



**HAL**  
open science

# L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Islande

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Islande. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2009, 145, pp.15-33. halshs-01142957

**HAL Id: halshs-01142957**

**<https://shs.hal.science/halshs-01142957>**

Submitted on 21 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.

L'INTERIORISATION DU SURNATUREL.  
IDENTITE INDIVIDUELLE ET MYSTICISME EN ISLANDE

*Christophe Pons*  
*IDEMEC - CNRS - AMU*  
*cpons@msh.univ-aix.fr*

Dans l'Occident chrétien, l'histoire des formes intériorisées de l'expérience du surnaturel a été dominée par l'épais dossier sur la mystique. Cependant, à côté de cette histoire qui fut largement tributaire des reconnaissances par les grandes confessions, il existe aussi d'autres formes de relations intimes avec des êtres surnaturels, rencontrés sans intermédiaire par des individus solitaires. Celles-ci, plus ou moins licites, ont tendu soit à franchir une frontière critique en établissant une relation trop intime avec le divin chrétien, soit à tisser des liens avec des êtres de « seconde zone », car non strictement issus du champ de la chrétienté : morts, esprits, puissances, etc. Curieusement, la modernité religieuse a fécondé en grand nombre ces formes relationnelles qui se sont exprimées de plus en plus librement avec les êtres divers - et accessibles - d'une surnature plurielle, divine et/ou panthéiste.

Ce constat de recrudescence d'une mystique déviante dans les sociétés modernes, qui fait écho à celui qu'établit Wouter J. Hanegraaff lorsqu'il interroge « how magic survived the disenchantment of the world » (2003), invite à considérer la modernité (entendue comme sécularisation) non pas comme une théorie du recul et de la marginalisation du religieux dans la société, mais plutôt comme un fait historique de transformations et de métamorphoses au cours desquelles le religieux n'est plus aussi strictement piloté par l'institution chrétienne de référence, mais accorde de la place à d'autres régimes d'autorité. Et sous ce rapport, le protestantisme est particulièrement signifiant. Car si, d'une part, il a toujours tenu à distance la

mystique – davantage même que le catholicisme –, il est en même temps une religion de la spiritualité qui a très tôt encouragé le sujet à vivre une intimité relationnelle avec le divin, en recherchant l'Esprit Saint en lui-même. Cette ambivalence n'a pas manqué de nourrir un certain penchant pour ce que Ernst Troeltsch nommait, précisément, le mysticisme au sein du protestantisme moderne, c'est-à-dire cette tendance – portée par le processus moderne de la formation des identités individuelles (Taylor 1998) – à rapprocher les humains du divin dans des rapports d'intimité individualisés (Daiber 2002). Troeltsch était donc un auteur de la sociologie dissidente qui, plutôt que de considérer le processus général de désenchantement dans la modernité, suspectait à l'inverse la capacité d'invention de modes nouveaux de religiosités au cœur même de cette modernité (Troeltsch 1991 ; Dianteill & Löwie 2005). Il entrevoyait deux espaces essentiels à l'expression de ces formes modernes d'intimité rapprochées. D'une part, celui du « mysticisme chrétien » des sectes ascétiques protestantes, et d'autre part celui du « mysticisme spiritualiste<sup>1</sup> » de l'ésotérisme moderne où opéraient de plus en plus des expérimentations individualisées du surnaturel, et qu'il observait notamment dans la lecture des *Varieties* du psychologue William James (1902).

On sait aujourd'hui le succès planétaire de ces deux formes du mysticisme. La première se retrouve dans un Christianisme charismatique particulièrement efficace, et pour lequel on peut se demander s'il n'y a pas quelques liens signifiants entre son succès impromptu et la dimension d'un « mysticisme accessible à tous », qui constitue en substance le fond de commerce de son entreprise évangélique (Coleman 2004). Quant à la seconde, dont les racines protestantes ont été attestées (Favre 1996, Hanegraaff 1996), on la retrouve sous la forme d'un ésotérisme moderne qui, lui aussi, a poussé loin ce principe d'intériorisation du surnaturel. Ce qu'on désignait il y a peu par *New Age*, et qu'on nomme aujourd'hui « nébuleuse mystique ésotérique » ou « nouvelles croyances », est bien la dernière extension de cet ésotérisme qui, d'une part, constitue désormais une substantielle catégorie du champ religieux dans les sociétés de l'Occident chrétien et qui, d'autre part, est effectivement liée à la modernité d'un individualisme religieux et à l'affirmation des identités individuelles. C'est donc presque aujourd'hui un incontournable état de fait que de prendre au sérieux ce « mysticisme généralisé » comme un effet de modernité, qui colonise l'espace d'un social-religieux telle une forme conquérante de l'individualisme de masse, chacun étant appelé à « trouver son chemin » (Fabre 2005, 14) *via* une introspection créatrice qui ré-enchant le monde du for intérieur. Car le processus de ré-enchantement dont il est question ici touche bien au monde de l'intériorité, devenu en modernité l'un des derniers lieux de mystère, et espace privilégié des expériences du surnaturel.

Les cas qui composent la matière de cet article s'inscrivent dans le champ de cet ésotérisme moderne, puisqu'il s'agit d'une généalogie de médiums qui ponctue l'histoire du spiritisme islandais, depuis sa création à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle jusqu'à sa période actuelle. De manière curieuse, le spiritisme a connu en Islande un succès atypique dans la mesure où il s'est durablement inscrit dans le paysage religieux de l'île. Cependant, il n'a pu se figer dans sa forme institutionnelle d'origine et a dû peu à peu céder du terrain au mysticisme croissant des médiums ; ceux-ci témoignent en effet, dans la diachronie, d'un processus d'intériorisation du surnaturel qui a généré de substantielles transformations. L'histoire de ces changements nous est accessible grâce à une littérature faite de témoignages, confidences et biographies des médiums, qui s'est très tôt distinguée de la littérature spirite officielle et s'est destinée à un

---

<sup>1</sup> Le sens donné à « spiritualisme » n'est pas ici philosophique, comme indépendance et primauté de la pensée consciente. Il faut plutôt l'entendre dans son acception anglo-saxonne, en tant que nébuleuse d'expériences mystiques s'inscrivant dans le champ de l'occultisme : spiritisme, théosophie, anthroposophie, néo-hindouisme, transcendantalisme, *channelling*, néo-chamanisme, *New Age*, etc.

lectorat populaire. Mais par-delà cette population circonscrite des intercesseurs spécialistes, c'est également à une échelle sociale plus large que se révèle ce processus d'intériorisation des expériences du surnaturel qui tendent, de plus en plus, à se vivre dans un for intérieur.

