

POSSESSION

Daniela Berti & Gilles Tarabout

Le terme de « possession » désigne dans l'usage courant « l'état d'une personne qui est actuellement sous le pouvoir du diable et dans le corps de laquelle il habite réellement » (Littré). Cette catégorisation chrétienne, projetée sur différents phénomènes au sein d'autres sociétés, a eu un impact durable. Certes, en ethnologie au moins, la caractérisation maléfique est abandonnée, et le mot s'applique plus largement à certaines des façons qu'ont les hommes d'attribuer des actes à une « présence autre » - un dieu, un ancêtre, un fantôme – qui s'empare d'eux. Mais des faits très divers sont rassemblés en une même catégorie culturellement déterminée, pour laquelle la plupart des langues n'offrent pas de vocable correspondant. Et une définition en termes d'incorporation induit erronément à systématiser une conception chrétienne de l'âme et du corps. En effet, l'idée que celui-ci soit pénétré et serve d'enveloppe ou d'habitation ne correspond pas toujours aux conceptions locales. Au Sri Lanka, la « possession » est plutôt perçue comme la conséquence d'un « regard » de la part de puissances divines. Dans de nombreuses régions du monde, on dit que les hommes sont des chevaux pour les esprits et les femmes des mules ; ou bien c'est la métaphore d'une union sexuelle qui est mise en avant. L'importance même attribuée au corps dans les études sur la possession tend à faire distinguer de celle-ci les pratiques rituelles voisines où il n'y a pas incorporation. Mais à quoi faire correspondre alors « l'inspiration » d'un exorciste dont la déesse tutélaire vient « se poser » sur sa langue au moment où il effectue les diagnostics (Inde du Nord) ? Comment caractériser les mouvements codifiés de divers objets que l'on attribue à l'action directe de divinités ? Dans aucun de ces cas il ne s'agit de corps pénétrés, et pourtant c'est bien une puissance divine, dit-on, qui s'impose, parle et agit.

Ces réserves faites, la catégorie de possession a néanmoins fourni à l'anthropologie un terrain de recherche fécond qui, par son rapport avec les « figures sociales de l'altérité » (M. de Certeau), reste un domaine important de la discipline. La littérature spécialisée est volumineuse, diversifiée et en constante évolution, mais parfois rendue confuse par des variations dans la terminologie.

Terminologie

Les auteurs de langue française distinguent généralement possession et chamanisme selon le critère suivant : il y a possession lorsqu'une personne est saisie par une puissance qui fait irruption ; il y a chamanisme lorsque le spécialiste concerné, le chamane, « voyage » dans des mondes autres, ce qui n'exclut pas sa possession occasionnelle par des esprits auxiliaires. Ces deux formes de rapport direct aux Puissances divines présenteraient des caractéristiques symétriques (L. de Heusch, G. Rouget), parfois mises en relation avec des morphologies sociales contrastées : le chamanisme, mouvement de l'homme vers les dieux et les esprits, caractériserait l'activité rituelle de peuples nomades ou semi-nomades (populations amérindiennes, mongoles) ; la possession, « descente » divine vers un support humain passif, se développerait dans des sociétés agricoles sédentaires (Afrique, majeure partie de l'Asie, Europe). Les faits observés sont cependant parfois plus ambigus, et une même société peut voir coexister en son sein les deux types de pratiques (Népal, par exemple, mais aussi bien spiritisme kardéciste). Toujours dans l'usage francophone, la possession néfaste, conduisant à un exorcisme pour expulser la Puissance indésirable, est opposée à la possession institutionnelle effectuée pour une Puissance dont on sollicite les faveurs. Il faut cependant

encore nuancer car, d'une part, les possessions néfastes participent pleinement de processus institutionnalisés, et, d'autre part, elles constituent souvent une première phase dans une évolution conduisant un possédé à devenir médium institué.

Les auteurs anglophones ne font pas exactement les mêmes distinctions, et distinguent volontiers trois catégories : *spirit possession*, néfaste ; *spirit mediumship*, contrôlée et oraculaire ; *shamanism*, appellation propre aux spécialistes institués, y compris certaines des formes que les francophones appelleraient "possession". Pour I.M. Lewis, par exemple, ce ne sont que des phases dans la « carrière du chamane » : au stade initial la possession est interprétée comme une maladie ; puis le patient commence à s'intégrer dans un culte de possession ; enfin il devient un « chamane » (dans ce sens particulier) capable de soigner les afflictions causées par les esprits chez les autres.

