

Paradigmes à l'œuvre dans les sciences sociales pour l'étude des pratiques de transe et de possession : essai

Felice Dassetto* - Décembre 2013

Table des matières

I. Quelques questions préliminaires	2
1. De quoi parle-t-on ?	2
2. Quelques questions épistémologiques préalables	5
<i>Universalité ou spécificité historique et culturelle ?</i>	<i>5</i>
<i>Pathologie, guérison</i>	<i>6</i>
II. Paradigmes anthropologiques et sociologiques mobilisés lors des analyses des phénomènes de transe, possession, communautés émotionnelles etc.	7
a) Le paradigme historique	7
b) Le paradigme descriptif ethnographique ou sociographique	7
c) Le paradigme culturel	8
c1) Système cognitif	8
c2) Culturalisme	9
c3) L'approche d'une sociologie et d'une anthropologie compréhensive ou interprétative ou herméneutique	9
c4) Postmodernisme	12
d) Le fonctionnalisme	12
e) Du paradigme fonctionnaliste au conflictualisme	14
f) Paradigme relationnel et interactionnel	15
g) Paradigme constructiviste	16
g1) Dans une approche « libérale »	16
g2) Ethnométhodologie	17
g3) Constructiviste structurel	17
En conclusion	18

* Les Essais et Recherches en ligne forment une collection de recherches, d'analyses et d'essais relatifs à l'islam contemporain, dont la publication est soumise à évaluation critique préalable du comité directeur du Cismoc. Cette collection vise à valoriser notamment des travaux de recherche en phase d'avancement et des mémoires de qualité (<http://www.uclouvain.be/353333.html>).

Felice Dassetto, docteur en sociologie, professeur émérite à l'Université catholique de Louvain, membre de l'Académie royale de Belgique. Auteur de plusieurs travaux sur l'islam contemporain. Pour citer ce texte : Dassetto F., « Paradigmes à l'oeuvre dans les sciences sociales pour l'étude des pratiques de transe et de possession : essai », *Cismoc, Essais et Recherches en ligne*, décembre 2013, 21 p.

Le but de ce texte consiste, sur base de l'analyse de quelques travaux, à expliciter comment les sciences sociales, en particulier l'anthropologie et la sociologie, ont approché les phénomènes de transe et de possession rencontrés dans de très nombreuses sociétés. Dans le monde musulman ces phénomènes se rencontrent dans certaines formes de soufisme extatique, parfois au croisement entre le monde de l'islam et le monde d'Afrique sub-saharienne, ou au croisement de l'islam et du chamanisme asiatique. Ce texte n'est pas un état des savoirs exhaustif relatif aux publications concernant la transe et la possession. Des auteurs (comme Rouget, 1990 ; Hell, 1999 ; Berti et Trabut, 2010) ont fait ce bilan à partir d'un matériel ethnologique considérable, car les travaux dans le domaine sont nombreux.

Paradigme pouvant se définir suivant l'usage qu'en avait fait l'historien des sciences T. Kuhn (dans *La structure des révolutions scientifiques*) comme le type de regard, le type de questions d'ordre général que l'on pose face à une réalité et d'où découlent des théories, des méthodes ainsi que le choix de terrains de recherche et d'où peuvent naître des programmes de recherche (Imre Lakatos). Par exemple, un paradigme conflictualiste regardera l'un ou l'autre aspect de la société sous l'angle des tensions, des oppositions, des divergences d'intérêts entre groupes sociaux ou sur les processus de domination. Cette même réalité sera regardée par un paradigme structuro-fonctionnaliste sous l'angle des processus d'adaptation, d'inclusion, de convergence. Les uns et les autres auront tendance à sélectionner leurs objets de recherche selon leurs regards paradigmatiques respectifs. Dans certains cas les choix paradigmatiques peuvent devenir des sortes de doctrines, d'écoles de pensée rigides et exclusivistes les unes des autres.

