

## De la possession rituelle comme objet de science sociale

Erwan Dianteill

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/1505>  
DOI : 10.4000/assr.1505  
ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2003  
Pagination : 39-44  
ISBN : 2-222-96732-5  
ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Erwan Dianteill, « De la possession rituelle comme objet de science sociale », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, mis en ligne le 10 novembre 2005, consulté le 30 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1505> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.1505>

---

Le texte seul est utilisable sous licence © Archives de sciences sociales des religions. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

## DE LA POSSESSION RITUELLE COMME OBJET DE SCIENCE SOCIALE

À propos de :

DUPRÉ (Marie-Claude), éd., *Familiarité avec les dieux – Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, 348 p. (bibliogr., tabl., illustr., cartes, CD Rom).

Les textes réunis dans ce volume (accompagné d'un CD Rom de photos illustrant les articles) ont en commun, selon M.-C.D., de "montrer comment la dynamique cognitive, mise en branle par ses modalités socialement élaborées, se manifeste d'abord par un contact avec une indétermination fondamentale qui se précise ensuite selon les histoires locales" (p. 17). S'inspirant de Gilbert Durand, M.-C.D. estime que "la puissance de l'imaginaire" est au fondement de cette "hypothèse cognitive", qui n'a apparemment aucun rapport avec la psychologie cognitive appliquée à la religion telle que la conçoit Pascal Boyer, par exemple. En dernière analyse, la "transe manifesterait la dynamique cognitive propre de l'être humain ; elle serait objectivée et sacralisée en possession, où le contact direct est immédiatement médiatisé par la capacité spécifiquement humaine de créer du symbolique, c'est-à-dire de donner du sens à la situation vécue" (p. 14). Voyons comment les différentes études qui composent cet ouvrage se situent par rapport à cette orientation théorique où l'accent est mis sur l'"indétermination fondamentale" qui serait à l'œuvre dans les cultes de possession.

Deux textes sont consacrés aux cultures insulaires de l'océan indien africain. Sophie Blanchy et Rahajesy Andriamampianina étudient les « formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar) ». L'institution du tromba est assez bien connue à Madagascar, mais elle recouvre des réalités en fait relativement variées. C'est sur le culte de possession par les ancêtres royaux du royaume d'Imerina que se concentre ici l'analyse. Il apparaît que le culte de ces esprits aristocratiques s'est revitalisé dans les années 1960, après l'indépendance. On notera par exemple que certains individus sans lignage prestigieux adoptent le culte des ancêtres royaux, ce qui leur permet de s'intégrer dans une haute descen-

dance. En plus des aspects historiques et politiques du culte, qui sont fort bien analysés, cet article comporte une discussion très précise des formes du discours utilisé par l'esprit, et en particulier de la formule "dit-il" qui est systématiquement utilisée. Qu'on nous permette ici une parenthèse : dans le culte d'Ifa d'origine yoruba, déplacé à Cuba, l'expression utilisée par le devin lorsqu'il délivre l'oracle est "Dice Ifa", "Ifa dit". La remarquable analyse de S. Blanchy et de R. Andriamampianina pourrait assurément servir de modèle à celle de la divination afro-cubaine.

Laurence Pourchez, quant à elle, prend pour objet les rapports entre la religion, la transe, la thérapie et les rapports conjugaux à La Réunion. L'essentiel du texte est consacré à une étude de cas d'un *dévinèr* et de sa femme. L. Pourchez interprète brièvement le récit de l'"entrée en religion" de ces deux personnes en montrant comment sont entremêlés les rapports familiaux, les relations avec les esprits et les questions thérapeutiques. La femme fut victime d'un cancer qui fut soigné par son mari, "inspiré" par l'esprit de son propre père qui avait le don de guérir les gens quand il était en vie. Depuis cette époque, le mari est possédé par l'esprit paternel, et ce n'est que dans un second temps que la femme est "prise" par deux divinités de l'hindouisme créole lors des cérémonies publiques. L'esprit du mort joue donc le rôle de médiation entre les vivants et les dieux. Une structure centrale des religions créoles apparaît ainsi dans ce récit. À Cuba, on l'exprime par le dicton : "Le mort a enfanté le saint", ce qui signifie que la relation des vivants avec les esprits de personnes décédées est première par rapport à celle qui peut être établie avec les saints, assimilés dans l'île des Caraïbes aux dieux africains, toujours considérés comme des entités supérieures.

