figures de la médecine allopathique islandaise comme Jón Hjaltalín, un chirurgien spiritualiste du 19^{ème} siècle. Mais à côté de ces premiers grands médecins, sages-femmes et infirmières apparaissent aussi des homéopathes, souvent confondus dans l'appellation de « docteurs par les plantes ». Ce mélange des genres est en outre accentué par un mélange des époques puisqu'on trouve encore deux *magiciens (galdramen)* de l'époque médiévale. Ainsi, cette mixité à la fois thérapeutique et temporelle rappelle ce que nous avons déjà noté à propos de ces représentations qui ne sont pas pensées sur le registre d'une opposition à la médecine conventionnelle, mais plutôt sur celui d'une coopération en vue d'une multiplication des chances. C'est encore par le canal d'un médium que l'un des médecins, délégué de sa troupe, s'adresse aux vivants et leur demande ce qu'ils peuvent faire pour eux. Dans les petites séances d'une dizaine de participants on fait généralement un tour de cercle et chacun donne les noms de parents et amis pour lesquels il réclame de l'aide. Il s'agit très souvent de personnes en attente d'une intervention chirurgicale. Ainsi la troupe est-elle conviée à prendre part à ces opérations. D'une semaine à l'autre les morts conservent la mémoire de leurs dernières interventions et interrogent sur l'état de santé de ceux qu'ils sont allés voir, proposant parfois de « reprendre rendez-vous ». Dans les séances trop volumineuses où il n'est pas possible de faire un tel tour de cercle, les demandes les plus urgentes sont transmises directement tandis qu'on inscrit toutes les autres sur un *livre de prière (fyrirbænaþók)*.

La plupart des groupes occultistes disposent en effet de tels livres où chacun peut demander librement l'aide des morts. Les requêtes tiennent en une ligne, retenant les noms et adresses des personnes concernées ainsi que la nature du mal dont elles souffrent. Désormais les sociétés les plus importantes du pays disposent aussi de boîtes vocales et postales ainsi que de sites *Internet* jouant la fonction de ces livres de prières. Toutes ces requêtes, dites *listes de prières (bænalistar)*, sont ensuite traitées en petits comités de 4 à 5 personnes qui se réunissent bénévolement en *cercles de prières (bænahringir)*. Ces cercles, proposés par la plupart des grands groupes occultistes du pays, sont généralement dirigés par des médiums employés qui, dans leur service, ont le devoir de les animer. Mais leur présence n'est pas indispensable et nombre de cercles s'élaborent sans eux, spontanément et de manière « sauvage » à l'occasion d'événements importants. Notons enfin que ce qu'il faut ici entendre par *prière (bæn)* n'est rien de plus qu'une convocation. Elle consiste en une adresse directe aux morts en tant que communauté distinctive à laquelle, sous le patronage de Dieu, on demande d'aller voir les vivants dont on transmet les noms et adresses.

Appréhendées du strict point de vue de la fonction qu'elles remplissent, ces troupes médicales demeurent encore dans un rapport de service à l'égard des vivants. Elles n'ont semble-t-il d'autres fonctions que de les secourir et rappellent à ce titre les ancêtres bienveillants. Mais ces morts guérisseurs se sont pourtant détachés des lignages et interviennent à présent en leur nom. Quel écart en effet entre l'ancêtre circulant le long d'étroits segments de filiation et ces équipes médicales autonomes qui se rendent où elles veulent quand elles veulent! Par ailleurs, non seulement ces morts guérisseurs ne sont plus dépendants d'une relation filiative, mais ils ne sont pas non plus liés par une

quelconque alliance exclusive avec un médium. Ils sont simplement convoqués et peuvent l'être par tous les vivants dès lors que ceux-ci s'y emploient, de manière collective ou privée, avec ou sans médium. Face à ces morts, les médiums sont ainsi placés dans un rapport strictement instrumental et servile, n'étant pas considérés comme dépositaires d'un don. C'est donc bien dans leur statut que ces morts thérapeutes marquent la nouveauté historique. Car non seulement ils ne sont plus les ancêtres bienveillants de naguère, mais ils sont désormais les marqueurs d'une identité collective, les propriétés nationales de tout Islandais ! En effet, s'ils sont individuellement identifiés c'est en tant que figures médicales pionnières, références autochtones collectives. En cela ils composent bien une nouvelle catégorie inédite d'entités agissantes, proche du patrimoine national, avec laquelle se proclame l'*islandité* de tous.