### **Les cadres de la représentation : séances et médiums sous contrôle**

Il ne fait guère de doute que le principe d'une relation intime avec un être surnaturel a précédé en Islande la modalité de l'intercession médiumnique telle qu'on la vit apparaître avec le spiritisme de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. La difficulté cependant, pour juger de cette forme relationnelle, est qu'on bute assez vite sur une absence de sources, à moins de remonter très loin - et trop loin pour notre propos - jusqu'aux magiciens préchrétiens (Dillmann 2006). Pour des périodes plus proches, on peut toutefois affirmer sans trop de risque qu'il existait d'évidentes formes relationnelles très intimes entre des vivants et des morts qui étaient dans des relations de parrainage. Ces phénomènes que nous avons abordés par ailleurs, autour notamment de la notion de suiveuse (*fylgja*), se réfèrent à un mode coutumier d'appartenance de l'individu à son lignage ; la personne est inscrite dans la continuité de son groupe lignager en étant habitée d'un ancêtre singulier qui la protège, qu'elle porte en elle-même, et avec lequel elle connaît une profonde relation intériorisée d'identification (Pons 2002). Cette forme coutumière d'intimité relationnelle, qui relève plus du champ des représentations de la parenté et de la filiation que du religieux, est au cœur de l'identité singulière de l'intercesseur familial - le clairvoyant distillateur des messages trans-générationnels - qui a de longue date joué un rôle important dans le maintien des relations entre ancêtres et descendants d'un même lignage. Or, cette forme coutumière d'intercession n'a jamais trouvé aucune place au sein du protestantisme officiel qui l'a systématiquement tenue à distance. De ce point de vue, le christianisme et son outil d'administration local - l'Église luthérienne territoriale - eurent la fonction d'assurer traditionnellement une séparation entre le temporel et le spirituel, et de prendre en charge toutes modalités d'intercession entre ces deux ordres au moyen d'un corps de spécialistes et de rites appropriés. L'introduction, à partir de 1849, de la possibilité de se soustraire à l'autorité de l'Église territoriale et de fonder d'autres espaces de cultes marqua le début de la fin de ce monopole. Elle se solda, ici comme dans toute la Scandinavie, par l'émergence de nouvelles églises et de mouvements culturels dissidents qui empruntèrent l'une des deux voies principales de l'ascétisme chrétien et de l'ésotérisme moderne. Mais la singularité islandaise est d'avoir curieusement développé les mouvements de l'ésotérisme moderne qui prirent durablement l'avantage sur ceux de l'ascétisme chrétien. Parmi eux le spiritisme occupa une place essentielle, notamment du fait de l'accueil populaire qu'il reçut peu à peu et qui lui permit, non sans modifications, de s'articuler de manière pérenne à une cosmologie locale héritière du christianisme et des conceptions coutumières (Swatos & Gissurason 1997).

Lorsqu'il fut introduit dans l'île, promu par des théologiens progressistes, le spiritisme islandais fut conforme aux doctrines classiques du mouvement telles qu'on les trouvait déjà ailleurs, dans le kardécisme, en Amérique du Nord ou au Royaume-Uni (qui l'influença plus particulièrement). C'est-à-dire qu'il s'inscrivit dans le projet d'une vaste entreprise d'encadrement scientifique des manifestations du surnaturel, d'inventions rituelles et de statuts d'intercesseurs, le tout ayant pour ambition l'épurement des dimensions mystiques et religieuses qui, jusqu'alors, étaient accolées aux expériences du surnaturel (apparitions, etc.). Il ne s'agissait plus d'ailleurs de surnaturel mais de paranormal, notion dépourvue de toute connotation religieuse et renvoyant à l'idée des dimensions inconnues de l'esprit humain et des limites de la perception du visible. L'exploration de ces dimensions opérait sur le support d'un médium considéré comme simple instrument de contact, ne présentant aucune velléité personnelle ni aucun charisme ou virtuosité de type prophétique. Son rôle était celui d'un réceptacle présentant la compétence singulière de pouvoir être passivement possédé par les

esprits de l'autre monde. Ce dispositif théorique contribua à la mise en place de pratiques ritualisées auxquelles on donna le nom de « séances », essentiellement de deux types.

D'abord, les séances expérimentales dont les buts étaient de tester les phénomènes paranormaux et les capacités métapsychiques des médiums (télépathie, captures visuelles des matérialisations et actions des esprits). Ainsi découvre-t-on, souvent sous la plume de physiciens, de très officiels et sérieux rapports qui témoignaient, sur le mode de la preuve scientifique, des séances menées à la manière des recherches de laboratoire, selon des protocoles stricts, contrôlés et répétés. Paradoxalement, c'est à l'occasion de ces expériences qui se voulaient extrêmement scientifiques que furent entreprises les mises en scènes les plus improbables, voire grotesques : ectoplasmes de coton, poupées qu'on agite derrière un drap, lumières suspendues par des fils mal camouflés. On le sait, ces pratiques firent l'objet de critiques et procès qui plongèrent parfois l'entreprise spirite dans un discrédit général (Bensaude-Vincent & Blondel 2002). Aujourd'hui, en Islande, les matérialisations et de manière plus large toute pratique tendant à rendre visible une manifestation du surnaturel ont été massivement remises. Hormis quelques rares transfigurations, les modalités de l'expérimentation scientifique ont simplement disparu et, avec elles, le mobilier qui les accompagnait : appareils photographiques, tables tapantes, tablettes, verres, alphabets... Mais parallèlement à ces pratiques étonnantes, le plus souvent suspectes, il y eut également un second type de séances qui, curieusement, retint beaucoup moins l'attention des historiens et critiques. Il s'agit de séances qui mettaient en scène un théâtre des voix où des esprits prenaient successivement possession du médium. Ce théâtre des voix était l'occasion de convoquer des esprits prestigieux délivrant un savoir hautement estimé, et de rendre compte d'une tragédie de type shakespearien où des morts venaient témoigner du malheur d'un des leurs, n'acceptant pas son sort. A l'inverse du premier type de séance qui n'est plus pratiqué, celui-ci influença toutes les manifestations spirites ultérieures jusqu'à nos jours, constituant une matrice rituelle à deux temps, composée d'une parole supérieure prophétique et d'un enjeu d'entraide où les vivants cherchent à sauver l'âme en peine. Par la suite, elle fut enrichie d'une troisième séquence au cours de laquelle les morts vinrent à leur tour aider les vivants lors de situations difficiles (maladies, dépressions, ruptures, etc.) (Pons 2005). On retrouve aujourd'hui cette matrice dans un vaste ensemble de séances médiumniques de transe pratiquées publiquement, en cercles privés ou en consultations.