La possession en Afrique centrale occidentale fait l'objet d'une autre série de contributions. C'est une forme de relation avec les esprits qui tient à la fois de l'exorcisme et de la possession qu'étudie Jean-Claude Muller chez les Dii de l'Adamaoua (Nord Cameroun). Il s'agit d'identifier l'esprit qui harcèle une personne, en général une femme. L'agression spirituelle se traduit par une agitation corporelle désordonnée. La personne est aussi affectée par une diarrhée chronique. On appelle cette "attaque" le *séw* (on nous pardonnera de ne pas respecter les signes diacritiques). Pour confirmer la présence de cet esprit, les Dii organisent un test : on joue de certains instruments à percussion et les femmes de la sororité entonnent les chants du *séw*. Si la personne malade tombe en transe, alors le test est confirmé. Elle est traitée par des plantes et une cérémonie d'expulsion est organisée. Nous ne pouvons entrer dans les détails des rituels, mais une chose est particulièrement étonnante ici. Alors qu'il est très fréquent dans les cultes de possession qu'un esprit malin devienne protecteur une fois les rituels, les offrandes et les sacrifices accomplis, ici, on ne rend jamais hommage au *séw*. C'est le phacochère que l'on remercie car le mythe rapporte qu'il est le premier à avoir trouvé le remède à cette maladie. Le *séw* est une sorte de culte de possession "inversé", au point que la métaphore bien connue du chevauchement par l'esprit est ici retournée, la patiente chevauchant elle-même un "cheval humain", puis un bâton qualifié de "cheval". L'ethnographie de J.-C. Muller est un modèle de clarté et de précision, et la discussion sur le statut typologique du *séw* est bienvenue.

Toujours au Cameroun, mais cette fois dans la partie méridionale du pays, Nicolas Monteillet compare les formes traditionnelles et les formes modernes de la transe. Contrairement à l'idée qui veut que la transe observée dans les nouveaux

mouvements religieux africains soit une résurgence de la transe dans la religion ancienne, N. Monteillet estime que les “nouvelles Églises transforment complètement les formes d'accès à des états de conscience que le ritualisme ancien s'efforçait de contrôler scrupuleusement” (p. 150). Si la transe, conçue *a minima* comme un mouvement incontrôlé du corps, peut être identifiée dans les deux complexes religieux, le sens qui lui est donné est très distinct, sinon complètement hétérogène, dans les deux contextes. La transe, qui était réservée aux initiés des cultes traditionnels, devient une transe “démocratique” et l'initiation devient moins exigeante, jusqu'à disparaître tout à fait. Ici encore une parenthèse afro-américaine : on observe exactement le même phénomène au Brésil dans le passage du Candomblé de Salvador de Bahia, où la possession est réservée à une élite d'initiés, à l'Umbanda, religion où la transe est plus ou moins accessible à tous.

M.-C.D. propose une étude historique du *lemba* des Bakongo, s'appuyant principalement sur les travaux bien connus de K. Laman, J. Janzen et P. Ph. Rey. La section la plus intéressante de l'article concerne les “témoins matériels” du *lemba* que l'on trouve dans les musées occidentaux, et que M.-C.D. décrit avec une grande minutie. Il s'agit de boîtes conservées à Genève et à Tervuren, dont certains éléments ont été retirés par les guérisseurs avant d'être remises aux autorités au moment de l'interdiction du *lemba*. Les feuilles, écorces, racines et graines, griffes, os et dents, objets qui paraissent périphériques dans le culte, sont ceux qui ont été omis. Selon M.-C.D., ces éléments permettaient au guérisseur de continuer à pratiquer son art thérapeutique, même s'il s'était dessaisi des “images” du “père” *lemba* et de son “fils”, c'est pourquoi ils ont été dissimulés.