Ainsi, les troupes de morts thérapeutes marquent un déplacement depuis le champ de la filiation jusqu'à celui de l'appropriation nationale. *A priori*, tout porte à croire que ces équipes médicales sont nées au début du 20^{ème} siècle, avec un Spiritualisme dont la genèse locale était liée à l'histoire de la décolonisation et à l'émergence d'un sentiment nationaliste exacerbé. Pourtant la littérature de l'époque - qui rapporte dans le menu détail le déroulement des séances et les premières biographies de médiums - présente un portrait plus nuancé et progressif. Les témoignages d'interventions des morts thérapeutes n'apparaissent pas d'emblée dès les premiers récits de séances médiumniques. Au départ, l'intérêt des spiritualistes est plutôt focalisé sur une mise en relation exclusive des morts avec les vivants et sur l'expérimentation « scientifique » des apparitions en séance. Si des médecins sont assez vite introduits parmi les esprits intervenants, ils sont moins convoqués en tant que thérapeutes que comme hommes de savoir, « esprits scientifiques » dignes de confiance et pouvant attester de la véracité des phénomènes (il y a d'ailleurs, dans cette perspective, des médecins à la fois parmi les esprits intervenants et les participants aux séances). L'apparition de médecins à fonction thérapeutique intervient peu à peu, avec pour ainsi dire les médiums de la seconde génération, c'est-à-dire lorsque les séances cessent d'être strictement ces lieux d'expérimentation réservés aux savants initiés, et s'ouvrent à la demande d'un large public⁷. Mais ces médecins ne sont alors toujours pas les troupes médicales dont nous parlons aujourd'hui. Dans un premier temps, il va s'agir plutôt d'alliés surnaturels dont le statut se situe entre l'ancêtre bienveillant filiatif et le mort thérapeute indépendant. Cette nouvelle figure de l'alliance avec la surnature complexifie encore le tableau des entités agissantes et nous convie à pénétrer cette fois dans l'intimité des cosmologies des médiums-guérisseurs.

L'alliance du médium-guérisseur avec la surnature

La question de la place et des rapports que les morts thérapeutes entretiennent à la fois avec les autres entités agissantes et l'intercesseur vivant est bien évidemment trop complexe pour être traitée ici. Nous voudrions cependant ébaucher une esquisse qui, faute d'épuiser la question, en dessinera les contours. Notre porte d'entrée sera l'univers

⁷ Ce fait indique clairement que le Spiritualisme islandais est venu à la thérapeutique par une nécessité de répondre aux demandes et requêtes populaires, et ceci contre les doctrines spiritualistes classiques - et notamment britannique - qui rejetait « l'idée que le *Spirit Healing* soit le fait de médecins visiteurs » (Óli Á, cit. in Sigurðsson 1960: 132).

des cosmologies de médiums-guérisseurs. Précisons tout de suite que cette catégorie de médium-guérisseur est générique et qu'elle recouvre une réalité multiforme, les statuts se distinguant selon les niveaux de professionnalisation, les types de médiumnités pratiqués, les publics, la nature des dons, etc. Difficile donc de chiffrer cette population et sans doute vaut-il mieux signaler qu'on les trouve aussi bien en milieu rural qu'urbain, et qu'ils entretiennent généralement quelques liens avec l'une des formations occultistes que nous avons évoquées. C'est aussi pour cela que nous parlons de « cosmologies » au pluriel, notre réflexion s'appuyant sur une étude en cours qui porte sur plusieurs médiums appartenant à des époques historiques différentes et décrivant parfois des mondes contrastés. Ceci étant, s'il est évidemment plus prudent de conserver le pluriel, il ressort malgré tout que ces médiums évoluent dans une certaine unité, une cohérence minimale qui est en accord avec ce que sait le non spécialiste ordinaire, occasionnellement rêveur d'ancêtres bienveillants ou client dans un cabinet de médium.