Ou bien, au contraire, ils sont utilisés en vue de clarifier les démarches de recherche pour cerner les potentialités et les limites heuristiques respectives et les pertinences respectives, ceci davantage dans une perspective de complémentarité que d'exclusion. En partant du constat que les réalités humaines sont complexes et relèvent d'une multiplicité de dynamiques. C'est ainsi que G. Simmel soulignait comment les sociétés sont traversées tout à la fois par des forces conflictuelles, destructrices et des forces intégratrices.

I. Quelques questions préliminaires

1. De quoi parle-t-on ?

Les phénomènes de transe et de possession ont fait l'objet de larges discussions depuis les historiens de religions (comme Mircea Eliade) aux anthropologues afin de cerner les spécificités et les différences. Certains, comme de Heusch, Rouget, opposent la transe chamanique et la possession par les esprits. Cette opposition est critiquée par Hell (1999 : 42ss) qui pense que ces deux phénomènes sont indissociables. Ces discussions semblent vouloir aboutir à des typologies à partir du concret des phénomènes, en raison entre autres des régionalisations des compétences des scientifiques sociaux qui veulent garder la spécificité des aires culturelles où ces phénomènes apparaissent : en Asie on parlera surtout de chamanisme alors qu'en Afrique on parlera de possession¹.

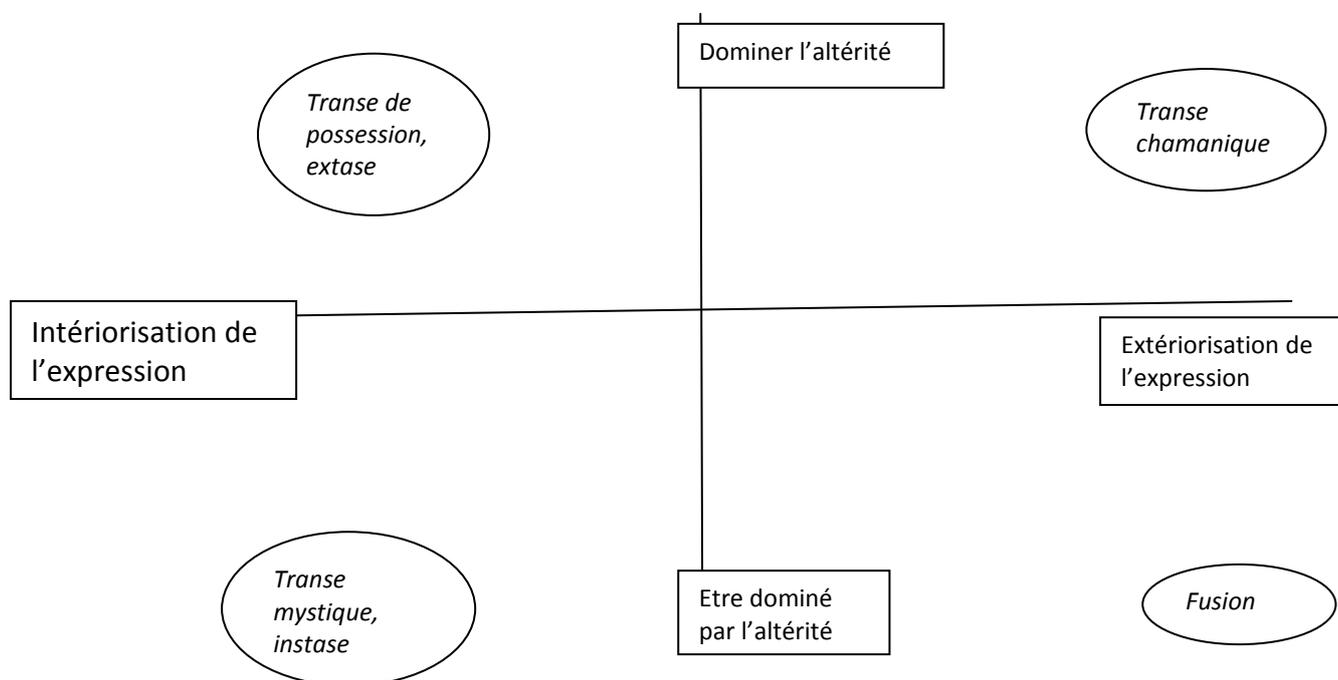
On pourrait faire plutôt l'hypothèse qu'on se trouve devant un ensemble unique de phénomènes qui s'expriment selon des polarités différentes. En général on pourrait dire que les