Ainsi, ce qui du spiritisme tomba en discrédit, c'est le dogme scientifique et spirituellement desséché d'une recherche de preuve du paranormal au moyen d'un médium instrumentalisé, et recourant au principe d'une projection externe des matérialisations du paranormal (apparitions, déplacements, craquements...). En revanche, ce qui fut retenu et développé avec succès, c'est le mouvement inverse mettant en scène une intercession invisible, qui ne se donne plus à voir au dehors, ne se projette plus dans le monde physique, mais qui se donne à entendre et à éprouver dans l'intériorité des corps ; soit celui du médium endormi, soit ceux par la suite des participants qui peuvent à leur tour ressentir la présence du surnaturel en eux-mêmes. Dès lors, le rejet de la première modalité et le maintien de la seconde témoignent de manière significative du glissement qui s'est progressivement opéré depuis un spiritisme scientifique et positiviste jusqu'à un spiritisme populaire qui s'est peu à peu rétabli dans le champ du religieux et de la mystique. Celui-ci, plus proche d'une introspection, révèle un large processus d'intériorisation de la présence des êtres surnaturels.

## Un modèle peut en cacher un autre

Partant de là, l'examen diachronique des identités individuelles des médiums révèle ce processus progressif d'intériorisation et, avec lui, l'évolution historique des formes relationnelles avec des êtres surnaturels. Les tout premiers médiums islandais nous sont présentés comme n'ayant eu aucune relation personnelle avec de quelconques esprits. Ils étaient uniquement instrumentalisés, porte-voix (ou « porte-plume », dans les cas d'écriture automatique) de la parole prophétique des ancêtres de l'Islande précoloniale qui revenaient encourager le projet nationaliste et indépendantiste. Cette caractéristique d'instrumentalisation demeura tenace longtemps puisqu'on la retrouve encore chez Hafsteinn Björnsson (1915-1977), un médium de très grande envergure qui fut le dernier à avoir été reconnu par les fondateurs du spiritisme en Islande, et le premier à avoir rédigé lui-même son autobiographie (Björnsson 1975). Or, si son cas est intéressant, c'est parce qu'il témoigne d'une évidente tension entre d'une part un désir d'autonomisation et d'affirmation d'une identité propre de type mystique, et d'autre part la fidélité à un dogme spirite auquel il était redevable de sa réputation et de son succès (Pons 2007). D'une certaine manière, Hafsteinn marque sans doute la transition entre deux époques, la plupart des intercesseurs ayant après lui affirmé leur autonomie. Mais chez un grand nombre de médiums antérieurs on retrouve cette tension autour des alliances dites ou tues. Prenons l'exemple d'Andrés P. Böðvarsson (1896-1931), un médium spirite pour lequel on dispose de plusieurs rapports de séances du second type, façon théâtre des voix. Dans ceux-ci, il apparaît sous les traits attendus d'un médiumnisme de possession passive. Il entre en transe, et cède la place à trois esprits qui s'invitent à chaque fois : Jensen, un médecin danois qui ouvre et ferme les séances ; Eyjólfur le Vieux qui est un personnage avisé délivrant un savoir ou jugeant des affaires traitées ; enfin un jeune enfant dit Bjössi le Petit, qui introduit les inconnus. D'autres esprits, plus occasionnels mais coutumiers d'Andrés, s'invitent aussi fréquemment (son frère, un ami de son village d'origine, etc.) mais c'est surtout le trio qui constitue une cohorte personnelle d'alliés bienveillants. Au cours des séances, celle-ci fait entrer sur scène des esprits inconnus et potentiellement dangereux, mais qui ne possèdent jamais directement Andrés. Ces esprits étrangers sont tenus à distance et n'interviennent qu'au travers des alliés bienveillants qui, seuls, possèdent le médium en s'assurant de sa protection, soucieux de préserver leur instrument de contact avec les vivants. Or, le plus étonnant est qu'Andrés ne semble avoir aucune intimité avec ce trio. En réalité, il n'en parle pas, et ne semble même pas l'avoir rencontré puisqu'il est dit inconscient lorsque celui-ci intervient. La question pourrait sans doute faire débat si son cas n'était étayé par d'autres exemples semblables. Hafsteinn, en l'occurrence, était lui aussi dirigé par un esprit surnommé Runki, qui fut l'opérateur de toutes ses séances et dont il est fait grand cas dans les rapports officiels des spirites ainsi que dans des travaux plus récents de parapsychologues islandais et américains (Haraldsson & Stevenson 1974, 1975 ; Haraldsson & Pratt 1978). Pourtant, Hafsteinn ne parle pas davantage de Runki, qu'il ne mentionne même pas dans son autobiographie. En revanche, il revient longuement sur une étrange et puissante amitié de jeunesse pour laquelle il confesse : « Il me semblait que je n'étais pas seul, je savais que me suivait un bon ami » (Björnsson 1975, 66). Or, de cet ami là, il ne fut plus question par la suite, après qu'Hafsteinn fut officiellement reconnu par les spirites. Cette question des relations dites ou tues prend un nouvel éclairage avec le cas d'Andrés puisqu'on dispose, à son égard, de confidences tirées de carnets intimes (le sien et celui de sa femme Salvör) portant également sur des périodes qui précédèrent sa reconnaissance par les spirites. On découvre alors un nouveau personnage dont l'existence est émaillée d'expériences surnaturelles. Régulièrement, en compagnie d'un dénommé Pétur, Andrés quitte son corps pour des voyages de l'âme desquels il revient avec la souvenance des lieux visités. Là encore, ces expériences sont tues une fois qu'il devient spirite.