L'activité médiumnique peut être divisée en deux fonctions distinctes, généralement l'une et l'autre pratiquées par les mêmes médiums. La première fonction est instrumentale. Elle a lieu en état de transe ou possession, dans un cadre collectif où tout le groupe est actif. Le médium suit le séquençage ritualisé d'une séance où il est agi par des esprits de qualité diverses qui se servent de lui pour intervenir auprès des vivants. C'est dans ce contexte, déjà évoqué, qu'ont lieu les séquences thérapeutiques aux cours desquelles les équipes médicales sont dépêchées au sein des hôpitaux. Sur le plan terminologique, les auto-désignations sont multiples mais réfèrent au type de contact établi avec la surnature. Ainsi, à partir du radical *médium* (*miðill*), on peut être dit – et se dire – *médium de contact* (*sambandsmiðill*), *médium de transe* (*transmiðill*), *médium de semi-transe* (*hálftransmiðill*), *médium de preuves* (*sannanarmiðill*), *médium libre* (*frjálsumiðill*), *médium transfigurateur* (*umbreytingarmiðill*). Ces diverses désignations n'indiquent donc pas de dimension thérapeutique mais renvoient à des spécificités distinctives quant aux manières de pratiquer les *séances médiumniques* (*miðilsfundir*). Ce qui est donc frappant est qu'ici, nous l'avons vu, les médiums n'intercèdent nullement « en leur nom ».

Le fait est d'autant plus remarquable que, par ailleurs, ces médiums revendiquent souvent des dons personnels et se disent à ce titre *médium soigneur* (*læknamiðill*), *médium soigneur par l'esprit* (*huglæknamiðill*) ou encore *guérisseur* (*heilari*). Il s'agit là de la seconde fonction qui est entreprenante. Cette fois ils interviennent en leur nom, au travers de techniques qui leur sont davantage personnelles et bien souvent d'emprunts transculturels : apposition des mains, magnétisme, prière, trans-méditation, utilisation des plantes, des cartes de tarot, des pierres, de la numérologie, et même du *reiki* japonais ou du néo-chamanisme. Si l'éclectisme de ces divers supports témoigne de l'influence sensible et récente d'une globalisation (Pons 2004), il n'en reste pas moins que les deux techniques les plus classiquement usitées demeurent la prière et l'apposition des mains (sans touché). Par exemple, le médium Hafsteinn Guðbjörnsson (1944-), qui use de baguettes pour contrôler la polarité énergétique et appose ses mains sur ses patients, est aussi utilisateur de prières qu'il rédige lui-même après avoir diagnostiqué l'origine du mal. Celles-ci font toujours référence à Dieu comme entité surnaturelle la plus hautement supérieure. A titre d'exemple, voici la prière qu'il donna à lire à un fermier qui avait perdu sa force en tentant de détruire une bergerie vieille de cent cinquante ans :

Kæri Guð faðir ljóssins.
Ég verð fyrir ásókn og illsku.
Ég bið þess að verndarenglar þínir
komi til þess að vernda mig
fyrir allri ásókn og vanlíðan.
Með von og trú bið ég þess
að ég megi vera í ljósi þínu.

Cher Dieu père de lumière.
Je subis un assaut et malice.
Je demande que tes anges protecteurs
viennent me protéger
de tous les assauts et malaises.
Avec foi et espoir je demande
que je puisse rester dans ta lumière.⁸

Dans cette fonction entreprenante où n'apparaît aucun mort, Hafsteinn rappelle le modèle du guérisseur des provinces françaises étudié depuis Bouteiller (1966). Dépositaire d'un don et guérissant au nom du Seigneur, il diagnostique la cause des maux et prodigue des prières et actes rituels. Chez les « panseurs de douleurs » du catholicisme (Julliard 1987), les entités agissantes sont les Saints guérisseurs qui ont le pouvoir de lever les maux dont ils sont responsables tandis que chez les protestants « la guérison est un acte de foi, purement interne, en la toute puissance de Dieu, révélée à travers le guérisseur que Dieu a choisi pour remplir, sur terre, une mission de charité » (Bastide 1971 : 329). Dans le catholicisme les prières, gestes et processions suivent une codification plus explicite que dans le protestantisme qui laisse une place plus libre aux interprétations personnelles, « le seul geste agréé étant celui de la bénédiction ou imposition des mains » (*ibid*). Si Hafsteinn rentre donc bien dans ce modèle méridional, voici pourtant ce qu'il rapporte lorsqu'il explique comment lui est venue peu à peu sa fonction :

« A cette époque je suis allé avec d'autres Islandais dans une séance médiumnique tenue par une médium américaine, Vern Overlee. Il y avait Guðmundur Einarsson, Guðjón Baldvinsson et ma femme Kólbrún Hafsteinsdóttir. Au cours de la transe la médium vint près de moi sur ma gauche, trottinante et tremblante (...). La médium dit alors que des médecins de l'autre monde étaient amicalement avec moi sur ma gauche (...). Après cela j'allais commencer à pratiquer la guérison » (Jónsdóttir 2002 : 66).