On suivra ici l'usage francophone habituel, en réservant le terme de possession à tous les cas où une Puissance est dite s'emparer d'un humain.

Transe, extase

Il existe une confusion courante, encore fréquente parmi les spécialistes eux-mêmes, entre possession, d'une part, et transe ou extase, d'autre part. La distinction entre ces deux derniers termes est l'objet de débats (G. Rouget), mais ceux-ci ne portent pas sur la question même de leur pertinence pour traiter de la possession, pertinence qui semble généralement acquise : la possession serait un « état de conscience modifié », culturellement expliqué par l'action de divinités ou d'esprits. Cette conception d'une identité entre possession et altération psychologique est tellement ancrée qu'elle est même *de facto* reconduite par certains des auteurs qui la critiquent. Ainsi Lewis observe que bien des « cas » diagnostiqués comme étant dus à l'irruption d'une Puissance ne comportent aucune transe, et que possession et chamanisme (selon l'acception qu'il en donne) embrassent d'autres phénomènes que celle-ci ; pourtant, il les regroupe sous l'appellation « religion extatique ». Ce laxisme terminologique est regrettable, car il confond ce qui est de l'ordre de l'institution sociale (la possession) et ce qui est de l'ordre des états psychologiques et du comportement (la transe), un peu comme si l'on identifiait mariage et relations sexuelles (la comparaison est de M. Lambek). Qu'il y ait des liens entre les deux ordres de phénomènes est indubitable, mais leur mise en équivalence est fortement réductrice. Et elle n'a rien d'anodin. Le vocabulaire de la transe suit une acception médicalisée du mot renvoyant à un état de dissociation psychologique, caractérisé par l'inconscience et l'absence de contrôle qu'a le patient de ses actes et de ses paroles. Réduire la possession à ces manifestations, c'est alors maintenir implicitement une interprétation issue d'une vision psychiatrique qui voit la possession en termes d'hystérie ou, dans le meilleur des cas, comme une forme de thérapie sauvage (une critique identique à propos du chamanisme a été faite par R. Hamayon). La médicalisation du regard sur la possession, poussée à l'extrême, a même conduit certains auteurs à avancer une explication physicochimique, en termes de déficit calcique, de la « transe de possession » (l'expression étant devenue un véritable stéréotype).

Ce réductionnisme est critiqué en anthropologie pour plusieurs raisons. D'une part, la possession peut être l'explication qu'une société donne de trances observées, mais il ne s'ensuit pas que toutes les possessions impliquent des trances. Des maladies et des malheurs très divers peuvent être vus comme résultant de possessions, sans qu'il y ait état de conscience modifié : cela peut, par exemple, concerner des maladies épidémiques, la tendance à l'alcoolisme, des troubles digestifs, des disputes familiales, des pertes économiques, ou le décès de proches (la victime n'est pas forcément le possédé). D'autre part, à l'inverse, les gens impliqués dans des cultes de possession font souvent la distinction entre ce qu'ils considèrent comme relevant d'une maladie mentale, ou d'un état d'exaltation sans conséquence, et ce qu'ils considèrent être le résultat d'une possession (J.-P. Olivier de

Sardan). Les catégories de maladie mentale ou d'état de conscience modifié existent dans nombre de sociétés, sans être attribuées à la manifestation d'une présence autre, et on ne considère pas forcément qu'une personne est possédée parce qu'elle est en transe. Enfin, ce que les possédés eux-mêmes disent de leur « état de conscience » est fort variable. S'il est très fréquent qu'ils affirment ne se souvenir de rien de ce qui se passe au cours d'une « crise », ce n'est pas une règle absolue : d'autres revendiqueront au contraire une lucidité supérieure. Et bien des possédés doivent mémoriser des textes et une technique gestuelle, parfois élaborée, qui interdit de considérer leur activité comme incontrôlée. L'inconscience, lorsqu'elle est revendiquée, doit dans ces cas être vue comme une amnésie rituelle.