En Afrique occidentale, la transe et la possession prennent des formes sensiblement différentes que celles que nous venons de voir. Ainsi, Dominique Sewane rend compte d'un phénomène très particulier que l'on peut observer chez les Tammariba du nord du Bénin et du Togo. À l'occasion du rite de deuil d'un ancien, certaines femmes perdent l'équilibre, sont agitées des soubresauts et tombent dans un état cataleptique symboliquement associé à la mort. Elles partageaient avec le mort le souffle d'un ancêtre commun, et c'est pourquoi son décès les entraîne dans un état assimilé à la mort. Ces femmes “presque mortes” sont nommées “Celles qui tombent”, et l'intervention d'un “releveur” est nécessaire pour les ramener à la vie. Celui-ci utilise des techniques du corps spécifiques pour cela : massages, aspiration, crachats, bruits de cloche. Le releveur “guérit” une femme en lui murmurant à l'oreille le nom de son ancêtre formateur, *yembota*, patronyme qu'elle doit ignorer. Mais le releveur ne peut se contenter de ce seul nom, il doit, nous explique D. Sewane, connaître le lieu d'inhumation de l'ancêtre, sa devise, le nom de son épouse et de son *yembota*. La transe de “celles qui tombent” ne prend son sens que si elle est saisie dans le système complet de croyances des Tammariba relatif à la réincarnation : lorsqu'un enfant naît, il est décisif pour son avenir d'identifier quel ancêtre est réincarné en lui. L'ethnographie de D. Sewane est toujours simple et claire, elle témoigne d'une dimension toujours présente dans les cultes de possession, qui est ici particulièrement manifeste : la possession est une sorte de mort.

Chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal étudiés par Maria Texeira, la possession rituelle est pratiquée dans le culte de *kasara*. Il s'agit à l'origine d'un mouvement religieux de lutte contre la sorcellerie né à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans le nord-ouest de la Guinée-Bissau, en zone d'intense prosélytisme musulman. Adopté et transformé par les Manjak, il est devenu le culte de *kasara*, centré sur la divina-

tion et la thérapie qui passent par la possession. M. Texeira dresse un utile tableau synoptique des “principaux acteurs de l’invisible” (p. 231) qui permet d’avoir une vue d’ensemble des esprits actifs dans cette religion, ainsi qu’un schéma de leur interaction avec les humains, qu’ils soient officiants, sorciers ou individus quelconques (p. 232). Lorsque de nombreux Manjak ont émigré au Sénégal, le culte a été implanté dans ce pays. L’une des parties les plus intéressantes de l’article de M. Texeira concerne l’implantation urbaine de ce culte, en période de guerre civile en Guinée-Bissau. Les adeptes du culte, en grande majorité des femmes, s’organisent en communauté constituant des réseaux d’entraide dont l’unité repose sur la lutte contre la sorcellerie. Le sanctuaire de *kasara*, écrit M. Texeira, est “un espace de liberté, de parole et de mouvement, ainsi qu’un lieu de pouvoir féminin où les hommes sont les bienvenus” (p. 246). La possession n’est ici que l’une des facettes d’un culte qui organise la solidarité, au sens durkheimien du terme, en situation de grande précarité.

Albert de Surgy, spécialiste de la religion des vodous et du culte de Fa dans la région côtière de l’ancienne “Côte des esclaves”, analyse les formes prises par la transe et la possession dans les nouvelles Églises du Bénin aujourd’hui. Dans les Églises pentecôtistes, on peut identifier d’abord des “trances extatiques”, souvent associées à la glossolalie. Il s’agit de tremblements des mains, accompagnés d’une oscillation du buste et de louanges adressées à Dieu. Celui qui est affecté par cette extase est “absent au monde”, il ne suit pas les directives du conducteur du culte. Il existe aussi dans ces églises des “trances cathartiques”, relativement violentes et chaotiques. Elles sont produites par l’expulsion, au nom du Christ, des esprits africains du corps d’un adepte. Ce type d’exorcisme n’existe pas dans la religion des vodous, car les esprits peuvent toujours être apprivoisés, on peut toujours négocier avec eux. Dans le cas des Églises prophétiques (l’Église du Christianisme Céleste en particulier), A. de Surgy distingue les “trances passagères révélatrices d’un contact avec le divin” de celle qui sont de nature “prophétique ou divinatoire”. Cette dernière est particulièrement importante car elle permet de légitimer des décisions engageant la vie communautaire. Parmi celles-ci, la plus importante est la fondation d’une nouvelle Église. A. de Surgy montre bien comment le contact direct avec la divinité a joué un rôle central dans la fondation de deux Églises dissidentes du Christianisme céleste. Cette forme de légitimité est tout à fait en accord avec l’éthique locale qui interdit à un individu de se poser en leader cherchant ouvertement le pouvoir. Celui-ci doit toujours apparaître comme une charge involontaire imposée par l’au-delà.

