



HAL
open science

Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative

Arnaud Halloy, David Dupuis

► **To cite this version:**

Arnaud Halloy, David Dupuis. Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative. *Intellectica - La revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition (ARCo)*, 2017. halshs-01575685

HAL Id: halshs-01575685

<https://shs.hal.science/halshs-01575685>

Submitted on 21 Aug 2017

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

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

Version pré-publication

Les racines émotionnelles de la possession religieuse.

Une ethnographie comparative

Arnaud Halloy¹ & David Dupuis²

Les enjeux des états modifiés de la conscience et de la cognition : limites passées et émergence de nouveaux paradigmes. *Intellectica*, 67, 2017/1.

Dumas, G., Fortier, M., & González, J. (dir.).

¹ Université de Nice-Sophia Antipolis.

² Durham University/Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France).

Résumé

Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative.

Cet article s'appuie sur une ethnographie comparative de la transe de possession dans deux contextes religieux : le Xangô de Recife, un culte initiatique d'origine Yoruba situé à Recife (Brésil), et Takiwasi, l'un des principaux « centres chamaniques » d'Amazonie péruvienne. Cette comparaison suggère que certains traits relatifs aux dispositifs rituels et aux éléments culturels des pratiques religieuses étudiées s'avèrent constitutifs de l'expérience de la possession, et en particulier de sa dimension émotionnelle.

Nous proposons ici d'explorer la dimension émotionnelle de la possession, souvent traitée comme contingente dans les approches cognitives, fonctionnalistes ou symboliques. Nous verrons que l'émergence de cette dernière est suspendue à un apprentissage de la part des candidats à la possession, et a fortiori des spécialistes religieux qui ont pour fonction de les guider dans cet apprentissage. Nous montrerons que cet apprentissage implique non seulement l'induction d'émotions déterminées, leur repérage, mais également leur interprétation, leur organisation et leur expression au prisme des attentes culturelles du groupe social. Nous chercherons ensuite à dégager ce qui, dans la dimension émotionnelle de la possession, rapproche et distingue les deux cultures religieuses étudiées. L'exploration de la dimension émotionnelle de la possession proposée ici peut ainsi être vue comme une contribution à une modélisation plus large du phénomène, qui reste à réaliser.

Mots-clés : possession, apprentissage, émotions, chamanisme, expérience

The emotional roots of religious possession. A comparative ethnography.

This article is based on a comparative ethnography of the possession trance in two religious contexts: the Xangô, an initiatory cult of Yoruba origin in Recife (Brazil), and Takiwasi, one of the main "shamanic centers" of the Peruvian Amazon. This comparison suggests that certain traits related to rituals and cultural elements of the religious practices organize the experience of possession, and in particular its emotional dimension.

We propose here to explore the emotional dimension of possession, often treated as contingent in cognitive, functionalist or symbolic approaches to possession trance. We suggest that the emergence of possession is suspended to a learning process on the part of the candidates for possession, but also by religious specialists whose function is to guide them in this learning process. This learning involves not only the induction of specific emotions, their identification, but also their interpretation, organization and expression in the prism of the cultural expectations of the social group. We will then seek to identify what, in the emotional dimension of possession, brings together and distinguishes the two religious cultures. The exploration of the emotional dimension of possession proposed here can be seen as a first step in the direction of a wider modeling of the phenomenon, which remains to be realized.

Key-Words: possession, learning, emotions, Shamanism, experience

Introduction

La possession désigne la situation au cours de laquelle une personne est considérée comme habitée par un être surnaturel (esprit, démon, ancêtre, divinité). La catégorie analytique forgée par l'anthropologie renvoie le plus souvent à la possession religieuse de type élective, qui caractérise une catégorie de rites religieux, les « cultes de possession »³.

Dans cet article, nous proposons une ethnographie comparative des traits phénoménologiques de la transe de possession (Bourguignon 1976) dans deux contextes distincts. Nous nous appuyerons ainsi sur les observations ethnographiques réalisées par Arnaud Halloy au sein du Xangô de Recife⁴ ainsi que sur celles réalisées par David Dupuis au sein de Takiwasi, une communauté thérapeutique d'Amazonie péruvienne⁵. Le Xangô constitue un cas exemplaire de rite de possession : le rituel vise ici à l'invocation d'une entité culturellement postulée afin qu'elle vienne habiter le corps de l'initié, la présence et l'identité de ces dernières s'exprimant par des traits comportementaux stéréotypés. À Takiwasi, l'enjeu du rituel consiste au contraire à révéler une entité déjà présente en vue de l'expulser par des opérations d'exorcisme. L'entité occupant le corps du participant, ici perçue comme pathogène, y est alors initialement anonyme, son identité devant faire l'objet d'une enquête.

La comparaison de la possession dans ces deux contextes culturels différents en souligne toutefois un trait commun : le caractère nodal des émotions⁶, clairement perceptible dans l'expression spectaculaire de ces dernières au cours des rites. Dans la vaste majorité des cultures religieuses où la possession est effectivement recherchée et valorisée – la possession dite « exécutive » (Cohen 2008)-, tout comme dans celles où elle est vécue sur le mode de la contamination– la possession dite « pathogène » (ibid.) -, la présence des entités dans le corps du possédé se traduit en effet par des « intensités affectives » (Favret-Saada 1990 : 6-7) singulières, dont nous proposons ici d'étudier la nature et les modalités d'apprentissage.

Les émotions ont le plus souvent été traitées comme contingentes dans les approches cognitives, fonctionnalistes ou symboliques de la possession, très peu d'auteurs ayant cherché à explorer plus

³ Parmi les plus connus et les plus étudiés, on peut mentionner le Vôdoun africain (Bénin), le Vaudou haïtien, le Candomblé brésilien ou la Santería cubaine.

⁴ Arnaud Halloy a mené une enquête d'une durée de 18 mois entre 2001 et 2014.

⁵ David Dupuis a mené une enquête d'une durée de 18 mois entre 2008 et 2013.

⁶ Ce que nous désignons ici par émotion ne se retient pas à l'usage ordinaire du terme, ou aux émotions considérées comme « primaires » (Damasio 1995) ou « de base » (Ekman 1999) telles que la joie, la tristesse ou la colère. Le terme émotion doit être ici entendu comme une manifestation affective composée d'une constellation de réactions (physiologiques, comportementales, expressives) pouvant faire l'objet d'une évaluation cognitive qui subsume ces composantes en une entité discrète socialement reconnue. Le lexique émotionnel tout comme l'élaboration conceptuelle de ces manifestations affectives peuvent ainsi fortement varier d'une culture à l'autre, voire d'un individu à l'autre au sein d'une même culture (Levy 1973). L'étude comparative présentée dans cet article nous amènera toutefois à amender cette définition initiale.

avant la nature de leur relation avec la possession⁷. Ce constat est d'autant plus surprenant que ces dernières sont pourtant bien souvent pour les intéressés l'indice fait chair de la présence d'un autre en soi.

Notre objectif, outre la présentation de matériaux ethnographiques en partie inédits, consistera ici à explorer cette dimension négligée de la possession. La comparaison des ethnographies des deux auteurs suggère à cet égard que certains traits relatifs aux dispositifs rituels ainsi qu'aux traits culturels des pratiques religieuses étudiées sont dans les deux cas constitutifs de l'expérience de la possession et des intensités affectives qui lui sont propres. C'est donc semble-t-il en considérant les contextes communicationnels et interactionnels caractérisant les dispositifs rituels qui nous occupent que nous serons susceptibles de rendre compte de l'expérience de la possession, et notamment de sa dimension émotionnelle.

L'approche ethnographique de la possession semble la plus à même d'apporter un éclairage sur ces dimensions contextuelles et la manière dont elles contribuent à faire du phénomène étudié ce qu'il est. Comment et dans quelle mesure l'environnement matériel, relationnel et discursif de la possession contribue-t-il à façonner son expérience vécue ? Comment la forme des dispositifs culturels conditionne-t-elle l'agencement des composantes phénoménologiques de la possession ? Telles sont les questions auxquelles cet article cherche à avancer certains éléments de réponse⁸.

Ce travail débutera par une brève présentation des cultures religieuses étudiées, ainsi que la manière dont les individus s'y engagent. Nous verrons ensuite que l'émergence de la possession est suspendue non seulement à la participation au contexte rituel, mais également à un apprentissage de la part des candidats à la possession, guidés dans cette opération par les spécialistes religieux. Cet apprentissage implique non seulement l'induction d'intensités affectives singulières, leur repérage, mais également leur interprétation, leur organisation et leur expression au prisme des attentes culturelles du groupe social.

1) La possession dans le Xangô de Recife

Contexte ethnographique

Le Xangô de Recife est un culte initiatique d'origine Yoruba situé à Recife, la capitale de l'état de Pernambouco dans le nord-est du Brésil. Le Xangô, également appelé Candomblé Nagô de

⁷ Les quelques exceptions à cette règle sont Rouget (1990), Aubert (2004), Becker (2004), Halloy (2012, 2015), Dupuis (2016).

⁸ Pour une démarche comparative similaire entre les rencontres en mer avec des dauphins et le culte Xangô de Recife, voir Halloy et Servais (2014).

Recife par ses membres, est une des principales modalités de culte ou « nations » afro-brésiliennes de la ville.

Chaque communauté religieuse est organisée en familles (*familias-de-santo*) dont les relations entre les membres reflètent le modèle de la famille biologique. Ainsi, la relation filiale unit non seulement initiateurs et initiés, mais également chaque initié à sa ou ses divinités tutélaires – en l'occurrence les divinités africaines, les *orixás*⁹ - dont il est considéré le « fils » (*filho-de-santo*) ou la fille (*filha-de-santo*).

Le Xangô est une religion initiatique et élective. Initiatique, car c'est au cours de l'initiation, d'une durée de trois mois, qu'une alliance est scellée entre l'initié et son ou ses *orixás* et que l'individu devient membre à part entière de la communauté de culte. Elective dans le sens où l'initiation y est considérée comme une réponse à l'appel de l'*orixá*, et non comme le fait d'une décision ou d'un choix individuel. Les enjeux de l'initiation sont multiples et peuvent varier d'un individu à l'autre, mais qu'il s'agisse de se conformer aux attentes familiales (filiation) ou de trouver une réponse à l'infortune (affliction), l'engagement initiatique s'inscrit toujours dans le schème culturel de l'élection. Sa réussite, chez plusieurs initiés et chefs de culte interrogés, relèverait de la « satisfaction spirituelle » (*gratificação espititual*), dont un mode privilégié d'expression est la transe de possession. La possession, dans un culte tel que le Xangô, est une expérience recherchée et valorisée, tant du point de vue de l'individu en tant que marque d'une proximité avec l'*orixá* et sa force vitale (*axé*), que de la communauté. « Avoir » un *orixá* est en effet une source de prestige pour le possédé comme pour le *terreiro*¹⁰ auquel il appartient, la réputation de certains *orixás* particulièrement appréciés pour leur danse pouvant s'étendre à l'échelle de la ville.