Par « possession », il faut donc entendre une *évaluation culturelle de la condition d'une personne, décrite en termes de prise de contrôle par une Puissance*. Il s'ensuit que l'observateur n'est pas en mesure de déterminer s'il y a ou non possession : il ne peut que s'en remettre aux affirmations des participants, lesquelles ne sont pas nécessairement consensuelles et relèvent de la revendication plus ou moins partagée. En tant que manifestation de Puissances, la possession obéit à un modèle moral et non médical, et participe d'un ensemble plus vaste de représentations et de pratiques. « Sans doute » écrit J.-P. Olivier de Sardan (1994) « y a-t-il des rapports entre possession, souffrance, maladie, folie. Et c'est bien là ce qui alimente l'illusion thérapeutique. Mais ces rapports ne sont pas ceux que l'on tient pour acquis ».

Théâtralité de la possession

Une première distance par rapport à des lectures psychologiques et médicalisées de la possession provient d'auteurs qui ont mis l'accent sur la notion de « rôle » joué par le possédé, et sur la dimension théâtralisée de la possession. Dès 1934 M. Leiris déclarait ainsi à propos d'une femme possédée par les esprits *zar* en Ethiopie : « j'en suis arrivé à considérer que ses *zar* constituaient une sorte de vestiaire de personnalités qu'elle pouvait revêtir selon les nécessités et les hasards divers de son existence quotidienne, personnalités qui lui offraient des comportements et des attitudes tout faits, à mi-chemin de la vie et du théâtre » (cité in Leiris, 1996). Il allait ensuite développer cette intuition avec A. Métraux, tous deux publiant en 1958 deux études pionnières, le premier sur les *zar* éthiopiens, le second sur le vaudou haïtien. Les *zar* étudiés par Leiris sont des esprits censés posséder des adeptes formant, après initiation, une confrérie autour d'un guide. Ces *zar* sont multiples et hiérarchisés. La possession se manifeste d'abord par une maladie, diagnostiquée par une initiée comme provoquée par un *zar*. Une fois celui-ci identifié, un sacrifice formalise son lien privilégié à la personne possédée, laquelle sera amenée à l'incarner -en être le « cheval»- de façon régulière. Pendant le culte de possession, cette personne adoptera le rôle convenant à ce *zar*, par le costume, les emblèmes et le comportement. Elle assume ce rôle en relation aux autres *zar* présents, reproduisant les rapports hiérarchiques qui les lient. Leiris interprète ces possessions en termes de « théâtre vécu », c'est-à-dire que la personne possédée, tout en rentrant dans un rôle fourni par sa culture, s'y identifie. Métraux, pour le vaudou, ira plus loin, en suggérant que les adeptes peuvent simuler des troubles psychopathologiques pour induire la possession, car celle-ci est fondamentalement *mimesis*.

Ces interprétations soulignent le caractère appris des comportements de possession, ce qui est en effet un trait absolument général. Elles insistent sur les techniques du corps, la danse, une véritable liturgie, en valorisant la dimension esthétique et la fonction de « présentification ». Cette perspective se retrouve sensiblement dans les études anglo-saxonnes développées à partir du milieu des années 1970, qui ont élaboré la notion de *performance* à partir de l'articulation entre rites (dont la possession) et théâtre (V. Turner, B. Kapferer). Cette approche s'est d'autant mieux imposée que, parallèlement, l'évolution des sociétés postcoloniales favorisait l'appréciation de formes spectaculaires indigènes autrefois

décriées. C'est le cas, précisément, pour les danses de certains rituels de possession (ou de chamanisme) qui, souvent folklorisées pour les rendre plus acceptables, deviennent un « patrimoine culturel » revendiqué dans le cadre de processus d'affirmation identitaire.