¹ Ces discussions me semblent aussi procéder d'une certaine « substantialisation » des réalités pour dire ce qu' « est » le chamanisme ou ce qu' « est » la transe, avec la suite éventuelle des polémiques qui s'en suivent. On voudrait ici procéder de l'idée qu'il s'agit de catégories de pensée avec lesquelles les sciences humaines tentent d'appréhender un phénomène.

phénomènes dont on parle ce sont des manifestations corporelles et comportementales différemment manifestées et souvent éclatantes d'un groupe ou d'individus insérés dans un groupe, qui expriment un vécu singulier débordant l'expérience humaine ordinaire. Ce vécu et ces manifestations sont accompagnés de narrations qui les ramènent à un lien entre le monde humain et un monde pensé comme extra-humain, invisible. Ce monde étant considéré comme ayant une existence ontologique ou étant parfois considéré comme consistant en raison de la croyance qu'on en a et des effets qu'elle provoque. Ce monde, dans le contexte de l'islam, donnant lieu à un vocabulaire spécifique (cfr Andezian, 2000 ; O. Ralet dans ce volume). F. El Asri, également dans ce volume, passe en revue les multiples approches du langage mystique musulman².

Définis ainsi, les phénomènes dont on parle couvrent un spectre phénoménologique assez large. C'est l'espace que Luc de Heusch a désigné comme celui des « entours » de la transe (De Heusch, 2006) qui désignent tout à la fois la transe, la possession, le chamanisme, le mysticisme, la sorcellerie, la démonologie...

On pourrait tenter de construire une typologie de ces multiples expressions à partir d'un axe double, sous-jacent dans les travaux des auteurs. L'un renvoie à la manière de vivre le rapport à l'altérité, qui se réalise entre deux pôles : d'une part celui où l'on est dominé par l'altérité (typique des phénomènes de possession) et d'autre part celui où l'on domine l'altérité (typique des phénomènes chamaniques). Un deuxième axe prend en compte le mode d'expression de ce vécu : entre d'une part une visible extériorisation et d'autre part une forte intériorisation. Ceci aboutit au schéma suivant :



(Les termes extase/instase ont été forgés par Mircea Eliade (cité dans Rouget : 463)).

² R. Hamayon (1990) spécialiste du chamanisme, montre l'usage de la catégorie de l'alliance et du mariage comme métaphore utilisée par les chamanes pour évoquer leur lien avec les esprits.

On pourrait croiser ces dimensions par une dimension verticale selon le degré d'intensité vécue (et théorisée, formalisée, instituée) dans les différents cas d'espèces.

Cette typologie permet d'identifier quatre types extrêmes, que l'on pourrait appeler idéaux. Dans les réalités historiques, ces phénomènes peuvent se présenter de manière plus ou moins éloignée de ces cas idéaux ou plus ou moins mixtes dans leurs expressions.

A noter que nous avons utilisé le terme générique de « altérité » car cette typologie pourrait s'étendre non seulement au cas où l'altérité est pensée selon des catégories religieuses (Dieu, Esprit, Jnoun...) mais également dans le cas où l'altérité est a-religieuse. Rouget (1990 : 492-496) nous met sur la piste en développant un paragraphe de son ouvrage sur la « transe profane » (*farad*) dans le contexte arabe. Ceci permettrait ainsi d'appréhender des phénomènes de contemplation profane, issue de catégorie esthétiques (la musique, une oeuvre d'art, un paysage...) ou bien de phénomènes de foule fusionnelle (autour d'un chanteur, d'un match de foot...). Ou bien permettrait d'appréhender dans cette continuité les phénomènes de type psychiatrique, que l'on dit croissants et liés à l'individualisme contemporain, que sont les troubles de « personnalité multiple » (During, 2008 : 46 et autres). Cet élargissement irait dans le sens du développement des études plus générales relatifs aux « états modifiés de conscience », concept qui s'est affirmé aux USA à la fin des années 1960 (Tart, 1969 ; Ludwig, 1966) repris en France par d'autres auteurs, comme Lapassade (1976, 1987).