« Je me souviens que, plusieurs soirs après que nous fûmes mariés, je m'asseyais sur notre lit avec mon ouvrage tandis que mon mari était couché. Il me disait qu'il était si fatigué qu'il s'allongeait plus tôt qu'à son habitude. Et assez vite après qu'il fut endormi, son visage changeait (...), et je ne voyais rien d'autre que le fait qu'il se sentait fort bien. Il s'écoulait un bon moment sans aucun changement, puis il remuait les lèvres comme s'il était en train de parler à quelqu'un. Il riait aussi joyeusement. Son visage était particulièrement baigné d'une clarté toute aimante, mais je ne pouvais entendre aucun mot. Son endormissement, comme je l'appelais, durait trois quarts d'heure. Alors, il commençait à reprendre son esprit (...). Je lui demandais s'il était parti en voyage. Il acquiesçait (...). J'avais envie de savoir s'il pouvait me dire quelque chose de son voyage. "Oui, le noble capitaine (*Pétur*) est venu me chercher de fort loin", disait-il. Le capitaine lui avait dit de le suivre, qu'il devait lui montrer quelque endroit qu'il décrivait ensuite distinctement (...). »

1919, extrait des confidences de Salvör (Lárusdóttir 1944, 18-19)

Cette relation, d'un genre nouveau, souligne l'évidence d'une fréquentation illicite du monde surnaturel, expérimentée dans les corps, et qui contrarie le désir institutionnel du spiritisme de contrôler toute forme sauvage et privée de médiation avec la surnature. Car, à la différence des états de possession inconscients qui rendent le médium quasiment incapable de se remémorer ce qui fut dit une fois la séance achevée, on pénètre ici dans des formes de connivence relationnelle qui ne sont guère éloignées du compagnonnage mystique. Or, dans tout l'espace historique d'expression du spiritisme chrétien - nord européo-américain de tradition protestante (Royaume Unis, Scandinavie, Amérique du Nord...) et sud européo-américain de tradition catholique (France, Italie, Caraïbes, Brésil, Amérique du Sud...) -, de telles relations d'intimité avec des esprits étaient contraires à la doctrine, de même que toute prétention à opérer consciemment, et sur un mode quasi chamanique, des décorporations pour des voyages de l'âme dans la surnature. Cet écart signifiant entre doctrine officielle et pratiques vécues a conduit ici Andrés et Hafsteinn à un double silence. Silence sur les esprits qui les possèdent en séance, auxquels ils prêtent leurs corps mais sur lesquels ils n'ont que peu à dire ; et silence contraint sur leurs alliés très spéciaux et intimes, à propos desquels ils pourraient en revanche être plus loquaces s'ils y étaient autorisés. On ne manquera pas de relever que cette duplicité, qui est illicite pour le spiritisme officiel, contrarie également un découpage que l'anthropologie religieuse a longtemps reconduit sur la base de deux modèles génériques opposés : celui de la possession inconsciente et celui du chamanisme volontaire. De ce point de vue en effet, Hafsteinn et Andrés présentent un ensemble de traits (possession subie, canalisation instrumentalisée, possession désirée, vol chamanique, alliance intime et singularisée) dont l'addition sur un même personnage a longtemps fait débat au sein d'une anthropologie de la possession qui, par ailleurs, a assez peu regardé du côté de l'Occident. Il est vrai, Luc de Heusch rappelait récemment le statut singulier du médiumnisme, en tant que forme médiane préfigurant le chamanisme et s'éloignant de la possession proprement dite où se réalise l'identification pure et simple de l'adepte à l'esprit (2006 : 39). Mais, ce faisant, le médiumnisme était plus évoqué comme un « cas à part » que comme un phénomène propice à réinterroger ce qui fut une grande question de la discipline, à savoir l'impossibilité de la présence simultanée de ces deux modèles dans le registre des possibles (Descola 2005 : 533). Il nous semble pourtant que cette question pourrait trouver une nouvelle matière dans l'examen de ces entreprises du mysticisme privé qui se sont imposées, tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle, comme autant de créations individuelles poussées par la modernité. Car si le processus de distanciation vis-à-vis du dogme spirite officiel s'est confirmé avec le développement des identités médiumniques individuelles, et s'est exprimé par la désinstrumentalisation du médium par rapport aux structures rituelles et par la re-spiritualisation de son univers cosmologique privé, suggérant par là même un processus de transformation depuis la

possession inconsciente jusqu'au chamanisme volontaire, nous verrons toutefois que la question de la présence simultanée de ces deux modèles ne s'est jamais tout à fait clarifiée. Mais poursuivons d'abord notre observation de l'émancipation par affirmation d'un mysticisme privé.