L'approche fonctionnaliste

Pour l'anthropologue britannique I.M. Lewis (1971), les vraies questions auraient dû être d'ordre sociologique. Il convient de porter attention à la condition sociale des possédés, aux mécanismes sociaux qui produisent les faits de possession, et à leur fonction sociale dans différentes sociétés. Lewis croise sa propre observation de cultes aux *zar* (en Somalie) avec les données ethnographiques disponibles sur d'autres sociétés, et met l'accent sur le fait que la possession semble se manifester de façon régulière chez des femmes qui sont en position sociale subordonnée, soumises à leur milieu familial, dans l'impossibilité d'exprimer ouvertement leur mal-être. Il cite nombre de cas où, possédées, elles réclament de la considération, des bijoux, de nouveaux vêtements, de la nourriture de fête, etc., de la part de leur mari ou de leur famille. Il s'agit donc, selon lui, d'une forme de protestation contre le sexe dominant. La possession permet de parler avec une voix autre, une certaine autorité, en n'étant plus soi-même mais une divinité ou un esprit. Toujours selon Lewis, les esprits engagés dans ce type de possession sont « périphériques », car dépourvus de rôle direct dans le maintien du code moral des sociétés concernées. Leurs victimes favorites (femmes, ainsi que, reconnaît-il, quelques hommes, mais eux aussi subordonnés) occupent socialement une position périphérique. Il y a ainsi concordance entre les attributs des esprits, la manière dont les afflictions qu'ils causent sont évaluées et le statut de leurs proies humaines.

La « possession périphérique », pour reprendre les termes de Lewis, a donc pour première fonction sociale d'être une stratégie d'agression indirecte de la part du possédé à l'encontre de son entourage. Pour une personne se sentant victime d'un manque de reconnaissance sociale, la Puissance qui vient la posséder est l'intermédiaire agissant en accusateur, en justicier demandant réparation. Cette « stratégie oblique » permet à l'individu de ne pas être considéré comme responsable de ses accusations, et de renégocier ses relations sociales sans provoquer de rupture avec son entourage. Lewis lui oppose la sorcellerie, en tant que « stratégie directe » d'agression de la part de victimes d'une affliction, qui en rendent responsable un « sorcier » : de telles accusations représentent « des lignes d'attaque plus drastiques et directes », menant à une rupture des relations entre parties concernées. Le mot « stratégie » n'implique pas que le sujet soit nécessairement conscient de cette fonction de sa possession, bien qu'il ait, selon Lewis, la volonté d'accuser les autres. Cependant les participants à ces cultes peuvent eux-mêmes occasionnellement interpréter telle ou telle manifestation de la possession en termes de « stratégie » de la victime, que l'on accuse alors d'essayer d'obtenir par ce biais ce qu'elle désire, ou de conférer davantage de légitimité à ses paroles.

Les théories de Lewis ont été abondamment débattues. Tout en admettant qu'elles ont souvent une certaine pertinence, l'essentiel des critiques a porté sur leur réductionnisme. D'une part, elles négligent le fait que les possédés peuvent aussi être des hommes en position de pouvoir (par exemple des chefs de lignages impliqués dans un culte d'ancêtres). D'autre part, J. Boddy (qui a travaillé sur le culte des *zar* au Soudan) le souligne, Lewis adopte un point de vue « androcentrique » lorsqu'il affirme le caractère « périphérique » des femmes : elles le sont par rapport à certains référents (par exemple ici l'Islam) mais non par rapport à d'autres (par exemple la reproduction), et participent avec leurs valeurs et leurs intérêts à l'élaboration d'une culture qui ne saurait être monolithique, uniquement déterminée par les hommes et en fonction d'eux. Dans le cas des *zar*, au moins, il est de plus inexact de prétendre qu'il s'agit d'un culte « périphérique » qui ne jouerait aucun rôle dans le maintien du code moral de la société. Boddy conclut en soulignant l'erreur qui consiste à réduire des

phénomènes très complexes à de simples mécanismes sociaux (et, plus largement, à une dimension unique, qu'elle soit esthétique, religieuse, sociale ou médicale). Réduire un culte de possession comme celui rendu aux *zar* à son seul pouvoir instrumental lui enlèverait sa subtilité et sa richesse, sa polysémie, son pouvoir de modifier la perception que les femmes et les hommes ont d'eux-mêmes, celle qu'ils ont les uns des autres, et celle qu'ils ont de leurs élaborations culturelles.