Dans la même aire culturelle, Adjévi Hobli Mensah rend compte des “trances récentes chez les catholiques du Renouveau charismatique du Sud Togo”. Si la religion des vodous, les pentecôtismes et les prophétismes africains sont assez bien connus dans cette zone géographique, le mouvement charismatique qui se développe actuellement au sein de l’Église catholique l’est beaucoup moins. Son succès tiendrait à ce qu’il prend en charge des fonctions négligées par l’Église : la guérison, le soin des malades par la force divine, l’entraide mutuelle, la communion avec la divinité pendant la transe. Selon A. Hobli Mensah, ces traits sont au cœur de la religion des vodous au Togo. On voit bien pourtant dans la description ethnographique d’une séance d’exorcisme par des membres du “Renouveau” (p. 299) que la possession y est conçue de façon radicalement différente de celle qui prévaut dans le culte des esprits. La personne affectée doit être débarrassée de l’esprit qui

la gêne, considéré comme absolument mauvais. Rien de tel dans la religion des vodous, qui sont toujours des entités ambivalentes que l'on peut se concilier. On peut douter de la conclusion de l'auteur qui entrevoit dans le Renouveau une ouverture de l'Église catholique aux "valeurs traditionnelles africaines" : les ressemblances formelles de la transe vodou et de celle du Renouveau dissimulent des ethos religieux extrêmement différents.

Le dernier texte du recueil est consacré à la transe divinatoire du kômian en Côte d'Ivoire. Véronique Duchesne étudie les kômian, qui sont en majorité des femmes rendant des oracles. Durant des séances publiques de possession, la femme devin est en contact direct avec des esprits qui délivrent des oracles de différente nature, en particulier dans la sphère politique. L'une des originalités du texte de V. Duchesne est de porter l'accent sur l'apprentissage des techniques du corps associées à la transe. Dès l'enfance, les futurs kômian sont confrontés au spectacle du devin qui officie publiquement. On les assoit en cercle autour de lui : ils sont en quelque sorte "aux premières loges". Dans leurs jeux, ils imitent souvent le rituel auquel ils ont assisté, au point de recréer presque entièrement la cérémonie en se distribuant fictivement les rôles rituels. Ils imitent les chants et les danses, et il arrive même que "celui qui joue à imiter le kômian s'évanouisse et que l'on en conclue, après une consultation divinatoire, à l'élection par les *boson*" (p. 315). Cette fiction qui "vire" à la réalité est un phénomène tout à fait remarquable, et à notre connaissance, jamais étudié. V. Duchesne analyse ensuite comment est "construit" le corps du devin lors de l'initiation. Le corps est d'abord "déshumanisé", puis "lié, lustré et relié au terroir", en particulier par le séjour en forêt. Il est ensuite "esthétisé" par la danse et le chant, puis "nettoyé" par des ablutions qui rendent le "visage immaculé" et le "destin étincelant". Enfin, le corps oraculaire est "sanctuarisé". Tout ce travail du corps du possédé est finement décrit et analysé par V. Duchesne.