## Broderies

Sur ce terrain, les femmes furent plus rapidement motrices et revendicatrices que les hommes. Parmi les premiers cas fameux, celui de Margrét Jónsdóttir Thorlacius de Öxnafeili (1908-1989) témoigne de cette revendication que les hommes peinaient à affirmer. Son cas nous est rapporté par des articles de la revue spirite (Kvaran 1924 ; 1926 ; 1927) et deux ouvrages importants qui rassemblent des textes sur sa vie, son travail, ses visions ainsi que des témoignages (Sigurðsson 1960 ; 1963). Dans l'avant-propos au deuxième volume, l'auteur fait un curieux parallèle entre cette Margrét et une certaine Bernadette de France qui, en 1858, avait connu elle aussi une intrigante intimité surnaturelle (1963, 11). L'analogie s'arrête cependant assez vite si on considère les identités respectives des deux entités d'une part, leur mode d'apparition d'autre part. Sur le dernier point tout d'abord, Margrét se distingue en cela qu'elle n'est pas le témoin d'une apparition extérieure, mais l'actrice d'une rencontre intérieure qui s'effectue soit dans un espace onirique où elle se déplace, soit en elle-même, dans le lieu d'un for intérieur que vient habiter l'entité. Ensuite, sur le premier point, Margrét a longtemps confondu son beau et mystérieux allié dénommé Friðrik avec un *huldumaður*, c'est-à-dire un *homme caché* appartenant au peuple des *huldufólk*, apparenté à celui des elfes (1960, 34). La possibilité d'une alliance avec un non-humain fit alors à l'époque l'objet d'interrogations perplexes. Les spirites se penchèrent notamment sur le fait pour ne pas, *in fine*, en retenir l'hypothèse (Kvaran 1924, 189). Mais la question de l'identité véritable de Friðrik continua à faire débat car, s'il fut bien considéré comme humain, une certaine Guðrún Guðmundsdóttir (1900-1968) des Vestmannaeyar dans les îles du Sud, revendiqua à son tour une relation similaire avec un allié également dénommé Friðrik. Là aussi, l'affaire fut célèbre dans tout le pays. Sans nier que Guðrún ait pu elle aussi connaître une alliance avec un Friðrik, Margrét défendit avec véhémence sa propre relation en affirmant que les deux hommes n'étaient pas le même (Sigurðsson 1960, 37). Ce fut encore les spirites qui tranchèrent. En examinant les discours des deux femmes, ils conclurent à la sauvegarde des bonnes mœurs en remarquant que les deux Friðrik n'étaient pas identiques puisque l'un portait une barbe, l'autre non (Kvaran 1926, 188). Si donc il n'y eut pas de querelle autour de ce qui aurait pu être à la fois une union non-humaine avec un elfe d'une part et une polygamie par l'esprit d'autre part, la dimension morale des anecdotes atteste en tous cas le caractère conjugal de ces formes nouvelles d'alliances revendiquées par les femmes. Car il est clair que, pour l'une et l'autre, il s'agissait de liaisons amoureuses qui étaient vécues tantôt dans l'ordinaire du quotidien (Sigurðsson 1960, 76), tantôt dans celui magnifié d'une idylle. Toutes deux rapportent en effet leurs nocturnes escapades (*ibid*, 124 ; Kvaran 1924, 190) lorsqu'elles quittent leurs corps pour s'envoler avec leur Friðrik vers des lieux merveilleux et lointains, encore évoqués sur le mode du voyage de l'âme :

« Ainsi allait Friðrik avec moi dans le ciel pour des mondes nouveaux et inconnus. Cela arrivait quelquefois le soir, après que je m'étais couchée ou quand je sortais pour marcher en regardant la splendeur des étoiles. Avec Friðrik, je montais ainsi tout là-haut dans les cieux, et il me disait qu'il allait voler avec moi vers d'autres étoiles. J'avais beaucoup de joie à faire ces voyages. » (1960, 46)



Dans des régions plus méridionales, Nicole Edelman constate au début du 20<sup>ème</sup> siècle un processus similaire de recul de la stricte instrumentalisation des médiums, au profit d'une subjectivation qui développe de plus en plus des relations personnelles, intimes et intériorisées, avec des êtres choisis de la surnature. C'est ce qu'elle nomme le passage du spiritisme à une « vaste nébuleuse spiritualiste » (1995, 148) où des médiums non spirites apparaissent, où prend naissance la Société théosophique, et où les christianismes locaux sont mis en question et renouvelés. Or, ces phénomènes d'individuation, qui se caractérisent par la privatisation des alliances surnaturelles, ont eu également pour conséquence une réinterprétation cosmologique. En Islande, la nouvelle génération de médiums (femmes d'abord, hommes ensuite), forte de ces partenariats spirituels qu'elle a su imposer non seulement aux spirites mais aussi à sa société, va recomposer un horizon cosmologique en articulant christianisme, spiritisme et conceptions coutumières. Désormais capables de visiter en toute conscience une surnature devenue accessible, ils en fournissent de nouvelles descriptions et en deviennent des acteurs, principalement par le biais d'une activité thérapeutique qui introduit les changements les plus substantiels. Bientôt, les médiums deviennent des guérisseurs qui agissent en leur nom, du fait de leur intime relation avec des partenaires qui, le plus souvent, sont eux-mêmes médecins. Margrét fut ainsi l'une des premières à décrire cette pratique qu'elle menait en compagnie de Friðrik qui, disait-elle, était également un médecin. Dans de nombreux récits, elle relate leurs voyages au grand hôpital où ils retrouvaient quantité de médecins, infirmières et sages-femmes qui, depuis cet autre côté, poursuivaient leur activité afin de soulager les souffrances des vivants, accueillir et soigner les défunts arrivants. Mais Margrét n'est pas la seule à parler du grand hôpital qui devient rapidement un thème récurrent, rapporté par un nombre croissant de médiums-guérisseurs de la période post-coloniale (1944). Cette convergence des récits témoigne ainsi du processus général de recomposition consensuelle de la cosmologie, appuyé sur l'intériorisation d'une relation forte et intime avec un allié surnaturel, et qui se développe tandis que le spiritisme scientiste est pour sa part en déclin (Pétursson 1983). De même, au titre des nouveautés issues de cette réinterprétation, il faut noter les quantités de médecins, infirmières et sages-femmes qui siègent au grand hôpital comme dans un quartier général. Elles sont des troupes médicales libérées de toute contrainte, ne dépendant plus d'aucune relation ni de filiation (en tant que *fylgja*, ancêtre protecteur de ego) ni d'alliance (en tant qu'entité partenaire et exclusive d'un médium), mais qui sont convoquées par les collectifs de vivants réunis en séance (Pons 2006). L'apparition de ces morts thérapeutes est en somme contemporaine de cette autre invention que nous avons mentionnée plus haut, celle d'une troisième séquence dans les rituels de séance médiumnique au cours de laquelle, en réponse à l'aide que les vivants apportent aux défunts malheureux, les morts sont attentifs aux malades des hôpitaux terrestres.

« Je me tins dans un jardin merveilleux avec face à moi un grand et magnifique bâtiment. (...) Tout était baigné d'une grande clarté et de paix. La maison était extrêmement imposante, longue et très étendue, avec de grandes fenêtres aux nombreux étages. (...) Je vis alors un homme debout dans le vestibule. (...) Il était grand et mince, vêtu d'une robe blanche. (...) J'ouvris la porte et vis que l'homme inconnu, au milieu, m'interpellait. (...) Il me montra alors une grande salle de réunion, où était disposée une longue table elliptique. A cette table étaient assis de nombreux médecins. J'en connaissais certains et me souviens par exemple qu'il y avait Matthías Einarsson, Jens Jóhannesson, Gunnlaugur Þorsteinsson, Kjartan Ólafsson et j'en reconnaissais d'autres encore mais dont je ne connaissais pas les noms. Et puis, surtout, je vis Guðmundur Björnsson, le médecin national, qui était parmi eux comme un dirigeant. Alors mon homme qui m'accompagnait me dit :  
"C'est ainsi qu'ils travaillent. C'est ainsi que le travail se poursuit, après que l'homme a quitté la terre."