Comme dans l'ensemble des dits « rites de possession », le contexte d'occurrence privilégié de la possession dans le Xangô de Recife est le rituel, qu'il s'agisse des fêtes publiques en l'honneur des *orixás* ou des rituels privés (sacrifice, bains purificateurs, etc.) au cours desquels les possessions sont fréquentes. Ces différents contextes partagent une qualité essentielle : leur intensité émotionnelle. Comme le souligne Tarcízio, un jeune initié du Xangô : « Mon Dieu, c'est vraiment beaucoup d'émotions (...) Je pense que le Candomblé est surtout fait d'émotions, de cette chaleur spirituelle et humaine, n'est-ce pas, qui amène la personne à incorporer, tu comprends ? »

Dans la prochaine section, nous explorerons plus avant les rapports complexes entre possession et émotions dans le Xangô de Recife. Nous chercherons à décrire la nature des émotions impliquées dans le phénomène de possession, la variabilité de leur interprétation ainsi que la dynamique de leur processus de « mise-en-corps » (*incorporação*).

⁹ En yoruba, la langue liturgique du Xangô, « *orixá* » signifie « maître de la tête ». Chaque *orixá* est associé à un élément naturel (feu, vent, eau, fer...), un domaine (forêt, océan, maladie...) et/ou une activité (forge, chasse, guérison, ...).

¹⁰ Le « *terreiro* », qui signifie littéralement « terrain », désigne le temple et la communauté de culte de l'initié.

Les émotions au cœur de la possession

La possession dans le Xangô de Recife n'est ni une condition, ni le résultat nécessaire de l'initiation. Bien qu'elle survienne dans la majorité des cas au cours de l'activité liturgique et au moment où elle est effectivement attendue – fêtes publiques en l'honneur des *orixás* (*toques*), rituels d'*amasi*¹¹, d'*obrigação*¹² et de *feitura*¹³ –, la possession ne peut en aucun cas être assimilée à un réflexe conditionné¹⁴. La survenue de la possession ou de ses signes avant-coureurs relève davantage de ce qu'Emmanuel Belin (2002) appelle une « promesse de surprise », en ceci qu'elle n'est ni automatique, ni purement contingente. Tout au plus peut-on dire des contextes rituels où la possession est effectivement attendue qu'ils présentent des conditions favorables à sa survenue. Plusieurs éléments du contexte rituel semblent ainsi particulièrement susceptibles de provoquer la possession. Parmi les plus saillants, mentionnons bien évidemment la musique (Rouget 1990), mais aussi les odeurs (Halloy, à paraître) ou encore certains traitements corporels ou techniques du corps.

Nous nous intéresserons ici principalement aux émotions engendrées par la possession chez ceux qui la vivent, à savoir les possédés eux-mêmes mais aussi chez les spécialistes rituels, dont une des fonctions essentielles consiste à réguler le vécu émotionnel des possédés et son expression au cours des épisodes de possession.

Dans le culte Xangô, trois étapes inhérentes de la possession peuvent être distinguées. La première, appelée « irradiation » ou « rapprochement » (*irradiação/aproximação*), désigne les signes avant-coureurs de la possession. Au cours de cette étape, il est dit, par exemple, que l'*orixá* « se rapproche » de son « fils » ou de sa « fille » (*se aproxima*), qu'il peut le faire « légèrement » (*de leve*) ou, au contraire, soudainement, voire violemment, « se clouant » [*se cravar*] dans son « enfant », ou « le prenant d'un coup » (*pegar de vez*). La seconde étape est la « manifestation » (*manifestação*), la possession à proprement parler. Les expressions les plus couramment employées sont alors « l'*orixá* se manifeste » (*se manifesta*) dans son « fils » ou sa « fille », il le ou la « prend » (*pega*), l'*orixá* « incorpore » (*incorpora*) ou « descend » (*baixa*). On peut également entendre fréquemment que « l'enfant » « reçoit » (*recebe*) son *orixá*, ou encore, le plus souvent de manière rétrospective, que l'*orixá* « a agi » (*atuou*). Une troisième étape réfère à l'état transitionnel entre la possession et le

¹¹ L'*amasi* ou « bain de feuilles » est une cérémonie au cours de laquelle la tête (*ori*) et le corps de l'initié ainsi que les objets composant l'autel de son *orixá* sont « nettoyés » à partir d'une préparation à base de plantes fraîches.

¹² Rite sacrificiel.

¹³ Rite initiatique par excellence au cours duquel le corps de l'initié est rasé et scarifié.

¹⁴ Comme l'ont suggéré des auteurs tels que Roger Bastide, Pierre Verger ou Melville Herskovits.

retour à la normale. Cette dernière étape peut durer entre quelques minutes et plusieurs heures, lorsque le départ de l'*orixá* se révèle difficile¹⁵.

Les intensités affectives caractérisant chacune de ces différentes étapes de la possession présentent des différences importantes. Il ne nous sera pas possible de détailler chacune d'entre elles dans le cadre de cet article. Nous nous concentrerons donc sur celles propres à la phase d'« irradiation/ « rapprochement » de l'*orixá*. Une raison simple a présidé à ce choix : il s'agit de l'étape pour laquelle nous avons pu obtenir le plus de témoignages à la première personne, la « manifestation » ou possession à proprement parler étant marquée du sceau de l'amnésie¹⁶. Trois brefs témoignages d'initiés du Xangô illustreront ces épisodes d'« irradiation » :

J'ai senti une émotion, quelque chose (...) qui m'a donné envie de pleurer... Mais je n'étais pas vraiment « irradiée », je ne sentais pas vraiment l'*orixá*. Quand j'en suis venue à sentir cela ce fut dans la « maison » [*terreiro*] de Paulo, dans la maison de mon grand-père [initiatique]. C'était la fête d'Oxum¹⁷. Ils ont commencé à chanter pour Yansã¹⁸, et j'ai senti cette « légèreté », et voilà. Ensuite je pense que j'ai perdu conscience [littéralement : « j'ai perdu les sens »], je n'ai pas été « manifestée ». J'ai senti que je m'évanouissais (*desmaiei*), j'ai senti mon sang, comme s'il s'agissait de ma pression [sanguine] qui chutait ou augmentait... Je sais juste que j'ai senti mon corps défaillir (*desfalecer*)... (Maria-Helena, mère-de-saint)

Je ressens fréquemment des frissons intenses (*arrepios muito fortes*), mais pour d'autres saints que le mien! ... Et mon *orixá*, lorsqu'il se « rapproche » (*se aproxima*), il n'agit pas totalement (*ele não atua totalmente*)... Je sens juste des vertiges et des choses comme ça... Jusqu'à aujourd'hui, je n'ai jamais été vraiment « manifesté » (Tarcízio, père-de-saint).

Ah, mon cœur s'est emballé (*disparou*) ! J'ai commencé à sentir un engourdissement (*dormência*), j'ai commencé à sentir des contractions dans les muscles, mes jambes faisaient ainsi 'pu?', tu sais, ainsi, et je faisais 'tu vas par où ma jambe ? », et des vertiges (*tontura*), quelque chose de fou (*loucura*) comme ça dans ma tête, une confusion (...) il n'y a pas

¹⁵ Parmi les nombreux facteurs susceptibles de rendre le départ de l'*orixá* difficile, on peut mentionner un épisode de possession particulièrement long et/ou intense ou encore un rapport conflictuel entre le possédé et son *orixá* (suite par exemple à une promesse non tenue). Dans ce dernier cas de figure, la possession persistante est comprise comme une punition (*paia*) ou un avertissement (*recado*) de l'*orixá*.

¹⁶ Notre ethnographie du Xangô a toutefois mis en évidence que l'amnésie totale relève davantage d'un idéal-type de la possession que de la réalité du vécu de nombreux possédés. Il n'est effectivement pas bon se souvenir, car cela laisse ouverte la possibilité d'une instrumentalisation de la possession par le possédé, et par conséquent de s'exposer à des accusations de « fausse transe » (*êkê*). En l'occurrence, les témoignages de « manifestation » restent très rares. Pour un développement de ces idées, voir Halloy (2015).

¹⁷ *Orixá* des eaux douces et de la fertilité.

¹⁸ *Orixá* des tempêtes.

moyen de décrire, il n'y a pas moyen » (Fernanda, initiée du Xangô)

Comme on le voit, des configurations affectives singulières sont propres à « l'irradiation ». Cette signature somatique de l'*orixá* (Halloy 2012, 2015) est notamment caractérisée par les « *arrepios* ». Ce terme, qui correspond à une acception large du terme « frissons », renvoie à de nombreuses déclinaisons allant de la chair de poule¹⁹ à des frissons proches du tressaillement [*arrepios muito fortes*] en passant par des frissons qui engagent tout le corps, comme dans l'expression « *estar tudo arrepiado* », maintes fois entendue au cours des entrevues menées auprès des initiés. Certaines sensations singulières (tremblements, « légèreté... ») ou encore la combinaison inhabituelle de sensations ordinaires (vertiges, picotements, engourdissement...) agissent par ailleurs comme autant d'indicateurs du « rapprochement » de l'*orixá*, tout en accentuant la difficulté de verbalisation.

Une fois ces intensités affectives suscitées par le dispositif rituel, elles doivent encore faire l'objet d'un repérage et d'une évaluation afin d'identifier ce dont elles sont le signe. Dans le Xangô de Recife, c'est au cours des épisodes de possession que ce processus d'évaluation est réalisé. L'individu « irradié » devient en effet l'objet de toutes les attentions : son attitude et chacun de ses gestes et soubresauts émotionnels (expression faciale, cris...) sont désormais accompagnés par les spécialistes rituels qui vont le guider sur la voie de la « manifestation ». Même les indices les plus infimes d'un premier « rapprochement » sont ainsi repérés et régulés par les initiés expérimentés, comme en témoigne l'épisode ci-dessous vécu par un des auteurs de cet article (Arnaud Halloy²⁰) :

Alors que j'assistais à un rituel d'*amasí* d'une fille d'*Ode* dans un *terreiro* à João Pessoa²¹, je fus traversé par un frisson particulièrement intense au moment de l'entrée des chants dans le répertoire de l'*orixá*. Dans l'instant qui suivit, une dame âgée assise à mes côtés posa sa main sur la mienne et, sur un ton empreint de tendresse mais aussi d'une certaine malice, me souffla à l'oreille : « C'est pour bientôt, c'est pour bientôt²²... », faisant explicitement référence à une possession à venir. Or, je fréquentais le Candomblé depuis plusieurs années, et en tant que percussionniste passionné des rythmes du Candomblé, il m'arrivait d'être traversé de frissons, de moindre intensité, certes, mais que j'attribuais

¹⁹ Que certains fils-de-saints peu enclins à la possession ne manquent d'ailleurs pas de faire valoir auprès de leurs initiateurs ou co-initiés en-dehors des cérémonies, signalant ainsi leur capacité à être affectés par le « rapprochement » de leur *orixá*, laissant envisager la possibilité d'une possession à venir.