L'objection à l'encontre de cette manière de voir serait alors qu'une telle généralisation dissout toute spécificité du religieux. Elle aurait par contre l'avantage d'ouvrir la possibilité de regarder autrement ces phénomènes et de chercher la voie pour répondre à l'une ou l'autre des questions épistémologiques suivantes. Mais l'objection pourrait aussi porter sur la dissolution de toute spécificité de la possession. Comme l'écrit Olivier de Sardan au début de l'article « Possession » qu'il a rédigé pour le Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie : « A la différence de la plupart des phénomènes qui relèvent de l'anthropologie, les cultes de possession ont disparu pour l'essentiel dans les sociétés occidentales contemporaines (...) alors qu'on les retrouve dans la très grande majorité des sociétés du « Tiers Monde ». Et il ajoute une question de méthode : « Aussi, la perception habituelle qu'on a en Occident des phénomènes de possession est-elle biaisée et en contradiction avec les significations que ces phénomènes affectent en fait dans les cultures où ils sont monnaie courante » (1991 : 594).

Les sciences humaines ont étudié les phénomènes de transe sous différents angles. Tout d'abord les rites et leur déroulement, les pratiques de danse, chants, musiques, pratiques thaumaturgiques etc.) sont un passage inévitable des chercheurs. Associées aux rites ce sont les figures-clés, comme le chamane, qui occupent l'attention : les rôles qu'ils remplissent, la construction de leur légitimité, leur statut social, leur rapport aux adeptes. Le groupe agissant lors des cérémonies et leurs interactions est également un objet de recherche, sous l'angle des relations qui se nouent dans le groupe, entre initiés, adeptes, participants, spectateurs. Un autre domaine de recherche est celui des croyances, du système cognitif, des représentations. Les relations entre ces groupes de possession et le contexte social et religieux font aussi l'objet de quelques commentaires, sans pour autant que des recherches plus pointues soient réalisées. De même, il semble qu'il n'y ait pas de travaux relatifs aux consommateurs ordinaires, aux adeptes éloignés, qui ne participent pas activement, mais assistent tout simplement aux cérémonies, au moussem.

2. Quelques questions épistémologiques préalables

Plusieurs questions épistémologiques s'imposent lors de l'étude des phénomènes de transe.

Universalité ou spécificité historique et culturelle ?

La prise en compte dans les sciences humaines de cette réalité pose la question à la fois empirique et épistémologique de savoir si ces phénomènes de transe et entours sont universels ou bien inhérents à un moment historique et/ou à des cultures spécifiques. La sociologie et l'anthropologie classique s'inscrivaient dans une perspective évolutionniste : dans cette perspective ces phénomènes sont considérés comme découlant d'une phase de la pensée ou d'un type de pensée que l'on dirait communément pré-scientifique (mais qu'il serait plus pertinent de désigner comme faisant un autre usage de la pensée que celui de la raison efficiente matérielle qui fonde l'usage de la pensée selon les modalités qualifiées de « scientifiques »). C'étaient les trois phases de la société (religieuse, philosophique, positive) de A. Comte. C'était la pensée de James Frazer, le grand érudit, dernière figure de l'évolutionnisme britannique, dans le *Rameau d'Or* (1890), pour lequel magie, religion et science sont autant d'étapes successives du développement intellectuel de l'humanité. C'était aussi, mais dans des termes différents, Lucien Lévy-Bruhl, qui inscrivait ces phénomènes dans le mode du fonctionnement social et du fonctionnement de la pensée dans les « sociétés primitives » dans son ouvrage *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives* (1910).

Les anthropologues et les sociologues ont abandonné cette perspective, ou plus exactement l'ont mise entre parenthèses. Mais en ne disposant pas d'une théorie générale pour formuler le lien entre devenir socioculturel et ces formes d'expression, ils considèrent, dans les faits de leurs observations et descriptions, que ces phénomènes appartiennent à des réalités en marge du devenir économique et culturel de la société contemporaine. Les explications que nous détaillerons, celles fonctionnaliste, structuraliste, constructiviste, phénoménologique restent en suspens sur ces questions.