Il me raccompagna ensuite jusqu'à l'entrée où il me salua et me dit :  
"Qui suis-je?"  
Je ne m'attendais pas à une telle question, mais je répondis :  
"Tu es Pétur!"  
"Oui, alors maintenant puisque tu me connais nous pouvons travailler ensemble". »

*Première rencontre avec Pétur, extraits des souvenirs de Björg S. Ólafsdóttir (1909-1994), (Kristinsson 1983 : 55-57)*

### **Tentations et excès du mysticisme**

Ces quelques éléments de broderie nouvelle, qui empruntent aussi bien au christianisme qu'au système coutumier, et qui apparaissent au cours d'un 20<sup>ème</sup> siècle particulièrement inventif, interrogent l'observateur. Qu'est-ce en effet que ce lieu d'hospitalisation céleste qu'un gardien dénommé Pétur (Pierre) présente tel un paradis déguisé en purgatoire, où des morts thérapeutes, siégeant comme des apôtres autour de leur chef, disent s'occuper tout autant de la cure des âmes que de la guérison des vivants ? Et jusqu'à quel point faut-il donner sens à de telles recompositions qui ne sont guère prosélytes, et qui ne tiennent que par l'étendue de leur distribution parmi les médiums ? Sans trancher cette question délicate, on doit cependant constater que l'intimité relationnelle avec le surnaturel a ouvert les voies d'une réinterprétation cosmologique qui, aussi délirante et aussi écartée de tout dogme soit-elle, relève cependant du champ des possibles. A la différence des voyants coutumiers qui, pour l'essentiel, reconduisaient à chaque fois une même cosmologie, les médiums de la modernité sont parvenus à mettre entre parenthèses la conception figée et coercitive d'un ordonnancement du monde vis-à-vis duquel leurs aînés se plainquirent longtemps de ne pouvoir agir. Il s'est donc bien passé là quelque chose, quelque chose de l'ordre d'une situation historique nouvelle qui a fait - comme le dit Jean-Pierre Albert lorsqu'il se penche sur des cas similaires antérieurs - que « les bouches se sont ouvertes » et que « les spéculations intimes de chacun sont apparues dans l'espace public » (2005 : 81). De manière significative, on retrouve quelque chose du même ordre dans les protestantismes charismatiques issus du mysticisme chrétien, chez lesquels l'indigénisation du christianisme passe notamment par la capacité d'action contre les entités coutumières, jugées bien réelles mais rejetées avec véhémence. Comme le souligne Joël Robbins, ce serait en somme dans cette capacité à entrer dans les cosmologies coutumières pour leur mener combat que les nouveaux christianismes témoigneraient de leur plus profonde inscription locale (2003). Dans notre cas, les médiums ne mènent pas de telles guerres contre les esprits coutumiers, et c'est peut être là l'un des points fort de la distinction entre le mysticisme synchrétique de l'ésotérisme moderne et celui, prosélyte, du christianisme. Ils usent en revanche de leur nouvelle capacité d'action pour servir le dessein d'une créativité personnelle. La modernité - c'est-à-dire le processus d'individuation de la personne et la perte d'autorité des cadres traditionnels de légitimité (chrétien, spirite, coutumier) - leur a ainsi permis un affranchissement qui a quelque chose d'historiquement nouveau dans sa portée et son étendue. Mais, en même temps, leur créativité retombe aussi sur du « déjà-vu », qui nous reconduit à la question évoquée plus haut de la présence simultanée des deux modèles génériques de la possession et du chamanisme.

Cela ressort de façon signifiante à l'examen, ethnographique, de la trentaine de médiums vivants qui composent le corpus de l'enquête contemporaine. En première analyse, on constate qu'il n'y en a plus un seul qui ne soit que spirite, c'est-à-dire qui ne fonctionne que sur le mode instrumental de la stricte et unique passive possession au cours des séances. A bien y regarder, la possession n'est pas systématiquement rejetée mais elle a souffert d'une