²⁰ L'usage de la première personne s'impose ici pour la compréhension de cet épisode auto-ethnographique.

²¹ Le nom de l'*orixá* à l'honneur est mentionné – en l'occurrence « Ode », l'*orixá* de la chasse - car il s'agit également de l'*orixá* attribué à A.Halloy.

²² « *Não vai demorar, não vai demorar...* »

alors à une émotion musicale. Ce qu'a fait cette dame à João Pessoa, c'est m'indiquer pour la première fois que j'étais susceptible d'être « pris » à mon tour par mon *orixá*, une perspective qui ne m'avait jusqu'alors jamais traversé l'esprit.

De cette manière, les actions d'autrui à l'égard de l'individu « irradié » sont autant d'indications sur son état, ainsi que sur la manière dont on attend de lui qu'il l'exprime. L'initiateur est au centre de ce dispositif d'apprentissage. Il pourra par exemple tenter de calmer l'individu en proie à l'« agissement » d'un *orixá* trop agité, ou encore lorsque le novice panique, comme cela peut arriver lors des premiers épisodes de « rapprochement ». Il pourra au contraire encourager l'individu « irradié » à davantage se lâcher dans la danse ou cherchera à intensifier le « rapprochement » de l'*orixá* par des invocations et son propre engagement émotionnel lorsque la « manifestation » tarde à survenir.

Plusieurs initiés ont également décrit la tonalité affective qui peut accompagner la phase « d'irradiation ». C'est notamment le cas de Júnior, un chef de culte du Xangô qui, malgré sa longue expérience de la possession, explique qu'il trouve « cette sensation horrible », faisant référence au sentiment de perte de contrôle inhérent aux signes avant-coureurs de la possession. Quant à Tarcízio, que nous avons déjà croisé, il confirme la présence d'un sentiment de peur lié à l'expectative d'être « pris » et de ne pas savoir ce qui va se passer par la suite, s'il devait être « manifesté ». Mais il nuance directement cette affirmation en insistant également sur le plaisir intense qu'il ressent au moment de sa propre « irradiation » : « Je ressens beaucoup de plaisir à ressentir cette chose-là²³ ! ».

La nature et la difficulté de verbalisation des réactions émotionnelles relatives à la phase d'« irradiation » peuvent donner lieu à des interprétations sinon contradictoires, pour le moins contrastées du phénomène. Ces interprétations, comme nous allons le voir, sont tributaires de schèmes interprétatifs partagés par les membres du culte, comme celui de « l'irradiation/rapprochement », mais ceux-ci se voient modulés par la position d'énonciation des acteurs au sein du culte.

La dynamique interprétative des émotions de la possession

Deux brefs extraits d'entretiens menés avec des chefs de culte du Xangô, deux frères âgés à l'époque d'une soixantaine d'année, pourront illustrer les variations de cette dynamique interprétative de la dimension affective de la possession:

²³ « *Eu sinto muito prazer em estar sentindo aquilo ali* ».

Nous [Paulo et Cecinho] ne « recevons » rien du tout ! Moi et Paulo nous sommes faits pour « faire » l'*orixá*²⁴, le nôtre [Paulo s'occupe de l'*ori*²⁵ et des *orixás* de Cecinho et vice-versa] et celui de nos « enfants ». Cependant, nous sentons [l'*orixá*] passer... Nous sentons ce... cette... je ne sais pas, un froid dans le corps, parfois lorsque je chante pour *Xangô* [son *orixá* principal]... Cela est « le rapprochement » de nos *orixás*, tu comprends... Mais de là à « recevoir »... (pause) Parce que notre *orixá* (courte pause)... Les *orixás* sont un rêve. Personne ne sait qu'il « reçoit » un saint²⁶. C'est dans l'esprit, les *orixás*, n'est-ce pas ? Parce que notre *orixá*, c'est un rêve... (Cecinho, chef de culte)

Chanter pour les *orixás* ce n'est pas seulement chanter... C'est chanter et avoir des émotions... Quand je chante, je pense à mon père, à mon grand-père... J'en ai des frissons dans tout le corps ! Ce sont des frissons tellement forts ! C'est une émotion forte ! Et ce n'est pas un saint tout près de moi, non ! C'est moi qui pense à mon père²⁷...(Paulo)

Le contraste entre ces deux témoignages nous semble particulièrement instructif. En effet, alors qu'ils décrivent une catégorie similaire de réactions émotionnelles, Cecinho les attribue sans ambiguïté au « rapprochement » de leurs *orixás* tandis que Paulo nie explicitement cette possibilité et explique ses « frissons tellement forts » par la charge affective inhérente à la réminiscence du souvenir de son père. Pour comprendre cette différence, il est nécessaire de s'arrêter sur le cas de figure plutôt exceptionnel de Paulo qui jouit du statut de *babalaô* – littéralement le « père du secret » et le spécialiste de la consultation de l'oracle par *Ifá*, technique oraculaire qu'il a lui-même réintroduite dans le Xangô au cours des deux dernières décennies (voir Halloy 2010). Or, les *babalaôs* ne peuvent en aucun cas être possédés, sous peine de perdre ce statut privilégié qui fait de cette catégorie d'individus des êtres d'exception²⁸. Ce qui laisse à penser qu'au sein d'une même culture religieuse, des manifestations émotionnelles fort semblables peuvent être perçues et traitées de manière radicalement différentes en fonction du statut des individus impliqués. Quant à Cecinho, il est plus ambigu, car il parle effectivement du « rapprochement » de leurs *orixás* – y incluant Paulo -, mais exclut cependant la possibilité de « recevoir », entendre d'être

²⁴ « Faire le saint/l'*orixá* » signifie, dans ce cas bien précis, mener à bien l'initiation d'autrui.

²⁵ L'*ori* – littéralement « la tête », en yoruba - est une entité qui désigne l'esprit ainsi que la tête physique de l'individu, qui est le lieu de la plupart des traitements corporels au cours des rituels privés.

²⁶ Cecinho fait allusion à l'amnésie propre aux épisodes de possession. Ici encore, il convient de ne pas confondre le discours sur la possession qui, le plus souvent, décrit une possession idéale, et la pratique du phénomène qui s'avère bien plus nuancée.

²⁷ Malaquíás Felipe da Costa, le père de Paulo et Cecinho, fut un chef de culte de renom dans le Xangô qui contribua beaucoup à son expansion dans la ville de Recife au cours de la seconde moitié du 20^{ème} siècle (de Carvalho 1987). Particulièrement admiré pour sa grande humanité et ses qualités de leader charismatique, il est fréquemment remémoré et vénéré au cours des rituels destinés aux morts au sein de la *familia-de-santo* étudiée, dont les principaux chefs de culte sont ses descendants à la fois biologiques et initiatiques.

²⁸ Contrairement à Recife où le statut de *babalaô* reste exceptionnel, il constitue une véritable caste d'individus particulièrement influents à Cuba. Voir notamment Argyriadis (1999) et Gobin (2014).

totalemment « pris » ou « manifesté » par leur *orixá*. La nature onirique de l'*orixá*, en guise de justification de cet état de fait, est moins évidente à saisir. Elle a toutefois le mérite de traduire le caractère évanescent des signes avant-coureurs de la possession, qui peuvent disparaître aussi vite et aussi soudainement qu'ils sont apparus.

L'incorporation des émotions de la possession

Nous avons vu que le motif culturel de « l'irradiation/rapprochement » de l'*orixá*, tout comme la position d'énonciation des individus informent à la fois l'induction et l'interprétation des intensités affectives qui constituent la première phase du phénomène de possession. Nous allons désormais voir que certaines représentations partagées sont littéralement mises-en-corps, donnant lieu à des formes culturellement déterminées d'incorporation (*incorporação*) de configurations affectives singulières.

Buba est un jeune homme d'une vingtaine d'années. D'abord initié dans le Candomblé Jeje, une autre modalité de culte afro-brésilienne, il fut confronté à la suite de son initiation à toute une série de difficultés et de malheurs, qu'il attribua au fait d'avoir été initié dans la « mauvaise 'nation' ». Il décida alors d'abandonner le Jeje pour être initié à nouveau dans le Xangô, qu'il identifie comme étant la « véritable 'nation' » de sa divinité *Yemanjá*²⁹. Buba, que j'ai eu l'opportunité de rencontrer au moment de sa réclusion initiatique, me fit part d'un épisode de possession surprenant au cours duquel, en l'espace de quelques minutes, il « incorpora » sa *Yemanjá* de deux manières différentes, chacune en adéquation avec la « nation » de culte où il fut initié. En effet, le jour de la cérémonie d'*assentamento* de son *orixá* dans le Xangô³⁰, la *Yemanjá* de Buba se manifesta une première fois avec le « *jinka* », un mouvement du buste qui se plie brusquement vers l'avant, le plus souvent accompagné d'un cri³¹, la tête tirée en arrière ou tournoyant sur elle-même, tout en faisant vibrer les épaules. Yguaraçy, son initiateur se serait alors adressé fermement à la divinité et l'aurait congédiée sur le champ en lui demandant de revenir « comme elle est vraiment ! » [« *do jeito que ela é !* »] Elle serait alors revenue « à la Nagô », comme l'exprime le *filho-de-santo*, c'est-à-dire sans le *jinka*, le corps de l'initié légèrement projeté vers l'arrière.

Buba commente alors : « *Orixá* du Jeje 's'approche' par derrière. L'*orixá* Nagô, non, il arrive par l'avant... C'est pour cela que beaucoup de personnes tombent en arrière quand l'*orixá* incorpore [dans le Nagô]... ». Ce double épisode de possession et le commentaire qui l'accompagne mettent

²⁹ *Yemanjá* est l'*orixá* des océans et la mère mythologique de tous les *orixás*.

³⁰ L'*assentamento* est une variante du rituel d'*amasá* au cours duquel les objets composant l'autel (*assento*) de l'*orixá* sont « nettoyés » et consacrés.