Ces médecins de l'autre monde⁹ sont ici les esprits qui marquent le moment de l'alliance de Hafsteinn avec la surnature. Ni ancêtres bienveillants ni morts thérapeutes autonomes, ils sont les figures classiques des esprits électeurs. Comme nous le disions plus haut, on les trouve dès les médiums de la deuxième génération qui rapportent souvent cette alliance avec la surnature sur le mode d'une rencontre avec un médecin. L'un des cas tout à fait exemplaire nous est donné par Margrét Jónsdóttir Thorlacius de Öxnafeili (1908-1989), médium guérisseur travaillant par prière et apposition prodiguées au nom du Seigneur. Or, Margrét rapporte comment elle rencontre Friðrik lorsqu'elle n'a que 16 ans, un médecin mystérieux dont elle donne des descriptions magnifiées, avec lequel elle s'évade lors de *voyages de l'âme* (*sálfari*) qui s'apparentent à des fugues nocturnes. Au cours de ses *sorties de corps* (*út úr líkamanum*) qui rappellent un néo-chamanisme avant l'heure, Friðrik lui fait découvrir des mondes merveilleux mais aussi les hôpitaux et les troupes médicales qui attendent de l'autre côté (Sigurðsson 1960).

⁸ Cette prière nous a été donnée le 26/02/2001. La traduction et celles qui suivent sont de nous.

⁹ On aura bien sûr remarqué que ces médecins sont introduits par une médium américaine, ce qui réaffirme l'influence toujours vraie d'un ésotérisme moderne d'origine anglo-saxonne. Après le Spiritualisme du 19^{ème} siècle, celui-ci s'apparente davantage aujourd'hui à la version contemporaine d'un *Channeling New Age*.

Dans cette conception élective du don, où il n'y a ni transmission filiative ni offre par un vivant mais accomplissement d'un destin, l'esprit électeur joue un rôle essentiel. S'il prend ici l'allure d'un amant proposant une idylle surnaturelle qui rappelle le modèle conjugal (Hamayon 1998), cette dimension sexuée n'est pas systématique et dans un grand nombre de cas les alliances se font avec des esprits du même sexe¹⁰. Ce qui nous semble en revanche marquant est la nature affective du lien avec le compagnon invisible. Il s'agit d'une amitié profonde et intime qui demeure toute la vie¹¹, et qui évoque assez celle que relève P. Brown pour le culte des saints au 4^{ème} siècle :

« Lorsque Paulin parle de sa relation avec saint Félix, il transfère avec amour sur un être humain mort tout le sentiment d'imbrication intime avec un compagnon invisible que les hommes des générations antérieures avaient recherché dans la relation avec les figures *non* humaines des dieux, des *daimones*, ou des anges » (Brown 1984 : 77).

Chez les médiums d'aujourd'hui, cette relation intime s'étend jusqu'à des esprits auxiliaires qui apparaissent dans un second temps, après l'événement électif introduit par le premier allié. Ces esprits, généralement au nombre de trois, sont toujours exclusifs et jalousement appropriés par chaque médium. Ils sont nommés *esprits protecteurs* (*verndarandar*) ou *aides* (*hjálpar*).

Ainsi Ólafur Hraundal Thorarensen (1960-), voyant numérotique, dispose d'un chaman nord américain qui était vivant en 1478, d'un moine français médiéval et d'un médecin islandais. La plupart des médiums revendiquent des tiercéités similaires, les figures les plus récurrentes étant le chaman d'Amérique du Nord ou Inuit, le moine tibétain, la nonne catholique et le pape orthodoxe. A cette déclinaison d'identités religieuses s'ajoute ensuite une multiplicité d'autres esprits, non plus personnels mais de fonction, qui peuvent aller travailler avec les uns ou les autres. Ceux-ci vont en somme où on a besoin d'eux et c'est là, dans cette catégorie, que l'on retrouve les troupes médicales et les grands noms des docteurs chirurgiens islandais. Ces morts thérapeutes sont parfois regroupés en équipes distinctes et peuvent aussi se coupler avec des médiums défunts. Là encore ceux-ci sont nombreux – on s'en doute – et ne sont jamais appropriés par un médium vivant, même si ensuite des préférences s'établissent. Mais ce sont eux qui décident d'intervenir où ils veulent, disposant d'une même autonomie que les morts thérapeutes. A ce titre l'une des figures exemplaire est le médium Hafsteinn Björnsson (1915-1977) dont la présence est encore très souvent signalée dans une multitude de lieux et de circonstances. Enfin, il faut aussi signaler la présence, lors des séances privées, des ancêtres du client. Tous les médiums l'affirment, que l'on soit client, médium ou ethnologue, on ne peut se défaire de cette incessante présence. Mais ces membres de la lignée, dont la présence souvent reconfortante renvoie à notre premier paragraphe sur les ancêtres bienveillants de tradition filiative, ne se confondent plus désormais avec les

¹⁰ Il arrive aussi qu'il y ait plusieurs esprits électeurs de sexes différents.