dévalorisation qui a profité à l'inverse au modèle du chamanisme. Or, substituer le chamanisme à la possession, note Roberte Hamayon, revient à « substituer des valeurs positives – dynamisme, volontarisme, esprit d'indépendance, faculté d'innovation – aux connotations de passivité, de soumission et d'impuissance associées au vocabulaire de la possession » (2000 : 11). Ici comme ailleurs, donc, les intercesseurs ont fait leur cette voie du mysticisme intime comme une manière d'affirmer de manière créative leurs identités singulières, distinctives, et surtout indépendantes des régimes institutionnels de l'autorité religieuse. Le changement de leurs univers cosmologiques privés au cours des dernières décennies en témoigne. D'abord, la plupart ont définitivement entériné la confusion entre leur esprit dirigeant des séances officielles et l'allié personnel et intime (soit ce que Hafsteinn ou Andrés distinguaient tout à fait entre Runki et le vieil ami pour l'un, Jensen et Pétur pour l'autre), réduisant du même coup la capacité de contrôle institutionnel. Ensuite, par delà ce partenariat principal avec un esprit élu, ils ont aussi élargi l'étendue de leurs alliances intimes à des esprits auxiliaires qui sont leurs protecteurs. A la différence de la non connivence qui caractérisait les rapports d'Andrés avec sa triade, les médiums d'aujourd'hui ont personnalisé toutes leurs relations avec des partenaires surnaturels qui vivent en eux et qui leur sont exclusifs. Cette multiplication des alliances procède bien du façonnage d'une identité individuelle se voulant libérée. Et dans cette perspective d'autonomisation, il n'est sans doute pas anodin de remarquer que les nouveaux partenaires surnaturels sortent de plus en plus du cadre insulaire islandais, comme s'il s'agissait d'éloigner le médium de toute forme locale d'affiliation de son don. Moines tibétains, chamans d'Amérique du Nord, nonnes catholiques, popes orthodoxes, etc., sont au palmarès de ces nouveaux esprits qui furent, eux aussi en leurs temps, des intercesseurs ou des spécialistes religieux, de sorte que leurs identités entrent en résonance avec celle du médium. Ce dernier cherche d'ailleurs fréquemment à identifier des points de ressemblance avec eux, que ce soit dans les goûts, le destin ou n'importe quoi d'autre révélant ce qu'ils partagent. Nombreux aussi sont ceux qui dessinent ou peignent leurs portraits, à partir de la souvenance de leurs rencontres oniriques, ces œuvres révélant généralement les traits physiques qu'ils ont en commun. Le processus opérant est donc bien, en somme, celui d'une créativité libératrice qui tend à éloigner toute forme de coercition rattachée au modèle de la possession, et à valoriser les conceptions d'autonomies accolées à celui du (néo-)chamanisme. Mais, paradoxalement, ce processus d'intériorisation conduit aussi à une forme extrêmement poussée d'identification aux entités. Pour nombre d'entre eux en effet, les identités des êtres surnaturels tendent à ne plus se distinguer tout à fait de l'identité individuelle du médium, mais à composer une sorte de kaléidoscope qui décline une multiplicité de facettes que le médium appréhende comme autant de figurations de lui-même. Bien sûr, l'intercesseur conserve aussi un réseau d'alliance avec des morts plus locaux, avec ses ancêtres et bien évidemment sa *fylgja* (le mort dont il hérite le prénom), mais la modalité de l'alliance a clairement imposé sa suprématie sur celle de la filiation, de sorte qu'à la différence du voyant de jadis, le don du médium n'est plus seulement le fait d'un héritage lignager. A terme, il devient parfois difficile de distinguer le médium de ses entités. Souvent les figures se brouillent et les constructions discursives entremêlent, voire superposent, les identités des uns avec celles des autres. Une caractéristique de ce feuilletage du « moi » est le recours aux vies antérieures, qui a pris récemment de plus en plus d'influence en Islande (Pétursson 2002). Nombre de médiums en font une remarquable collection, qu'ils enrichissent tout au long de leur vie en accumulant les indices des existences passées, glanés ça et là dans les rêves, visions et autres expériences. Or, le principe est encore celui d'une individuation qui tend à ne plus rien devoir à personne, en affranchissant le médium de ses attaches filiales (lignages, ancêtres, autochtonie...). Car en retrouvant le souvenir de ses vies antérieures, menées en des lieux et des appartenances ethniques différentes, non seulement le sujet rompt définitivement avec le temporel, mais il inscrit son don – et son identité propre – dans une « traçabilité » inédite faite des multiples figurations de lui-même, transposées dans d'autres espaces/temps. En se référant

à ses vies antérieures, il se renvoie à lui-même et non plus aux ancêtres dont il héritait naguère, selon les principes classiques des parentés spirituelles. Ici, il ne doit plus rien ni au sang (lignage), ni au sol (autochtonie), mais devient lui-même sa propre lignée. Le paradoxe est qu'on tend alors vers une sorte de nouvelle ontologie, vers un principe extrême d'identification qui revient au paroxysme de la possession, puisque le médium devient lui-même les entités avec lesquelles il fait alliance. C'est en somme la valence d'un « Je suis mon propre esprit électeur » qui, après celles de la filiation, de l'alliance et de l'identification, composerait peut être celle de la confusion, dont témoigneraient les présences simultanées de la possession et du chamanisme.

## Conclusion

En l'espace d'un siècle, les formes rituelles de la séance médiumnique ont connu un processus de dé-spectacularisation ayant pour l'essentiel consisté à se dégager du sensationnel qui était attaché à la recherche des preuves de l'incroyable. L'usage de l'obscurité témoigne de cette évolution. Dans les séances expérimentales, il s'agissait d'ouvrir les yeux – même dans la pénombre –, pour voir ce qui devait apparaître. Avec le théâtre des voix qui s'impose peu à peu, l'obscurité change de fonction. Elle encourage les participants à fermer les yeux afin d'éprouver intérieurement la présence de ces êtres invisibles que la parole du médium accompagne. Aujourd'hui, les séances ne se pratiquent plus dans le noir, mais sous une lumière tamisée qui invite au recueillement et à la prière. Le glissement qui s'est donc opéré, et que nous avons tenté de saisir en parlant d'intériorisation, est ce changement progressif de direction des expériences du surnaturel qui, d'une projection faite au dehors, s'est peu à peu retournée vers un écran intérieur, selon un mouvement qu'on pourrait qualifier d'introjection en empruntant au vocabulaire de la psychanalyse. Ce processus a aussi modifié le statut de la séance qui s'est peu à peu confirmé dans le registre d'une représentation religieuse. L'essentiel n'y est plus d'établir la réalité de tel ou tel phénomène, mais de prendre part au scénario d'une communion avec ses ancêtres (Pons 2007b). Mais par là même, la participation aux séances est devenue acceptable. Elle a cessé de choquer car elle ne suppose plus la crédulité ni la fascination d'autrefois. Elle repose désormais sur un énoncé minimal de croyance, dont l'acceptation par l'individu rend légitime sa présence au rite. Sans doute n'en va-t-il guère autrement dans tout rituel religieux. « Croire en Dieu » par exemple est pour la plupart cette intime conviction qui autorise de prendre au sérieux – et de rendre vraie – la présence divine lors de l'eucharistie. Certes, les plus zélés iront jusqu'à croire en la pleine véracité de l'ingestion du corps du Christ à chaque fois qu'ils prennent l'hostie (Albert 2005b). Mais ceux-là ne sont pas les plus nombreux et on ne saurait étendre à tous les fidèles, ou à tous les participants, ces pics d'accession mystique que connaissent certains, soit à la messe, soit en séance. En réalité, pour le plus grand nombre des Islandais, c'est-à-dire pour ceux dont nous n'avons pas parlé dans cet article, l'énoncé de croyance qui conduit à participer aux séances est aussi sobre qu'explicitement formulé. Il est dit dans de communes expressions du type « les morts sont parmi nous » (*látuir eru meðal á okkar*) ou « (mes) morts me suivent » (*látuir (mínnir) fylgja mér*). On en conviendra, rien d'extravagant donc, ni pour un psychanalyste ni pour un ethnologue habitué aux sociétés lignagères. Ces expressions, qui réaffirment la dimension d'intériorisation, font écho au sens commun coutumier, en relayant les représentations symboliques de l'individu comme porteur d'une identité antérieure (*fylgja*) qui l'habite et qui le compose. Et dans cette perspective, il ne fait guère de doute que l'identité des médiums d'aujourd'hui résonne avec celle des voyants de jadis, qui assuraient malgré eux la persistance d'un lien entre ancêtres et descendants d'un même lignage. Cette continuité n'est pourtant qu'apparente. Entre les deux figures d'intercesseurs, le curieux épisode du spiritisme officiel a créé la rupture. Dans un rationalisme positiviste, il a tout d'abord spirituellement asséché toute