³¹ Le cri (*ilá*) est propre à chaque *orixá* et contribue à sa reconnaissance.

en évidence deux traits saillants du processus d'« incorporation » (*incorporação*) dans le Xangô de Recife. Le premier est la possibilité d'une mise-en-corps quasi-immédiate d'un nouveau schème de « rapprochement » chez un initié expérimenté tel que Buba : « *Orixá* du Jeje 's'approche' par derrière. L'*orixá Nagô*, non, il arrive par l'avant... ». Buba traduit ainsi instantanément et de manière adéquate la « signature somatique » de son *orixá* dans un comportement culturellement postulé, alors qu'un tel ajustement entre la phase « d'irradiation » et celle de la « manifestation » peut s'étendre sur plusieurs épisodes, voire sur plusieurs années chez certains novices (Halloy 2012, 2015). Le second trait saillant est que cette expression est régulée par le nouvel initiateur de Buba : c'est à la suite d'une injonction d'Yguaraçy, exhortant la *Yemanjá* de Buba à revenir « telle qu'elle est vraiment » que la possession peut avoir lieu en bonne et due forme.

Tournons-nous à présent vers notre deuxième étude de cas : la possession à Takiwasi.

2) La possession à Takiwasi

Contexte ethnographique

Fondée en 1992 par le médecin français Jacques Mabit, Takiwasi est une communauté thérapeutique située en bordure de la ville de Tarapoto (Haute-Amazone péruvienne), offrant une infrastructure principalement destinée à la résidence d'une quinzaine de patients toxicomanes. Les locaux sont situés à la périphérie de la ville de Tarapoto³² au sein d'un terrain de deux hectares et demi bordé par une clôture végétale et la rivière Shilcayo. On y trouve un bâtiment central comprenant des locaux administratifs et de réception, un auditorium et une bibliothèque. Dans d'autres parties du terrain se trouvent les logements des patients résidents, la cuisine, deux *malocas*³³ où se déroulent les rituels, divers ateliers (menuiserie, boulangerie), une chapelle, un laboratoire de production de produits phyto-thérapeutiques, une boutique et un jardin botanique où sont cultivées les principales plantes médicinales utilisées à Takiwasi. Takiwasi possède également une parcelle de 54 hectares de forêt située à quelques kilomètres des locaux de l'institution, au sein de la réserve naturelle de la *Cordillera escalera*, où se trouvent une quinzaine de cabanes d'isolement (*tambos*) utilisées au cours des « diètes » ainsi qu'une construction de type *maloca* au sein de laquelle sont réalisés des rituels d'ayahuasca. L'équipe encadrante comprend médecins, psychologues et spécialistes rituels usant des techniques de soin

³² Dans le département de San Martín, en Haute-Amazone péruvienne, à 800 Km au Nord-est de la ville de Lima.

³³ Constructions traditionnelles d'Amazonie, de forme ovale et au toit conique.

d'inspiration amazonienne, caractérisées notamment par l'utilisation du breuvage psychotrope ayahuasca³⁴.

Bien que la vocation initiale de Takiwasi consiste en l'accueil de jeunes toxicomanes de la région, la clinique est aujourd'hui l'un des principaux « centres chamaniques » de la région (Losonczy et Silvia Mesturini Cappel 2011)³⁵ et reçoit de nombreux étrangers au cours de « séminaires » rassemblant une quinzaine de participants pour une durée de deux semaines. Les principales étapes de ces séminaires consistent, selon un ordre chronologique, en des sessions d'ingestion de plantes vomitives et purgatives ; des rituels d'ayahuasca et une retraite de quelques jours impliquant l'isolement et la consommation d'autres préparations végétales (« diète »). Ces activités sont accompagnées de conférences introductives, de groupes de paroles et d'entretiens individuels.

La plupart des participants, hommes ou femmes, d'un âge fluctuant entre vingt et soixante ans, proviennent des classes moyennes et supérieures des milieux urbains d'Europe francophone. Ces derniers conçoivent le plus souvent leur venue à Takiwasi comme une étape vers la connaissance de soi, la recherche spirituelle ou la guérison de maux physiques ou psychologiques. Imprégnés de religiosité New Age et amateurs de thérapies alternatives, ils ont souvent expérimenté diverses formes de psychothérapie, de développement personnel ou de « techniques spirituelles » (méditation, retraites). Violaine, une participante d'un séminaire rencontrée au cours de notre enquête illustre ainsi le type d'investissement dont font l'objet ces séjours. Agée de dix-neuf ans et originaire de la région parisienne où elle étudie les langues étrangères, Violaine se rend au Pérou en vue d'« essayer autre chose » dans le but de « trouver une solution à ses problèmes ». Souffrant de troubles alimentaires depuis son adolescence, qui la font alterner entre des phases d'anorexie et de boulimie, elle a suivi plusieurs traitements médicaux dont une hospitalisation. Les traitements psychiatriques (antidépresseurs, anxiolytiques) ainsi que les psychothérapies suivies au cours des dernières années ne semblent pas avoir eu raison de ses troubles, qui ont toutefois diminué jusqu'à devenir « plus ou moins tolérables ». À la recherche d'un remède, Violaine s'est tournée vers les thérapies alternatives telles que des « soins énergétiques » en France, et a effectué deux ans plus tôt un premier séjour au Pérou dans un centre chamanique dont elle se dit « déçue » en raison du « manque d'encadrement ». Elle rapporte aujourd'hui des difficultés à mener « une vie normale » et notamment à suivre une scolarité émaillée d'absences

34 Le terme ayahuasca désigne à la fois une liane (*Banisteriopsis caapi*) et le breuvage dont elle est l'ingrédient principal, ici mêlé dans une décoction aux feuilles de l'arbuste *chacrana* (*Psychotria viridis*). Cette boisson aux effets psychotropes et émétiques utilisée en Amazonie occidentale dans le cadre du chamanisme indigène et métis est en France classée sur la liste des stupéfiants depuis 2005.

35 Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel ont désignées sous ce terme les institutions proposant sous la forme de stages la participation à des activités rituelles s'inspirant plus ou moins librement des pratiques du chamanisme amazonien, au premier rang desquelles l'usage ritualisé de l'ayahuasca.

induites par les troubles alimentaires et se dit être « à la recherche d'un sens à sa vie ». Violaine a connu Takiwasi par le biais d'un documentaire disponible sur internet et rapporte avoir été attirée par le « sérieux » de l'institution, symbolisé à ses yeux par l'activité de traitement des addictions et le titre de médecin de son organisateur. Déçue par les thérapies expérimentées précédemment et inquiète de la persistance de ses troubles, elle présente ainsi sa venue à Takiwasi comme « la thérapie de la dernière chance ».

De mystérieuses émotions : l'interprétation de l'expérience du rituel d'ayahuasca

Le premier rituel d'ayahuasca a lieu le troisième jour du séminaire, après que le groupe ait participé à un rituel de purge et plusieurs conférences. Jacques Mabit a pu y présenter le programme du stage ainsi que certains éléments de sa théorie étiologique, évoquant notamment la contamination par des agents pathogènes invisibles de nature « spirituelle » présentée comme à l'origine du malheur et de la maladie. Peu après la tombée de la nuit, les participants sont invités à rejoindre la *maloca*, au sein de laquelle une quinzaine de coussins ont été disposés en demi-cercle. Après s'être plongés dans un bain de plantes aux vertus présentées comme purificatrices et protectrices, les participants prennent place autour des spécialistes rituels. Ceux-ci disposent de places réservées sous des icônes représentant le Christ, la Vierge et Saint Michel, et devant lesquels sont déposés leurs outils rituels (*mesa*). Le rituel est précédé d'un rappel des règles qui le régissent, telles que les prescriptions portant sur la position corporelle : il convient d'être assis, de maintenir le dos droit, de ne pas s'allonger et de ne pas dormir afin de « faire face à ce qui surgit ». Les participants sont également invités à s'abstenir de faire du bruit, de parler, de chanter, d'interférer avec un voisin, de le toucher ou de lui parler. Les spécialistes rituels avaient justifié ces dispositions au cours de la conférence introductive par le fait que des éléments subtils sont susceptibles d'être transmis entre les participants au moyen du toucher ou des sons. Il convient donc d'être concentré sur soi et de limiter ses gestes. Les participants sont invités à « formuler une intention » avant de boire l'ayahuasca, mais à ne pas se focaliser sur cette dernière au cours du rituel. En cas de difficulté, ils sont autorisés à faire appel aux spécialistes rituels. Des seaux sont à leur disposition s'ils ressentent le besoin de vomir, forcer le vomissement n'étant pas recommandé. En cas d'urgence, il est possible de se rendre aux toilettes, situées à l'extérieur de la *maloca*, mais il sera nécessaire de le signaler et d'attendre qu'un « nettoyage » (*sopladas*³⁶ de parfums

³⁶ La *soplada* est une technique qui consiste à souffler de la fumée de tabac ou des parfums liquides sur la tête, les mains et le plexus du sujet à des fins de purification et de protection. Cette technique constitue l'un des éléments centraux des pratiques du *curanderismo* péruvien.

ou de tabac) ait été réalisé par un officiant avant de réintégrer l'espace rituel. Ces règles seront de mise jusqu'à ce qu'un spécialiste rituel rallume la lumière, geste qui signe la fin du rituel.

Après ces quelques mots, un spécialiste rituel s'empare d'un encensoir dans lequel brûle du *palo santo*³⁷, fait le tour de la *maloca*, puis s'arrête devant chaque participant qu'il invite à s'envelopper de la fumée présentée comme purificatrice et protectrice. Jacques Mabit effectue ensuite quelques gestes afin de matérialiser les limites de l'espace occupé par les participants, en usant d'eau bénite et de sel, qu'il répand derrière et entre eux. Ces actions, présentées aux participants comme délimitant un « cercle rituel » à même de les protéger d'interactions négatives impliquent dès lors le respect des règles concernant leurs entrées et leurs sorties. Jacques Mabit entonne alors plusieurs chants (*icaros*) et souffle de la fumée de tabac (*mapacho*³⁸) – présentée comme protectrice – sur ses outils rituels, dont la bouteille contenant l'ayahuasca. Chacun est ensuite convié, l'un après l'autre, à venir boire un verre du breuvage. On éteint alors la lumière. Plusieurs chants s'élèvent, récités par les divers spécialistes rituels, tandis que l'un d'eux passe auprès des participants, soufflant de la fumée de tabac sur le plexus, la fontanelle et les mains (*soplada*) de chacun d'entre eux. Suivent la récitation d'une prière d'exorcisme en français³⁹, d'autres chants, ainsi qu'une deuxième série de *sopladas*, réalisées cette fois à l'aide d'*agua florida*⁴⁰. Les chants des spécialistes rituels, récités en espagnol, en quechua et en français, se succéderont ensuite jusqu'à ce que, six à huit heures plus tard, les effets du breuvage se dissipent.