Après l'exposé critique de ces articles qui constituent des contributions notables à l'étude de la transe et de la possession, revenons à la proposition théorique de départ de M.-C.D., à savoir "l'indétermination" sur laquelle reposeraient ces phénomènes. À vrai dire, l'excellente qualité scientifique des articles réunis par M.-C.D. n'est pas le produit de la complaisance pour l'"inconnu". Bien au contraire, tous les auteurs (y compris M.-C.D.) replacent les phénomènes observés dans leur contexte historique et social, et aucun ne verse dans la fascination que produit la possession rituelle sur certains esprits sensibles et qu'exalte une certaine phénoménologie religieuse d'inspiration éliadique. En d'autres termes, si les auteurs de ce recueil font progresser incontestablement la connaissance des cultes de possession, c'est précisément parce qu'ils ne suivent pas le programme annoncé dans l'introduction. Si l'on considère que la démarche scientifique vise à réduire l'indétermination des faits sociaux en montrant comment ils sont affectés par un certain degré de nécessité, alors mettre l'accent sur l'"indétermination" des phénomènes de possession, qui ne prendraient forme sociale que dans un second temps, constitue un postulat qui n'est guère acceptable.

D'un point de vue rationaliste, l'indétermination est toujours provisoire, et le postulat est au contraire que rien dans le monde social n'est indéterminé, ou pour le dire autrement, arbitraire. Les sciences sociales des religions échappent-elles à ce postulat dans le cas des cultes de possession ? On voit mal pourquoi ce serait le cas. L'"anthropologie de l'irrationnel" inspirée de G. Durand se complait malheu-

reusement trop fréquemment dans son objet et finit par verser dans une “anthropologie irrationnelle” alors que les sciences sociales ont pour tâche, si elles se veulent fondées en raison, de réduire l’inconnu à du connu, c’est-à-dire à des intérêts, des causes, des structures, des systèmes symboliques et matériels. La possession altère l’unité du sujet et elle est en outre souvent accompagnée de manifestations corporelles impressionnantes pour l’observateur, ce qui lui confère un statut apparent de phénomène “indéterminé”, de produit de l’“imagination instituante”, de pure “création symbolique”. Qu’il y ait une part d’inventivité dans le comportement du possédé, on peut le reconnaître aisément : toute interaction humaine est toujours à la fois réglée et improvisée. Mais faire de l’“inconditionné” le fondement de la possession est une illusion : la possession est conditionnée par des enjeux sociaux dont on peut rendre compte et elle a toujours des effets incontestables sur les individus et la collectivité où elle se produit. En d’autres termes, la possession, le chamanisme, la divination inspirée ne sont pas des “bouches d’ombre” par lesquelles s’exprimerait la “puissance de l’imaginaire”, ce sont des pratiques sociales traversées de part en part par la parenté, le pouvoir politique, les rapports entre sexe, les enjeux économiques, les relations de domination coloniale, etc., selon les sociétés.

Cela ne signifie en rien que le devin ou le possédé soit un agent passif dans l’espace social. Bien au contraire il en est un opérateur central, car ses actes et ses discours sont reçus comme étant de nature extra-sociale : ils ont une influence beaucoup plus grande que ceux, toujours perçus comme relatifs, d’un être humain ordinaire, à condition bien sûr qu’ils soient cohérents avec le système de croyances où ils prennent place. En d’autres termes, l’indétermination qui semble se trouver au fondement de la possession est un ressort central de son efficacité symbolique. Cet “absolu” proclamé (un ancêtre, un dieu, le Saint-Esprit, par exemple) est-il réel ? Ce n’est pas au sociologue d’en décider, on s’en doute. Celui-ci se contentera de relever le paradoxe de tout culte de possession : pour être efficace socialement il est nécessaire d’agir de l’extérieur de la société. Autrement dit, *pour déterminer le monde social, il faut être soi-même indéterminé socialement* : telle est la structure de signification que les sciences sociales permettent d’identifier dans le cas des cultes de possession. Comment cette structure paradoxale est-elle opérationnalisée ? Par quels agents ? Dans quel contexte ? Avec quels effets ? Telles sont les questions légitimes auxquelles les auteurs de *Familiarité avec les dieux* répondent avec bonheur.

Erwan DIANTEILL  
Centre d’Études Interdisciplinaires des Faits Religieux  
EHESS