¹¹ Cette relation dépasse en outre le seul cadre de la fonction thérapeutique. Un exemple manifeste est celui de Guðmundur Jörundsson (1913-) qui rencontra à 17 ans *son homme de rêve* (*draumamaður mín*). Dans ce cas il s'agit d'une alliance avec la surnature dans un contexte de chasse puisque Guðmundur est patron pêcheur : toute l'histoire de sa relation avec ce compagnon invisible se passe en mer, sur son chalutier. Elle lui permet de se sortir des mauvais pas, de sauver des vies de marins et de faire des prises exceptionnelles (Jörundsson 1982). On ne peut ici que songer au modèle du chamanisme de chasse développé par R. Hamayon (1990).

autres entités agissantes : esprits de l'alliance (électeurs et auxiliaires personnels) et morts du patrimoine national (thérapeutes et médiums auxiliaires de fonction).

Bibliographie

- Bastide R, « Protestantisme et médecine de folk », *Revista de etnografia*, 15/2, 1971 : p.321-332.
- Bouteiller M, *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, 369 p.
- Brown P, *Le culte des saints*, Paris, Cerf, 1984, 165 p.
- Charuty G, « Morts et revenants d'Italie », *Etudes rurales*, 105-106, 1987 : p. 79-90.
- Dumézil G, *Loki*, Paris, Éd. Flammarion 1986, 261 p.
- Faire A, *Accès de l'ésotérisme occidental II*, Paris, Gallimard, 1996, 437 p.
- Hamayon R, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, 646 p.
« Le sens de l'alliance religieuse ; Mari d'esprit, femme de dieu », *Anthropologie et Sociétés*, 22/2, 1998 : p.25-48.
- Hanegraaff W. J., *New Age Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1996, 580 p.
- Hastrup K, *Island of Anthropology : Studies in Past and Present Iceland*, Oxford, Odense University Press, 1990, 367 p.
- Jónsdóttir S, *Hjálp að handan*, Reykjavík, Bókaútgáfan Skjaldborg, 2002, 219 p.
- Jörundsson G, *Sýnir og sálfarir*, Reykjavík, Skuggsjá, 1982, 152 p.
- Julliard A, « A propos d'une ethnographie des leveurs de maux », *Cahier de Sociologie Economique et Culturelle*, Ethnopsychologie, n°8, 1987 : p.21-38.
- Lecouteux C, « Les Chasses nocturnes dans les pays germaniques; Présentation et classification », *IRIS*, 18, 1999 : p. 37-50.
- Pons C, *Le spectre et le voyant : Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, 277p.
- , « Médiums d'Islande : globalisation des biens spirituels et routinisation religieuse », *Journal des anthropologues*, 98-99, 2004 : 55-75.
- , « Le partenariat attentif de la cosmologie islandaise : le rôle des morts dans les événements génomique et spiritualiste », *Anthropologie et sociétés*, 2005a : sous presse.
- , « Les compétences du bas-âge ; ce que les enfants doivent aux revenants », *Malemort, deuil et revenants dans les Balkans et dans le reste de l'Europe*, Paris, Ateliers Eurethno, l'Harmattan, 2005b : à paraître.
- Sshmitt J-C, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, 306 p.
- Sigurðsson E, *Skyggna kona*, Reykjavík, SRFÍ, 1960, 267 p.
- Swatos W. H & Gissurarson L. R, *Icelandic Spiritualism: Mediumship and Modernity in Iceland*, New Brunswick (USA) & London (UK), Transaction Publishers 1997, 269 p.
- Young A, « The Anthropologies of Illness and Sickness », *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982 : p. 257-285.

L'usage des termes spiritualisme/spiritualiste est ici à dessein. Il distingue d'une part le modèle médiumnique islandais du spiritisme kardeciste avec lequel il n'a que peu de rapports, et réfère d'autre part au spiritualisme occultiste britannique dont il est héritier. Pour une distinction heuristique des modèles historiques du spiritisme et du spiritualisme, voir J. Oppenheim, 1985.

Oppenheim J., 1985, *The Other World. Spiritualism and Psychical research in England 1850-1914*. Cambridge, Cambridge University Press.