L'ingestion de l'ayahuasca implique diverses réactions physiologiques telles que nausée, vomissement, diarrhée, sensations de variations de température, étourdissements, troubles du rythme cardiaque, tremblements ou sensation de faiblesse. La confusion de la perception du temps et de l'espace, l'altération de la proprioception ainsi que les troubles dissociatifs⁴¹ sont fréquents, bien qu'affectant inégalement les participants. Les perceptions et les émotions sont généralement exacerbées, et stimulées par les activités liturgiques des officiants (chants, usage de parfums). Les participants témoignent par ailleurs de la production d'une riche imagerie mentale - propriété qui a donné sa réputation d'« hallucinogène » à la préparation végétale-, mais également d'hallucinations tactiles (sensations de frôlement, de toucher), olfactives, gustatives et auditives

³⁷ Bois parfumé (*Bulnesia sarmientoi*) fréquemment utilisé dans les pratiques du *curanderismo* péruvien. Son usage à Takiwasi a pour fonction de purifier et protéger l'espace rituel.

³⁸ Tabac brun d'une variété locale (*Nicotinia Rustica*).

³⁹ Le petit exorcisme de Léon XIII.

⁴⁰ L'*agua florida* est une Eau de Cologne utilisée dans les pratiques du chamanisme métis d'Amérique du sud ainsi qu'en Amérique centrale et dans les Caraïbes à des fins de purification, de soin et de protection.

⁴¹ Dans la nosologie psychiatrique, le trouble dissociatif consiste en la dissociation de certaines fonctions du reste de la personnalité: des perceptions, souvenirs, fonctions organiques, mouvements, idées ou émotions cessent d'être reconnues comme siennes par le sujet, et sont en ce sens « dissociées » de ce dernier (Janet 1885, 1886, 1887). Je fais usage de ce terme en raison de l'air de famille qu'il présente avec les états rapportés par les participants, sans postuler pour autant une stricte identité entre ces derniers.

(sons, mélodies, voix). De nombreux participants rapportent la remémoration de scènes du passé, et notamment d'épisodes liés à de fortes saillances émotionnelles, qui pourra prendre la forme d'hallucinations visuelles très élaborées.

Au lendemain du rituel d'ayahuasca, les participants sont invités à se rassembler en début d'après-midi dans l'auditorium afin de participer à une séance dite de « post-ayahuasca ». Ces groupes de paroles, qui s'étendent sur une durée de quatre à six heures, sont présentés comme une aide à l'interprétation de l'expérience de la veille. Cette proposition est le plus souvent bien accueillie par les participants, qui témoignent fréquemment du caractère confus et émotionnellement éprouvant de l'expérience vécue. La participation aux premiers rituels d'ayahuasca, fréquemment génératrice d'angoisse, d'incertitude et d'incompréhension semble en effet faire naître chez de nombreux participants une importante demande d'éléments explicatifs. Ces derniers sont accueillis par les spécialistes rituels et assis sur des chaises disposées en cercle. Ils sont alors invités par Jacques Mabit à résumer brièvement devant tous leur expérience au cours du rituel d'ayahuasca de la veille. Violaine livre ainsi le récit de sa participation au premier rituel d'ayahuasca du séminaire:

Je me suis sentie très mal, très déprimée, très triste, j'avais une impression de solitude, j'étais bourrée de doutes, je me sentais abandonnée. (...) J'avais froid, je tremblais, je me sentais pleine de mauvaises énergies, et j'avais plein de douleurs du côté droit.

À cette narration publique succède le commentaire des spécialistes rituels, qui inscrit le plus souvent l'expérience du participant dans le cadre de la théorie étiologico-thérapeutique locale. Cette théorie, qui puise à diverses sources (biomédecine, culture New Age, chamanisme amazonien, catholicisme, théorie médicales européennes antiques et médiévales), est progressivement exposée aux participants au cours d'interactions discursives. Les spécialistes rituels indiquent ainsi aux participants qu'ils sont susceptibles d'être contaminés, influencés, voire « habités » par des êtres malveillants de nature démoniaque habituellement invisibles, dont la présence se manifeste par la maladie et l'infortune. Les participants sont ainsi invités à identifier progressivement l'origine de leur affliction à ce que les spécialistes rituels de Takiwasi nomment « infestation » : une relation de type parasitaire entretenue avec des entités démoniaques, qui influencent leurs pensées, leurs désirs et leurs comportements. Ce « parasitage » est conçu par les spécialistes rituels comme sanctionnant la transgression de tabous (infractions socio-morales, consommation de drogue, pratiques sexuelles, pratiques magiques, etc.) réalisés par la personne ou l'un de ses ancêtres. Le dispositif proposé est en ce sens présenté comme une opération de

purification et de révélation à même de soulager la situation d'affliction initiale du participant. Dans ce contexte, le principal enjeu de la participation au dispositif consistera à identifier la présence, la nature et le mode d'action des agents parasites en vue de les expulser.

Au cours du groupe de parole faisant suite au premier rituel d'ayahuasca du séminaire, Jacques Mabit interroge Violaine sur l'origine de certaines de ses réactions affectives (rires, pleurs) observées au cours du rituel :

JACQUES : « Tu riais beaucoup à la fin de la première partie de la session. Qu'est-ce qui te faisait rire comme ça ? »

VIOLAINÉ : « Je ne me souviens pas pourquoi je riais. J'avais l'impression que la plante jouait avec moi. »

JACQUES : « Et tu pleurais à la fin de la session. Tu sais pourquoi ? »

VIOLAINÉ : « Non, je ne sais pas, je me sentais triste, mais je ne sais pas pourquoi. »

JACQUES : « Donc tu ris, tu pleures, sans savoir pourquoi... Tu dis que tu riais avec la plante, mais comment tu savais que c'était la plante ? »

VIOLAINÉ : « Je ne sais pas. »

JACQUES : « Bon, c'est très imprécis tout ça. Ce n'est pas l'ayahuasca. Il y a une présence négative qui est là. Quelque chose agit en toi. Rien ne doit être dans ton corps qui ne t'appartient pas. Il se passe des choses-là, mais que tu ne vois pas. Je te demande "pourquoi tu ris ?", tu me dis "je ne sais pas". Tu ne vois pas ce qui se passe. (...) Il faut aller voir d'où ça vient, les épisodes de vie qui sont à l'origine de l'infestation. (...) »

Jacques Mabit voit ainsi dans l'incapacité de Violaine d'expliquer l'origine de ses propres émotions le signe de l'influence d'une « entité négative » logée dans son corps. Cette entité est par ailleurs présentée comme dotée d'une agentivité qui a notamment pour effet de troubler le discernement de Violaine sur ses dispositions affectives. Comme on le voit, le diagnostic d'infestation s'appuie sur les intensités affectives rapportées par Violaine, dont certaines sont interprétées comme le signe de la présence et de l'influence d'entités parasites. Ces opérations discursives délivrent ainsi à l'assemblée les critères qui conditionnent la détection de la présence et la nature d'entités surnaturelles au cours du rituel d'ayahuasca.

L'expérience de la possession et sa signature affective

Les participants sont fréquemment invités par les spécialistes rituels à vérifier le diagnostic proposé à l'occasion du rituel d'ayahuasca suivant. Les interactions discursives avec les spécialistes rituels semblent à cet égard transformer progressivement la relation entretenue par le participant à son expérience. En induisant des effets d'attente et de réflexivité, une augmentation de la vigilance et une orientation de l'attention, l'opération diagnostic, qui implique la diffusion des critères de détection de la présence d'entités parasites au cours des groupes de parole, favorise le repérage de certaines intensité affectives que les participants sont invités à percevoir comme le signe de la présence et de la nature d'agents surnaturels culturellement postulés.

Les actions des spécialistes viennent par ailleurs redoubler pragmatiquement leurs énoncés. Le rituel d'ayahuasca à Takiwasi tisse en effet un contexte interactionnel engageant le participant dans des relations avec des entités invisibles, dont la présence, la nature et les intentions sont comme nous l'avons vu notifiées par les actions des spécialistes rituels (prohibitions et prescriptions comportementales, actions entourant le service des préparations végétales, prières, chants rituels, etc.).

Ce contexte rencontre enfin les propriétés hallucinogènes de l'ayahuasca. Les participants sont ainsi invités par les discours et les actions des spécialistes rituels à interpréter ces effets du breuvage comme des « voix », des « visions » ou des tentatives de « possession » imputées aux entités surnaturelles dont la présence est postulée par les actions des spécialistes rituels.

Cette transformation de la relation à l'expérience rituelle est illustrée par les récits des participants au cours des groupes de parole suivants, qui s'ordonnent progressivement dans les termes de la théorie proposée par les spécialistes rituels. C'est ainsi que Violaine rapporte une expérience survenue au cours du second rituel d'ayahuasca, qu'elle décrit comme le fait d'une « possession » :

« J'ai commencé par sentir qu'il y avait des trucs dans mon ventre, dans l'estomac, qui bougeaient. Ils faisaient des mouvements tout seuls, comme s'ils étaient gênés par l'ayahuasca et les chants des guérisseurs qui cherchaient à les faire partir, mais ils voulaient pas. (...) J'ai commencé à ne plus pouvoir me contrôler et à faire du bruit, et là Jacques est venu vers moi. Il a posé ses mains sur ma tête et m'a soufflé de l'eau bénite. C'était très douloureux, je criais "pas sur moi ! ", alors que je savais même pas ce que c'était (...). Et là j'ai vraiment perdu le contrôle de mon corps. C'est comme s'ils étaient montés du ventre vers la tête pour prendre le contrôle. Je me suis fait chasser de mon corps. Je ne pouvais rien faire, je me voyais de l'extérieur m'agiter, pousser Jacques, grogner. (...) Des fois, je revenais dans mon corps mais je me faisais expulser,

je repartais, j'essayais de revenir. J'essayais de revenir dans mon corps, mais ils ne me laissaient pas. J'y arrivais un peu, pas longtemps. Je demandais de l'aide, je criais : "j'suis possédée, aidez-moi !", mais je me faisais à nouveau chasser. »

Au cours du premier groupe de parole, avait été diagnostiquée chez Violaine une « infestation » par une entité parasite décrite comme à même de la contrôler. La nature asymétrique de cette relation est matérialisée au cours du second rituel par des intensités affectives spécifiques. On voit en effet Violaine saisie par les effets de l'ayahuasca, qu'elle peine à contrôler, situation qui vient manifester de manière sensible sa passivité dans sa relation à l'entité possédante. Cette expérience, qui souligne la fragilité de la participante face aux entités parasites, se concrétise par l'émergence d'émotions spécifiques. L'expérience du défaut de contrôle exercé sur les effets de l'ayahuasca, interprété comme le signe de la domination de l'entité parasite, suscite comme elle nous le confiera au cours d'un entretien consécutif à ce rituel angoisse et frayeur. La frayeur dont témoigne ici Violaine marque ici la prise de conscience du contrôle de l'entité parasite sur son corps, manifestée par les troubles du contrôle moteur et par son attitude paradoxale qui, au cours de la séquences de possession, demande l'aide des spécialistes rituels tout en s'y opposant.