L'élargissement de la définition de ces phénomènes explicité au point précédent tend à dire que l'on se trouve devant des réalités anthropologiques universelles bien que les formes des manifestations, les expressions, les narrations qui les entourent se forment dans des catégories puisées dans les contextes historiques et culturels où ils ont lieu.

Dans la Modernité ces phénomènes se heurtent à la dominance de la pensée qui s'exprime dans des catégories relevant de la rationalité scientifique. C'est d'ailleurs également la question qui se pose en général pour la pensée religieuse croyante. D'où peuvent surgir trois positions épistémologiques. L'une est celle évolutionniste, mentionnée plus haut qui catégorise ces phénomènes comme relevant d'une pensée pré-scientifique. Elle était formulée de manière normative et valorisait la pensée scientifique, identifiée au « progrès » en discréditant par là tout autre registre de pensée³. Une deuxième position considère que ces phénomènes se situent dans une zone interstitielle de la connaissance, dans une sorte de dérivation « dégradée » de la diffusion et de l'appropriation du savoir scientifique. C'est un peu dans ces termes que E.

³ C'est la pensée formulée actuellement avec vigueur par le courant dit du « nouvel athéisme », prôné surtout par des scientifiques de la nature, en partie en réaction contre la critique postmoderne, et de source religieuse (surtout néo-pentecôtiste ou musulmane). Voir parmi d'autres : Dawkins 2008.

Dericquebourg (2004) construit un « type idéal » des religions de guérison issues du christianisme telle la Scientologie, l'Antoinisme, l'Invitation à la vie, l'Eglise de la science chrétienne. Une troisième position consiste à dire que ces phénomènes relèvent d'un registre de pensée « autre » que celui scientifique en plaidant ainsi pour une cohabitation entre formes de pensée plutôt qu'en termes d'une guerre dans laquelle la pensée scientifique liquiderait les autres formes de pensée (Durand, 1964, Horton, 1990).

Pathologie, guérison

Les sociologues et anthropologues ne se posent pas tellement la question du statut de ce type de pensée en se limitant à le considérer comme objet empirique de recherche et au nom du refus d'un ethnocentrisme qui jaugerait ces pratiques à la lumière du développement de la rationalité occidentale dans la Modernité. De même ne se posent pas tellement cette question les praticiens de la maladie mentale ou les anthropologues qui s'interrogent sur ces pratiques en tant que pratiques thérapeutiques, car les pratiques de transe et les groupes qui les pratiquent – comme les Hamadcha, par exemple – se considèrent et sont considérés comme des groupes de guérison. Ainsi Crapanzano (2000 : 213-354) consacre toute la troisième partie de son ouvrage sur les Hamadcha à la « thérapie Hamadcha ». Lisa Therme affirme qu'on ne peut pas réduire les cultes de possession à des pratiques thérapeutiques. De même, Hell réfute la seule interprétation psychopathologique (Hell, 1999 : 56-70), y compris l'interprétation de Devereux relative au caractère psychopathologique des chamanes ; tout comme il refuse l'interprétation de Lapassade (1990, 1997) qui soutient que la possession est un mécanisme de dissociation de la personnalité. En même temps, Hell est amené à noter que les Gnawa et les Hamadcha se présentent comme des « lieux de guérison » (p.65) et il soutient que « la cure thérapeutique n'est pas la finalité première du chamanisme et de la possession, et pourtant elle est absolument indissociable de ces phénomènes » (p.109). D'où la question qu'il pose à plusieurs reprises de « l'efficacité thérapeutique » des rites de possession (pp. 295ss ; 343ss). Pour Mariem Cheikh (dans ce volume), les pratiques de possession apparaissent comme des pratiques « de connexion avec son soi », ce qui les ramène à une fonction et à une efficacité thérapeutique. Aouattah (1993) (cité également par Rhani et Hlaoua dans ce volume) parle de « psychothérapies dansées ».