Bien que la possession puisse parfois avoir le caractère instrumental que lui prête Lewis, elle correspond ainsi plus généralement à un processus de redéfinition et d'élaboration complexe de la personne (dont on trouve un parallèle, non religieux, dans la problématique contemporaine des « personnalités multiples », I. Hacking), qui en fait par là même une forme de médiation sociale.

Interactions et « authenticité »

La polysémie et la complexité de la possession ont été magistralement mises en valeur par M. de Certeau dans son étude sur la possession démoniaque à Loudun, à la fin du XVII^e siècle. Dans un autre texte (1975), il analyse le langage de ces possédées en termes d'une tension non résolue entre « l'ailleurs » qui parle en elles, et les savoirs de l'époque (démonologiques ou médicaux). Au cœur de ce « Je est un autre », expression qu'il reprend de Rimbaud, se trouve mise en cause la place que le nom propre assigne à un sujet dans le langage. Du coup, le processus de nomination de la Puissance au nom de laquelle va s'exprimer la possédée crée un « espace de jeu. Au centre, on a le nom ; autour, une série de postures, de mimiques ou d'équivalents verbaux. Entre les possédées, les exorcistes, le public, s'inaugure un théâtre d'allusions et de devinettes ». La perspective n'est cependant pas dramaturgique mais interactionnelle, et vise à mettre en évidence les processus par lesquels différents acteurs sociaux concourent à délimiter un « lieu » de la possession, parcouru de tensions sociales, politiques, religieuses ou épistémologiques.

Les travaux issus des *performance studies* anglo-saxonnes ont permis d'avancer dans l'analyse de certaines de ces interactions. L'étude des rites, en général, a souligné leurs aspects non discursifs, performatifs. Leur sens et leur efficacité découle davantage des interactions sociales et de l'expérience vécue d'une « réalité jouée », que de la compréhension de symboles dans un espace cognitif : « C'est par la participation à des danses et des chants rituels, en voyant la présentation dramatisée d'objets sacrés, d'emblèmes, de masques, ou en étant soumis à de pénibles épreuves, que les participants en viennent à voir les représentations symboliques comme extérieures et pourvues d'une force propre » (Schieffelin, 1985). Les possessions, entre autres rites, sont par excellence de tels lieux d'interactions où corps et émotions des possédés -comme de l'assistance- sont travaillés ensemble par la manipulation des objets, les actes accomplis, les paroles proférées, l'espace relationnel établi. Il n'est pas jusqu'à l'exorcisme catholique tel qu'il est encore pratiqué à l'heure actuelle en Europe qui n'apparaisse, dans cette perspective, comme créant, produisant et déterminant les caractéristiques « diaboliques » mêmes de ce qu'il est supposé chasser (Talamonti, 1998).

La question (passablement ressassée) de « l'authenticité » de la possession se pose alors en des termes nouveaux. Afin de rendre compte de la profondeur de l'expérience personnelle des possédés, comme du caractère appris de leurs comportements, Leiris avait proposé la notion de « théâtre vécu ». Une approche interactionnelle va dans le même sens. En faisant à la fois tomber le critère de l'état psychologique supposé et celui de la « sincérité », elle fonde l'interprétation de la possession sur le fait de vivre une réalité complexe réalisée dans et par le rite, réalité créée par les relations établies entre ceux qui y participent à des titres divers, dans le cadre d'un contexte qui définit culturellement un ensemble de possibles. Non seulement l'évaluation de la « vérité » d'une possession est donc interne à chaque société, mais dans la mesure où l'expérience du rite ne saurait être la même

pour tous, et où la polysémie de la possession autorise une variété d'interprétations, il est habituel que le doute et le soupçon fleurissent parmi les participants eux-mêmes, certains pouvant accuser un possédé d'imposture. Comme S. Capone (1999) le note à propos du candomblé brésilien, le seul moyen de réagir à des critiques proférées par un esprit est d'en contester la présence, en accusant le médium de feindre la possession : les accusations de simulation font partie de la logique interne de ces cultes. C'est pourquoi, aussi, on attend d'une possession divine qu'elle prouve son authenticité par le moyen de signes miraculeux ou surhumains, et qu'il existe souvent par ailleurs des procédures divinatoires extérieures pour vérifier si, à tel moment, c'est bien la divinité qui s'est exprimée et non son support humain.