Lutte spirituelle et reconfiguration émotionnelle

Si ce que donne à voir le rituel semble indiquer que les entités parasites dominent le participant, il montre également qu'elles sont susceptibles d'être maîtrisées par les officiants. Au cours du groupe de parole, Jacques Mabit indique ainsi à Violaine qu'il importe « d'accepter qu'il est impossible de combattre seul ». Afin de parvenir à se libérer de l'influence de l'entité parasite, la participante est ainsi appelée à nouer une alliance thérapeutique avec les spécialistes rituels.

Ces recommandations invitent les participants à établir des relations d'alliance avec des entités que les spécialistes rituels ont eux-mêmes pour alliées (esprit de l'ayahuasca, esprits de la nature, entités du panthéon catholique), et auxquelles ils imputent explicitement l'origine de leur propre capacité à contrôler et expulser les entités parasites. Au cours de ses prises de parole, Jacques Mabit invite par exemple les participants en difficulté à entrer en relation avec l'ayahuasca, présentée comme une alliée bienveillante à laquelle le participant peut accorder une pleine confiance. À « l'esprit de l'ayahuasca » s'ajoutent les entités du panthéon catholique, à l'égard desquelles les spécialistes rituels entretiennent une relation de déférence. La logique implicite de l'action rituelle tout comme les discours des officiants indiquent en effet aux participants que ces

entités sont non seulement détentrices d'un pouvoir supérieur aux entités parasites, mais encore qu'elles entretiennent une grande bienveillance envers les hommes. Il suffirait ainsi, selon les spécialistes rituels, de leur adresser une demande humble et respectueuse : la prière.

Au cours du troisième rituel d'ayahuasca, Violaine ne manque pas de mettre en pratique ces recommandations :

J'avais des visions, j'étais dans la jungle, il y avait beaucoup de couleurs. Il y avait des araignées, des mygales, des cafards qui me grimpaient dessus, des serpents. Je sentais que j'avais encore des bêtes dans l'estomac et qu'il fallait que je les vomisse. Après (...) j'ai bien vomi (...) j'avais l'impression de vomir de la bave de crapaud. Après j'avais des sensations physiques, surtout des picotements, du côté droit des pieds jusqu'à ma tête, ça travaillait à ce niveau-là. J'avais peur, je n'avais pas envie de revivre la même expérience qu'à la deuxième session. Alors je me suis mise à prier, la Vierge, saint Michel. Et puis, petit à petit, je sais pas comment expliquer ça, mais je me suis connectée... À Dieu. Je baignais dans de l'amour, c'était très, très puissant. C'était vraiment une énergie d'amour, je ne sais pas comment le décrire. Justement, sur le moment, je pensais : "il n'y a pas de mots pour ça, alors que des gens en mettent". (...) En tout cas, je me suis vraiment connectée à cette énergie divine, à un moment donné c'était tellement fort que j'ai pleuré de joie. Tous les problèmes de la Terre me paraissaient très simples en fait. Voilà, j'ai vraiment le sentiment... Ça m'a réconciliée avec la religion, ça m'a donné beaucoup confiance en Dieu. (...) Voilà, je crois que c'est tout. (...) C'est très positif pour moi, je suis en confiance là. On m'a donné beaucoup de confiance. J'ai eu l'information principale que je voulais et je sais que ça va bien se passer par la suite. Ah oui, et le fait de prier comme j'ai fait, la Vierge, je me rendais compte que c'était hyper puissant. L'ayahuasca me disait que je n'avais même pas besoin de prendre de plantes, parce que la prière fait des miracles. Tout d'un coup je prenais conscience de ça (...). Les parasites à l'intérieur de moi, pendant que j'étais connectée comme ça avec Dieu, c'était tellement... Ils me paraissaient vraiment inoffensifs en fait en face de l'amour de Dieu. Bien sûr, je n'avais pas tout dégagé, mais c'est comme s'il n'y avait plus d'importance à donner à ça, comme si ce n'était rien.

Violaine est à nouveau saisie de frayeur lorsqu'elle perçoit la présence d'entités parasites dans son estomac. Craignant de voir se renouveler l'expérience du rituel précédent, elle invoque les entités du panthéon catholique par le biais de la prière. Cette action conduit alors Violaine à éprouver la

présence de Dieu, auquel elle attribue des dispositions bienveillantes et protectrices. Les propriétés performatives de la prière, qui actualisent une relation par le seul fait de la convoquer, semblent modifier profondément les émotions qui l'affectent. L'établissement d'une relation avec cette présence protectrice et bienveillante, perçue comme plus puissante que le démon, semble en effet retirer tout pouvoir menaçant à ce dernier et, par-là, dissiper les affects d'angoisse de Violaine.

L'établissement de cette relation a comme on le voit pour conséquence de transformer la nature des émotions qui affectent Violaine. C'est ainsi qu'elle voit sa peur, transformée en joie et en confiance ; émotions qui traduisent le renversement de la relation qu'elle entretenait jusque-là avec le démon. Cette reconfiguration affective semble ici interprétée comme la démonstration de l'efficacité de la prière ainsi que comme le signe tangible de l'existence des entités protectrices et de leur pouvoir sur les démons. Comme on le voit, cette expérience invite Violaine à éprouver gratitude et admiration envers ces entités et envers les spécialistes rituels.

3) Discussion : possession et émotions

Possession et aptitudes émotionnelles

Ces brèves incursions ethnographiques à Takiwasi et dans le Xangô de Recife soulignent d'abord la variété des implications affectives de l'apprentissage de la possession. Une première forme d'aptitude développée par les novices des deux cultures religieuses consiste à discerner les émotions relevant de la possession, et parmi ces dernières, celles qui permettent l'identification de l'entité concernée⁴². Certaines intensités affectives, nous l'avons vu, signalent la présence d'entités spirituelles dans le corps des possédés : elles s'avèrent en ce sens non pas contingentes, mais constitutives du phénomène de possession.

Cette forme d'expertise émotionnelle du possédé ne recouvre pas totalement celle des spécialistes rituels. Alors que le premier est amené à développer une expertise à la première personne, -une capacité de discernement émotionnel par-rapport à sa propre expérience-, les seconds doivent être à même de guider et d'orienter les participants dans leur apprentissage de la possession. Bien évidemment, ces deux formes d'expertise sont interdépendantes et se nourrissent l'une de l'autre. Le regard des spécialistes religieux est en effet informé par leur expérience personnelle de la possession, alors que la compréhension et la production par les novices de leurs propres

⁴² Gilbert Rouget parle de l'aspect doublement identificatoire de la possession, considérant que « d'une part on doit, avant toute chose, identifier la divinité responsable du trouble, de l'autre, cela étant fait, on doit s'identifier à elle » (1990 : 82). Dans le cas de la possession dite « pathogène », comme à Takiwasi, la seconde forme d'identification est cependant moins évidente et ne peut être cultivée qu'à l'égard des entités protectrices.

possessions reposent en grande partie sur l'observation des experts religieux à l'égard des possédés.

Éduquer son attention (Ingold 2001) et apprendre ainsi à repérer la qualité de certaines expériences chez soi comme chez autrui, n'est cependant pas suffisant pour rendre compte de l'expertise émotionnelle à l'œuvre dans la possession. Il faudra encore pour le novice être à même d'interpréter et d'exprimer ces réactions émotionnelles à l'aune des schèmes culturels adéquats. Dans les deux cultures étudiées, des aptitudes de discernement émotionnel sont donc indispensables, mais non suffisantes pour rendre compte de l'apprentissage à l'œuvre. À Takiwasi, les échanges discursifs jouent à cet égard un rôle déterminant en ceci qu'ils conduisent progressivement le participant à organiser et interpréter les intensités affectives qui le traversent au prisme des schèmes organisateurs proposés par le groupe social (Luhrmann 2012), et par là à expérimenter corporellement (Csordas 1993) les concepts diffusés par les spécialistes. Les élaborations narratives tissées au cours des groupes de parole constituent ainsi l'espace privilégié à la fois de la réorganisation de l'expérience rituelle au prisme du modèle symbolique local et de l'attestation publique de la vérification de la pertinence du diagnostic proposé par les spécialistes rituels.

La situation diffère dans le Xangô, où il n'existe aucun enseignement explicite des attentes relatives aux épisodes de possession⁴³. L'apprentissage y est principalement implicite et s'apparente, selon la formule de l'anthropologue brésilien Marcio Goldman, à « *catar folhas* », ce qui signifie, littéralement, « ramasser des feuilles », c'est-à-dire « prendre » (*pegar*) l'information ici et là, patiemment, « avec l'espoir qu'à un moment donné une synthèse sera possible⁴⁴ » (2003: 455). Par ailleurs, toute forme de réflexivité sur l'expérience vécue de la possession est sinon prohibée, pour le moins découragée. En effet, non seulement la possession peut engendrer une amnésie plus ou moins importante, mais il n'est pas bon se souvenir d'un épisode de possession, car se souvenir peut mettre en doute l'authenticité de celui-ci, et ainsi discréditer le possédé et son *orixá*⁴⁵. L'incorporation de représentations partagées ne semble toutefois pas souffrir du manque

⁴³ Contrairement à d'autres modalités de culte afro-brésiliennes, comme le Candomblé Ketu de Salvador de Bahia, où il existe un véritable « écolage » des *orixás* au cours de la réclusion initiatique (Bastide 1958, Elbein dos Santos 1975, Vogel, da Silva Mello & Pessoa de Barros 1993, Vatin 2005)

⁴⁴ Selon Rita Laura Segato, les facteurs non-verbaux et émotionnels de la communication avec les *orixás* constitue la « substance » du culte Xangô (1989: 7). Malgré cette observation de l'anthropologue argentine à la fin des années 80, très peu d'ethnologues ont, depuis, orienté leurs recherches vers les dimensions sensorielles, affectives et non-verbales de l'expérience religieuse dans les religions afro-brésiliennes. Pour les quelques exceptions, voir par exemple Wafer (1991), Segato (1995), Seligman (2014), Halloy (2015).