forme relationnelle avec des êtres surnaturels. Mais son entreprise fut vaine et il n'a pas résisté au puissant processus d'un mysticisme enchanteur dont les médiums furent les premiers promoteurs. Assez vite, ils ont réaffirmé l'ancienne évidence d'une connivence avec le surnaturel. Mais propulsés par l'utopie de l'identité individuelle moderne, ils ont également poussé au plus loin le paradoxe d'une autonomisation, allant jusqu'à une mutation ontologique qui se manifeste ici par la création d'une filiation atemporelle des « soi », associée à une identification pure et simple aux esprits.

## Bibliographie

- Albert Jean-Pierre 2005. « Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant ? », *L'Homme*, 173 : 75-96.
- 2005b. « Qui croit à la transsubstantiation ? », *L'Homme*, 175-176 : 369-396.
- Bensaude-Vincent Bernadette & Christine Blondel. 2002. Des savants face à l'occulte 1870-1940. Paris : La découverte.
- Björnsson Hafsteinn 1972. *Sögur úr safni Hafsteins miðils*, Reykjavík, Skuggsjá.
- Coleman Simon 2004, « The Charismatic Gift », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(3): 421-442.
- Daiber Karl-Fritz 2002, « Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities », *Social Compass* 49(3): 239-341.
- Descola Philippe 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Dianteuil Erwan & Michael Löwy, 2005, *Sociologies et religion. T.II. Approches dissidentes*, Paris, Puf.
- Dillmann François-Xavier 2006, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 92, Uppsala.
- Edelman Nicole 1995, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France 1785-1914*, Paris. Albin Michel.
- Fabre Daniel 2005, « Un nouvel Orientalisme » : 11-22, Préface à C. Voisenat et P. Lagrange, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, Paris : Bibliothèque Publique d'Information / Centre Pompidou.
- Favre Antoine 1996, *Accès de l'ésotérisme occidental*. 2 vols. Paris, Gallimard.
- Hamayon Roberte 2000, « Avant propos » à D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J-P. Chaumeil (Eds), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Recherches thématiques 7, Société d'Ethnologie.
- Hanegraaff Wouter J. 1996, *New Age religion and Western culture*. Leiden ; New York ; Köln, E.J. Brill.
- , 2003. « How magic survived the disenchantment of the world », *Religion* 33: 357-380.
- Haraldsson Erlendur & Ian Stevenson 1974, « An experiment with the Icelandic medium Hafsteinn Björnsson », *The journal of the American Society for Psychical Research* 68: 192-202.
- 1975, « A communicator of the 'Drop In' type in Iceland: the case of Runolfur Runolfsson », *The journal of the American Society for Psychical Research* 69: 33-59.
- Haraldsson Erlendur, James Pratt & Magnus Kristjánsson 1978, « Further experiments with the Icelandic Medium Hafsteinn Björnsson », *The Journal of the American Society for Psychical Research* 72: 339-347.
- Heusch (de) Luc 2006, *La Transe et ses entours*, Editions Complexe.
- James William 1902, *The Varieties of Religious Experience. The Works of William James*. 1985, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Kristinsson Guðmundur 1983, *Heimur framliðinna. 43 ára miðilsþjónusta Bjargar S. Ólafsdóttur*, Selfoss, Árnesútgáfan.

- Kvaran Einar 1924, « Skygna stúlkan í Öxnafeili », *Morgunn*, 5 : 188-197.  
 1926, « Margrét Thorlacius í Öxnafeili », *Morgunn*, 7 : 185-213.  
 1927, « Um Margréti Thorlacius », *Morgunn*, 8 :100-111.
- Lárusdóttir Erlinsborg 1944, *Úr dagbók miðilsins*, Akureyri : Prensverk Odds Björnssonar.
- Pétursson Pétur 1983, *Church and Social Change; A Study of the Secularization Process in Iceland 1830-1930*. Lund Studies in Sociology: 200.  
 2002. *Annað líf í fjölhyggjuþjóðfélagi; Póstmódernískur tími og trú á endurholdgun*, [http://www.hi.is/~mattsam/Kistan/\\_private/petur.htm](http://www.hi.is/~mattsam/Kistan/_private/petur.htm)
- Pons Christophe 2002, *Le spectre et le voyant*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris.  
 2005, « Le partenariat attentif de la cosmologie islandaise », *Anthropologie et Sociétés* 29, 2 : 131-149.  
 2006, « L'énigme des morts thérapeutes », in Boulhol, Pascal, Françoise Gaide & Mireille Loubet (eds). *Guérisons du corps et de l'âme*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence: 331-345.  
 2007, « The Mystical and the Modern », in *Ordinary Writings, Personal Narratives*, Martyn Lyons (Ed.), Peter Lang, Berne: 85-100.  
 2007b, « Occultisme et protestantisme en Islande », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 137 :125-143.
- Robbins Joël 2003, « On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking », *Religion* 33: 221-231.
- Sigurðsson Eiríkur 1960 & 1963, *Skygna kona. Frásagnir um dulþýni og lækningar Margrétar frá Öxnafeili I & II*, Reykjavík: Sálarrannsóknafélag Íslands.
- Swatos William H, Jr. & Loftur Reimar Gissurarson 1997, *Icelandic spiritualism: mediumship and modernity in Iceland*. New Brunswick (USA) & London : Transaction Publishers.
- Taylor Charles 1989, *Sources of the self*. Harvard: Harvard University Press.
- Troeltsch Ernst 1991, *Protestantisme et modernité*. (1909-1913). Trad M. B. de Launay, Paris, Gallimard.