La dimension politique de la possession

La possession ne peut ainsi être réduite à la négociation d'une crise personnelle : elle s'inscrit aussi dans des enjeux de pouvoir. Outre la scène qu'offre « le petit théâtre de la possession » à la modification des structures épistémologiques, politiques et religieuses d'une époque (de Certeau), la possession est directement impliquée dans les relations de pouvoir. Les cultes de possession ont en particulier un rôle instituant dans nombre de sociétés (et sont parfois détenus par des familles spécifiques dont c'est la charge héréditaire). Le possédé (dont les actes sont dits être ceux de la divinité elle-même) exerce une véritable fonction de prêtre et peut, selon les cas, conduire des liturgies (notamment des sacrifices), agir comme médiateur entre hommes et Puissances, diriger les initiations, dire la cause des malheurs et les solutions à y apporter, prophétiser, légitimer les instances du pouvoir politique. La possession n'est donc pas l'apanage des opprimés et participe aussi bien des structures de domination. Dans l'ouest de l'Inde au XVIII^e siècle, le témoignage des dieux – par le biais de leurs possédés – était recevable en justice, notamment dans les affaires de sorcellerie (ils étaient supposés être particulièrement bien informés). Les possédés institutionnels d'aujourd'hui conservent souvent un rôle public important, car ils peuvent être consultés pour arbitrer un conflit, prendre des décisions économiques, ou conseiller pour qui voter aux élections.

Le rapport à l'orthodoxie et aux élites est cependant variable et complexe. Si, dans certains cas, la possession est intégrée au système rituel des dominants, dans d'autres la marginalisation opérée par le prosélytisme chrétien ou musulman ou par d'autres élites religieuses, et parfois accentuée par des évolutions contemporaines, a été très marquée. En retour, une telle marginalisation a pu alimenter des mouvements de dissidence ou de résistance, comme l'ont montré de nombreux travaux qui ont élaboré leur dimension hétérodoxe, voire anti-coloniale (M. Taussig, J.&J. Comaroff) -au risque parfois, selon J.-P. Olivier de Sardan, d'une certaine surinterprétation politique. A titre d'exemple, les cultes de possession *hawka* au Niger ont cristallisé durant une période (1925-1927) une opposition au pouvoir colonial français. Sous le nom de « secte de Chibo », du nom de la femme qui fut à l'origine de ce mouvement, les possédés s'approprièrent certains symboles de la « force » française, en particulier les titres de « gouverneur », « commandant de cercle », « capitaine », « commis », appliqués aux membres du mouvement et aux « génies » *hawka* (ce type de culte, à une époque plus récente et à Accra, Ghana, est devenu célèbre grâce au film de J. Rouch, *Les Maîtres fous*). Ces « esprits du pouvoir colonial » parlaient un pidgin français ou anglais, portaient des uniformes et des fusils en bois, et manifestaient leur hostilité ouverte contre l'administration française. Le mouvement s'étendit et se développa en une dissidence ouverte et un refus de subir le système mis en place par les Français, entraînant de nombreux départs en brousse et l'organisation de villages autonomes. Il fut sévèrement réprimé, mais les cantons où il avait été particulièrement populaire demeurèrent des foyers d'opposition politique (Fuglestad, 1975).

Autre exemple. Au Laos, les puissances impliquées dans les cultes de possession étaient considérées pendant la période royale comme les premiers habitants de la terre, dont le

roi devait publiquement reconnaître le statut et la puissance. Pendant la période communiste, ces cultes ont été interdits comme étant « superstitieux », les autels détruits, et les possédés envoyés en « rééducation ». Les cultes ont continué en secret, s'opposant au pouvoir politique qui cherchait à les éliminer. A partir des années 1990, le passage à l'économie de marché a permis une prolifération de médiums qui s'occupent d'affaires et négocient des transactions complexes. Ils attirent des catégories de population autrefois peu concernées par la possession, tandis que les puissances impliquées tendent à être identifiées à des divinités bouddhiques, plus prestigieuses et légitimantes (Sélim, 2000).