⁴⁵ Comme déjà mentionné précédemment, l'amnésie totale de l'épisode de possession doit être conçue dans le Xangô comme un idéal plutôt que comme la règle. Certains chefs de culte, en effet, se montrent bien plus subtils dans la manière de décrire le rapport à la conscience au cours de la possession, comme en témoigne le commentaire suivant de Lucinha, une *mãe-de-santo* âgée d'une soixantaine d'années : « le médium inconscient perd sa capacité de raisonner [*raciocínio*], l'entité le domine entièrement [*toma conta de tudo*]. Le médium conscient, il sait qu'il parle mais il ne sait pas ce qu'il dit. Il sait qu'il agit mais il ne sait pas ce qu'il fait, tout en ayant conscience de quelque chose. »

d'explicitation ou de formulation discursive dans le Xangô, comme en témoigne l'exemple de Buba qui, en l'espace de quelques minutes, a « reçu » son *orixá* conformément aux attentes de chacune des « nations » de culte où il fut initié. L'un des principaux leviers de cette mise-en-corps doit donc être recherché, comme nous en faisons l'hypothèse, dans la capacité du dispositif rituel à structurer l'expérience vécue.

Possession, dispositifs rituels et configurations interactionnelles

Si la forme de la possession semble directement procéder d'attentes et de représentations partagées, les conditions de son surgissement ainsi que de son déroulement cérémoniel dépendent étroitement des configurations interactionnelles de l'activité rituelle. Qu'il s'agisse de la perception aiguë de la frayeur rapportée par Violaine ou des réactions avec lesquelles les possédés du Xangô sont en prise au moment de « l'irradiation », les émotions caractéristiques de la possession ne traduisent pas uniquement l'état affectif du possédé. Elles sont le produit des contextes communicationnels et interactionnels dans lesquels sont pris les novices par leur participation aux dispositifs étudiés. Les intensités affectives propres à la possession ne sauraient, on l'a vu, être réduites à des sentiments privés ou à de simples réactions physiologiques, comportementales ou expressives. C'est en effet par le biais d'interactions sociales, de nature pragmatiques ou discursives, qu'elles sont subsumées en une entité discrète culturellement pertinente et socialement reconnue (peur, « *irradiação/aproximação* ») qui est ici le signe tangible de la possession.

Ces observations nous invitent, à la suite de François Berthomé (2006), Julien Bonhomme (2008) et Michael Houseman (Berthomé & Houseman 2010), à considérer les intensités affectives dont témoignent les participants au cours des séquences rituelles comme les produits émergents des interactions entre les agents, signant l'incorporation, ici au sens littéral du terme, de configurations relationnelles déterminées. Les réactions émotionnelles rapportées par les participants du Xangô tout comme ceux de Takiwasi seraient alors à penser comme « le précipité sensible d'une relation, (...) un indice relationnel (...), (qui) manifeste l'état, la teneur et la tonalité d'une relation » (Bonhomme 2008 : 135).

Dans cette perspective, les émotions spécifiques suscitées par la participation aux dispositifs étudiés semblent d'abord liées à la nature asymétrique des interactions au cours de l'activité rituelle. Comme nous l'avons vu, la relation entre les participants et les spécialistes rituels est initialement marquée par une déférence épistémique (Déléage 2005). Les premiers s'en remettent en effet au savoir des seconds, ce qui conditionne l'intégration des normes et des valeurs des

spécialistes rituels par les participants. À Takiwasi, l'acquisition progressive du savoir des spécialistes rituels conduit les participants à faire l'expérience d'une nouvelle relation asymétrique, entretenue cette fois avec des entités parasites. Les intensités affectives initialement éprouvées par Violaine, marquées par l'angoisse et la frayeur, peuvent dans cette perspective être interprétées, selon le modèle proposé par Julien Bonhomme (2008), comme des « affects passifs » signant la relation de déférence épistémique entretenue par le sujet envers les spécialistes rituels tout comme la soumission au pouvoir des entités parasites. Comme l'illustre le récit qui nous est fait du troisième rituel d'ayahuasca, ces affects ne signent toutefois pas le terme du séminaire, mais semblent constituer une étape préliminaire conditionnant une reconfiguration ultérieure. À l'image du travail rituel du *bwete misoko*⁴⁶, l'opération a donc ici pour effet de « convertir un affect passif en un affect actif en faisant passer l'infortuné d'une position de patient à une position d'agent » (Bonhomme 2008: 156). Chez Violaine, l'indice fait chair de cette transformation consiste en le passage de la frayeur à la confiance. La production, le contrôle et la conversion de certains états émotionnels –au premier rang desquels la frayeur-, dont Patrick Deshayes (2002a et b) a montré l'importance dans l'usage de l'ayahuasca chez les Cashinahua, apparaît donc là aussi comme l'un des principaux enjeux de la participation au dispositif rituel proposé.

Dans le culte Xangô, la déférence envers l'initiateur est indispensable à la réussite des épisodes de possession, dans la mesure où ce dernier contribue directement à la régulation émotionnelle du possédé en indiquant au participant, par la manière dont il interagit avec lui, la voie à suivre dans la gestion et l'expression des intensités affectives qui le traversent. Le chef de culte agit ainsi de deux manières dans le processus d'apprentissage émotionnel de l'apprenti possédé : dans l'identification des intensités affectives relevant de la possession et dans la régulation émotionnelle au cours de l'épisode, notamment en lui apprenant à réagir et à exprimer de manière appropriée ce qu'il perçoit de ce qui se passe en lui. Dans le contexte du Xangô, ce sont toutefois les *orixás* qui savent et qui, en dernier ressort, décident et choisissent quand et comment leur « *filho* » ou « *fillha* » sera « pris », ou ne le sera pas. Par conséquent, l'enjeu réside moins dans la production et la conversion de certains états affectifs que dans la maîtrise, toujours relative, des conditions de leur survenue.

Dans les deux contextes ethnographiques étudiés, des intensités affectives singulières constituent ainsi le signe de l'interaction en cours avec l'entité invisible. Plus encore, elles définissent la nature de cette dernière, en ce qu'elles prescrivent le comportement que le novice ou le spécialiste rituel est invité à adopter (alliance ou opposition, accueil ou rejet). Cette propriété normative des intensités affectives survenant dans le cadre du rituel nous invite à définir les émotions exprimées

⁴⁶ Le *bwete misoko* est l'un des principaux rites initiatiques de guérison pratiqué au Gabon, au cours duquel l'impétrant ingère les racines hallucinogènes de l'arbuste *eboga* (Bonhomme 2008).

au cœur des épisodes de possession comme des affordances émotionnelles. À la suite des travaux inauguraux de Gibson⁴⁷, Laurence Kaufmann et Fabrice Clément (2012, 2014) ont récemment suggéré l'existence d'« affordances sociales », à savoir un potentiel d'action relatif aux interactions sociales. Les affordances sociales auraient pour caractéristique leur nature normative : elles n'indiqueraient pas seulement « ce que je peux faire », mais « ce que je devrais faire » (2014 : 465)⁴⁸.

Dans notre contexte, la survenue de l'interaction avec l'entité surnaturelle ainsi que la nature de son déroulement sont ainsi largement déterminées par ce qui est perçu dans le registre émotionnel. Dans les exemples qui précèdent, ce sont bien les intensités affectives touchant le participant qui déterminent en effet l'identification de l'interaction en cours, de la nature de l'entité possédante et du type de relation que le sujet entretient avec elle. Nous proposons en ce sens de voir les émotions ressenties dans les contextes rituels comme une déclinaison affective des affordances sociales: porteuses d'une dimension normative, elles invitent à un type de comportement spécifique, qui conduit ici le participant à faire l'expérience de la possession.

Conclusion

Dans cet article, nous avons choisi de confronter, à partir de nos ethnographies respectives, deux cultures religieuses caractérisées par l'occurrence de trances de possession. Plutôt que de souligner des différences culturelles évidentes, nous avons souhaité chercher à identifier ce en quoi les expériences des possédés et les dispositifs où elles sont cultivées convergent et divergent. Nous avons ainsi mis en évidence le « travail émotionnel » (Hochschild 1979) à l'œuvre dans l'apprentissage de la possession, faisant apparaître trois procédés que nous avons comparé plus systématiquement: l'induction d'intensités affectives singulières chez les apprentis-possédés, l'impact du dispositif culturel sur le repérage, l'interprétation et l'incorporation des émotions constitutives de la possession ; et enfin la capacité du rituel à transformer les affects et leur interprétation par les individus en prise avec la possession.

Nous ne prétendons certes pas avoir épuisé ces différentes questions, qui mériteraient de plus amples développements ethnographiques et théoriques. Plus modestement, nous souhaitons

⁴⁷ Selon Gibson (1979), le monde physique offre à un organisme un potentiel d'action : les traits physiques d'un objet, à eux seuls, « invitent » (*afford*) à un type d'action sur cet objet. Une chaise invite un être humain à s'y asseoir, mais ne présente aucune affordance pour une vache.

⁴⁸ Ainsi, « un comportement agressif invite à une réponse défensive, un cadeau invite à la coopération, et un parent en détresse invite à un comportement d'aide. » (ibid., notre traduction). Elles diffèrent également des normes sociales en ceci qu'elles reposeraient sur la perception « quasi-immédiate » des « traits objectifs et partageables de l'environnement » (ibid.), et non sur des processus inférentiels.

attirer l'attention sur une dimension du phénomène encore très peu explorée par les spécialistes de la possession.

L'exploration de la dimension émotionnelle de la possession peut à cet égard être vue comme une contribution à une modélisation plus large du phénomène, inspirée de l'approche préconisée par Ann Taves (2009), qui propose d'aborder l'expérience religieuse comme composée de dimensions plus ou moins interdépendantes (*building-block approach*). L'expérience de la possession serait alors à considérer comme le produit émergent des interactions entre ces différentes dimensions. Dans cette perspective, il conviendrait de documenter chacune d'entre elles en vue de saisir la dynamique et la cohérence de leurs interactions. Des avancées plus ou moins importantes ont déjà été réalisées en ce domaine, portant sur plusieurs dimensions de la possession⁴⁹ (conceptuelle⁵⁰, imaginative/symbolique⁵¹, axiologique⁵², interactionnelle⁵³, émotionnelle⁵⁴, volitionnelle⁵⁵, sensorielle⁵⁶, attentionnelle⁵⁷ et motrice⁵⁸). L'approche ethnographique reste à cet égard probablement la plus à même d'offrir une description détaillée – *thick description* (Geertz 1973) - de la complexité du phénomène étudié.

Bibliographie

- Argyriadis, K. *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*, Paris : Edition des Archives contemporaines, 1999.
- Aubert, L. *Les Feux de la Déesse. Rituels villageois du Kerala (Inde du Sud)*. Lausanne : Editions Payot Lausanne, 2004.
- Bastide, R. *Le Candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du Candomblé (Brésil)*, Paris : Plon, [1958] 2000.
- Bastide, R. *Le Sacré sauvage*, Paris : Stock, [1975] 1997.
- Becker, J. *Deep Listeners. Music, Emotion, and Trancing*, Bloomington et Indianapolis (IN) : Indiana University Press, 2004.