Modernités

Les rites de possession ne perpétuent pas nécessairement des cosmologies ou un ordre social immuables. Ils participent des reformulations et transformations sociales, politiques ou économiques, et peuvent s'adapter à la nouvelle économie mondiale comme à l'internet (Capone). Dans nombre de sociétés, à l'heure actuelle, les fonctions collectives tendent à s'effacer au profit d'une individualisation croissante des rituels, dont la dimension thérapeutique ou anti-sorcellerie devient plus centrale encore (Olivier de Sardan). Mais ailleurs, des communautés de fidèles continuent à s'agrèger autour de ces figures charismatiques que sont certains possédés, créant de nouveaux sanctuaires, voire se développant en « nouvelles religions ». Un cas emblématique en est fourni par cette sibylle installée dans une métropole du Japon, dont la vie a été retracée par A. Bouchy (1992). Villageoise analphabète, aveugle, éprouvée par de multiples maladies et malheurs qui prennent sens comme marque d'élection divine, cette *dai* (« support d'un dieu ») est possédée par un esprit-Renard blanc ; elle a des rêves visionnaires qui décident de sa vocation, s'impose une ascèse prolongée dans la montagne afin de « progresser » dans la voie de la médiumnité ; elle se met à assurer le service d'une divinité dans un petit sanctuaire d'Ôsaka, où elle profère régulièrement des oracles en étant possédée ; elle le développe grâce aux dons de sa clientèle qui la font également vivre, elle et ses enfants. Ses consultants viennent de toutes les couches de la société : geishas, courtiers, commerçants, immigrés, financiers, et forment peu à peu autour d'elle une petite communauté de fidèles.

En conjuguant l'intime et le social, l'indicible et la parole, l'être et la métaphore, le possédé est à la charnière de plusieurs « mondes » dont, par ses agissements, il manifeste dynamiques et conflits. De ce fait même, il est en mesure d'articuler ensemble traditions revendiquées et nouvelles relations humaines, restant ainsi l'un des acteurs de nos modernités.

Bibliographie

ASSAYAG J. & TARABOUT G. (dir.), *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire*, Paris, EHESS « Purusartha », 1999. - BERTI D., *La Parole des Dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, Paris, CNRS « Monde indien », 2001. - BODDY J., « Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality », *Annual Review of Anthropology*, 1994, n° 23, p. 407-434. - BOUCHY A., *Les Oracles de Shirataka ou la sibylle d'Ôsaka : vie d'une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XXe siècle*, Arles, Philippe Picquier, 1992. - BRAC DE LA PERRIÈRE B., *Les Rituels de possession en Birmanie. Du culte d'Etat aux cérémonies privées*, Paris, ERC, 1989. - CAPONE S., *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999. - CERTEAU M. DE, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard « Archives », 1970. - CERTEAU M. DE, « Le Langage altéré. La Parole de la possédée », in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1975, p. 249-273. - FUGLESTAD F., « Les *Hauka*. Une interprétation historique », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1975, n° 58, p. 203-216. - LEIRIS M., 1994 [1958], *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, in *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard « Quarto », p. 947-1061. - LEWIS I. M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study*

of Spirit Possession and Shamanism, Penguin Books, 1971 ; trad.fr. P. Verdun, *Les Religions de l'extase. Etude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, PUF, 1977. - MASQUELIER A., *Prayer Has Spoiled Everything. Possession, Power, and Identity in an Islamic Town*, Durham, Duke University Press, 2001. - MÉTRAUX A., *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard « Tel », 1958. - OLIVIER DE SARDAN, J.-P., « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, 1994, n° 131, p. 7-27. - SCHIEFFELIN E. L., « Performance and the Cultural Construction of Reality », *American Ethnologist*, 1985, n° 12 (4), p. 707-724. - SÉLIM M., « Génies, communisme et marché dans le Laos contemporain », in D. AIGLE, B. BRAC DE LA PERRIÈRE & J.-P. CHAUMEIL (dir.), *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000, p. 105-124. - TALAMONTI A., « La Produzione rituale della possessione e del ruolo di posseduta nell' esorcismo cattolico », in V. LANTERNARI & M.-L. CIMINELLI (dir.), *Medicina, Magia, Religione, Valori (Vol. 2). Dall' antropologia all'etnopsichiatria*, Naples, Liguori Editore, 1998, p. 239-268.