⁴⁹ Les auteurs mentionnés le sont à titre purement indicatif.

⁵⁰ Cohen, 2007, 2008; Cohen & Barrett, 2008; Berger 2012; Ram 2012.

⁵¹ Lambek, 1980, 1993 ; Crapanzano, 1977, Hamayon 1995, Stephen 1997, Csordas, 1994, 1997; De Certeau, 1970; Obeyesekere, 1981 ; Mayaram, 1999 ; Rabelo, 2007, Bastide 1958, Noll 1985, Naumescu 2012.

⁵² Lewis 1971; Sharp 1993; Boddy 1989; Ong 1988; Berger 2010; Ram 2012.

⁵³ Berthomé 2006, Bonhomme 2008, Dupuis 2016.

⁵⁴ Aubert 2004, Becker 2004, Halloy 2012, 2015, Dupuis 2016.

⁵⁵ Dupuis 2016.

⁵⁶ Csordas 1994, Cossard-Binon 1970, Hell 2008, Naumescu 2012, Zemleni 1966, Gell 1980, Segato 1995, Desjarlais 1992.

⁵⁷ Lapassade 1997, Seligman et Kirmayer 2008, Hell 2008, Seligman 2014, Luhrmann et al. 2010, Luhrmann 2012, Espirito Santo 2015.

⁵⁸ Leiris 1958, Bastide 1958, Rouget 1980, Tambiah 1979, Turner 1968.

- Belin, E. *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*. Bruxelles : De Boeck, 2002.
- Berger, L. 2010. La centralisation d'un culte périphérique. Islam, possession et sociétés d'initiation au Bèlèdugu (Mali), *Politique Africaine*, 118, pp. 143-164.
- , 2012. Learning Possession Trance and Evaluating Oracles' Truthfulness in Jinè Cults of Bèlèdugu (Mali), *Journal of Cognition & Culture*, 12(3-4), pp. 163-181.
- Berthome, F. *Etre affecté: relations, interactions et émotions dans quelques rituels mélanésiens*. Mémoire de Master 2. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006.
- , et Houseman, M. 2011. Ritual and Emotions. Moving Relations, Patterned Effusions, *Religion & Society*, 1, pp. 57-75.
- Boddy, J. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison (WI) : University of Wisconsin Press, 1989.
- Bonhomme, J. 2008. Des pleurs ou des coups. Affects et relation dans l'initiation au *Bwete misoko* (Gabon), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18, pp.113-163.
- Bourguignon, E. *Possession*, San Francisco (FL) : Chandler & Sharp Publishers, 1976.
- Cohen, E. *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition. Anthropology of Religion*, Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Cohen, E. 2008. What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms, *Ethnos*, 73, pp. 101-126.
- , et Barrett, J. 2008. When Minds Migrate: Conceptualizing Spirit Possession, *Journal of Cognition and Culture*, 8, pp. 23-48.
- Cossard-Binon, G. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Le candomblé Angola*, thèse de doctorat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Paris-Sorbonne, 1970.
- Crapanzano, V. 1977. Introduction, in V. Crapanzano & V., Garrison, *Case Studies in Spirit Possession*, New York (NY): John Wiley.
- Csordas, T.J. (ed.). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- . *The Sacred Self: a Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Damasio, A-R. *L'erreur de Descartes: la raison des émotions*. Odile Jacob: Paris, 1995.
- De Certeau, M. *La Possession de Londun*, Paris, Gallimard, [1970] 2005.
- Déléage, P. *Le Chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Thèse de doctorat. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

- Deshayes, P. 2002a. « Frayeurs et visions chamaniques : le malentendu thérapeutique. » *Psychologie française* 47 (4), pp. 5-14.
- , 2002b. « L'ayawaska n'est pas un hallucinogène. » *Psychotropes* (8), pp.65-78.
- Desjarlais, S, R. *Body and Emotion. The Aesthetic of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1992.
- Dupuis, D. *Les murmures de l'ayahuasca. Parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*. Thèse de doctorat en Anthropologie sociale, EHESS, Paris, 2016.
- Ekman, P. 1992. « An Argument for Basic Emotions », *Cognition and Emotion*, 1992, 6(3/4), 169-200.
- Elbein dos Santos J. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis : Vozes, 1975.
- Espírito Santo, D. *Developing the dead. Mediumship and selfhood in Cuban espiritismo*. University Press of Florida, 2015.
- Geertz, C. 1973. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York : Basic Books, pp. 3-30.
- Gell, A. 1980. The Gods at Play: vertigo and possession in Muria Religion, *Man*, 15, pp. 218- 247.
- Gibson, J.J. *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston (MA) : Houghton Mifflin, 1979.
- Gobin, E. La fabrique rituelle du prestige : le secret initiatique comme opérateur de la différenciation socioreligieuse (Ifá, Cuba) », in Fr. Hurlet, I. Rivoal & I. Sidéra, *Le prestige : autour des formes de la différenciation sociale*, Nanterre, Maison de l'archéologie et de l'ethnologie René-Ginouvés, 2014.
- Goldman, M. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Anthropologia – USP*, 46(2) : 445-476.
- Halloy, A. 2010. La consultation par Ifá à Recife : la (re)naissance d'une tradition ?, *Cahiers du Brésil Contemporain*, 75-76, pp. 57-89.
- , 2012. Gods in the Flesh. Outline of an Emotional Learning Process in the Xangô Possession Cult (Recife, Brazil). *Ethnos. Journal of Anthropology*. 77(2): 177-202.
- , 2015. *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*. Paris: Pétra.
- , (à paraître). L'odeur de l'axé. Pratiques olfactives et efficacité rituelle dans un culte afro-brésilien. *Journal de la Société des Américanistes*.
- Halloy, A. et Servais, V. 2014. Enchanting Gods and Dolphins: A Cross-Cultural Analysis of Uncanny Encounters, *Ethos*, 42(4), pp. 479–504.
- Hamayon, R. 1995. Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme, *Études mongoles et sibériennes*, 26, pp. 155-189.
- Hell, B. 2008. Négocier avec les esprits *tromba* à Mayotte. Retour sur le « théâtre vécu » de la

- possession », *Gradhiva*, 7, pp. 7-23.
- Hochschild, A.R. 1979. Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 85 (3), pp. 551-575.
- Ingold, T., 2001. From the transmission of representation to the education of attention, in H.Whitehouse, *The Debated Mind: Evolutionary Psychology vs Ethnography*, Oxford, Berg, pp. 113-153.
- Janet, P. 1885. « Note sur quelques phénomènes de somnambulisme » *Bulletin de la Société de Psychologie physiologique* vol. 1, p. 24-32 & *Revue Philosophique*, vol. 21-1 (1886) p. 190-198.
- , 1886. « Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué » *Revue Philosophique* vol. 22-III, p. 577-592 & *American Journal of Psychiatry* vol. 8, no 2, p. 209-234.
- , 1887. « L'anesthésie systématisée et la dissociation des phénomènes psychologiques » *Revue Philosophique* vol. 23-1, p. 449-472.
- Kaufmann L. et Clément F. 2014. Wired for Society: Cognizing Pathways to Society and Culture, *Topoi* (2014) 33:459–475
- Lambek, M. 1980. Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte », *American Ethnologist*, 7, pp. 318-331
- . *Knowledge and Practise in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- Lapassade, G. 1997. *Les Rites de possession*, Paris : Anthropos.
- Leiris, M. *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958.
- Levy, Robert. *Tabitiens*. Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- Lewis, I.M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, Penguin Books, 1971.
- Losonczy A-M., et Mesturini Cappo S. 2011. « Pourquoi l'ayahuasca ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 153, pp. 207-228.
- Luhrmann, T. M., Nusbaum, H. et Thisted, R. 2010. The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity, *American Anthropologist*, 12 (1), pp. 66-78.
- Luhrmann, T. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship With God*. New York: Alfred Knopf, 2012.
- Mayaram, S. 1999. Spirit Possession : Refraining Discourses of the Self and Other, *Purusartha*, 21, pp. 101-131.
- Ong, A. 1988. The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia, *American Ethnologist*, 15(1), pp. 28-42.
- Naumescu, V. 2012. Learning the “science of feelings”: religious training in Eastern Christian

- monasticism, *Ethnos. Journal of Anthropology*, 77, pp. 227-251.
- Noll, R. 1985. Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The role of visions in shamanism, *Current Anthropology*, 26, pp. 443-461.
- Obeyesekere, G. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Rabelo, M. 2007. Possession, corps et thérapie dans le contexte religieux brésilien, *Ethnographiques.org*, 14 octobre 2007 [online] <http://www.ethnographiques.org/2007/Rabelo.html> [téléchargé le 5 mai 2009].
- Ram, K. 2012. How afflictive possession « learned »? Gender and motility in Tamil Nadu, India », *Ethnos. Journal of Anthropology*, 77, pp.203-226.
- Rouget, G. *La Musique et la transe*, Paris, Gallimard, [1980]1990.
- Segato, R.L. 1989. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado, *Série Antropologia* 86, pp.1-48.
- . *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetípica*, Brasília, editora UNB, 1995.
- Seligman, R. *Possessing Spirits and Healing Selves. Embodiment and Transformation in an Afro-Brazilian Religion*. Palgrave MacMillan : New-York, 2014
- Seligman, R. et Kirmayer, L. J. 2008. Dissociative Experience and Cultural Neuroscience: Narrative, Metaphor and Mechanism, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 32, pp. 31–64.
- Simon, H. 1992. What Is An 'Explanation' Of Behaviour? *Psychological Science* 3(3), pp. 150-161.
- Sharp, L.A. *Possessed and Dispossessed: Spirit, Identity, and the Power in Madagascar Migrant Town*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- Stephen, M. 1997. Cargo cults, Cultural Creativity and Autonomous Imagination, *Ethos*, 25(3), pp. 333-358.
- Tambiah, S. J. 1979. A Performative Approach to Ritual, *Proceedings of the British Academy*, 65, pp. 113-69.
- Taves, A. *Religious experience considered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press: Princeton, 2009.
- Turner, V.W. *The Drums of Affliction. A study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Oxford University Press et International African Institute, 1968.
- Vatin, X. *Rites et musiques de possession à Bahia*, Paris, L'Harmattan, coll. « Recherches & documents Amérique latine », 2005.
- Vogel A., da Silva Mello Marco, Pessoa de Barros A. & J. *A Galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Rio de Janeiro : eduff / flacso / Pallas, coll. « Raízes », 1993.

Wafer, J. *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1991.

Zempleni, A. 1966. La dimension thérapeutique du culte des rab, Ndöp, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof », *Psychopathologie africaine*, 2 (3), pp. 295-439.