Pour comprendre cette efficacité thérapeutique il importe de prendre en compte la référence aux univers cognitifs et symboliques inhérents à la transe et à la possession lors de troubles psychologiques. L'ethnopsychiatrie (Devereux, Ifrah, Nathan) en fait un enjeu-clé. E. During (2008) qui a fait un bilan historique et transversal des manifestations de ces troubles et des théories interprétatives, constate que la version de 2000 du manuel officiel américain de classification des troubles psychiatriques (le « Diagnostic and Statistical Manual (DSM) ») a introduit une catégorie nouvelle, celle des « Syndromes liés à la culture » (SLC). Autrement dit, la psychiatrie officielle prend en compte la dimension culturelle. Jusqu'alors, les théories exclusives de références ne prenaient pas en compte les dimensions culturelles. Ces changements d'appréciation sont entre autres dus au fait que les professionnels de la santé mentale sont confrontés aux troubles liés aux nouvelles immigrations qui se développent à l'échelle mondiale depuis les années 1960.

Ceci dit, il serait erroné de ramener ces manifestations de transe uniquement dans la catégorie du trouble psychologique. Car il reste le fait que des gens à certains moments ou en général adhèrent à ces croyances. Hell se demande au début de son ouvrage : « Comment expliquer cette profonde et actuelle adhésion collective aux représentations de la possession ? »

(p. 13). Mais à la fin de son livre il ne semble pas parvenir à donner une réponse. Le chantier reste ouvert.

II. Paradigmes anthropologiques et sociologiques mobilisés lors des analyses des phénomènes de transe, possession, communautés émotionnelles etc.

Essayons maintenant de cerner les paradigmes à partir desquels la sociologie et l'anthropologie regardent et analysent les phénomènes de transe, de possession etc.⁴

a) Le paradigme historique

La dimension historique, donc le changement dans le temps des cultes de possession, est rarement prise en compte par les analystes sociaux alors que les réalités humaines sont nécessairement inscrites dans l'histoire. Les phénomènes de transe, probablement en raison de leur densité, semblent être souvent vus dans une sorte d'a-temporalité voire même selon un regard essentialiste.

C'est Olivier de Sardan (1995), cité par During (p.85) qui souligne le caractère récent de la forme actuelle des cultes de possession, leurs transformations etc. Bertrand Hell souligne à plusieurs reprises cette dimension historique (1999 : 10, 47, 185) et note l'évolution du rite et de la narration mythique (70-79). R. Bastide (1972) rappelle assez largement l'importance de prendre en compte les dynamiques de changement. Il rappelle des études qui ont été effectuées sur les Thonga d'Afrique du Sud, parmi lesquels les phénomènes de possession étaient rares, mais qui se sont ensuite amplifiés. Le possédé ne l'était pas par ses propres ancêtres ou par un autre esprit mais par des esprits d'étrangers et notamment de Zulu, leurs dominateurs. Bastide parle également de la possession de la Tromba au Madagascar, phénomène qui s'est amplifié suite à l'implantation du christianisme, avec le conséquent reniement du culte des ancêtres.

Cette dimension paradigmatique amènerait à être attentifs aux changements en cours au sein des Hamadcha. Bien qu'ils évoluent dans un espace social relativement marginal et bien qu'une ceinture symbolique les projette dans un monde à part, les Hamadcha ne sont pas pour autant totalement coupés des transformations culturelles et cognitives en cours dans la société marocaine et des évolutions des autorités symboliques ; autant de facteurs qui pourraient être susceptibles d'influencer des repositionnements au sein des Hamadcha.

b) Le paradigme descriptif ethnographique ou sociographique

C'est un des paradigmes qui est le plus fréquemment et plus ou moins spontanément utilisé. La profondeur de la description dépendra de la durée et de la qualité de l'observation. La « monographie » qui est un pilier de la recherche en anthropologie, avec toutes les discussions que cela a engendrées concernant une certaine illusion quant la possibilité d'une description

⁴ La sociologie classique a relégué ces phénomènes émotionnels et affectifs dans le rang de l'irrationnel ou a attribué ces pratiques à des résidus culturels persistants dans les couches populaires (et bien entendu auprès des populations « non modernes »). Voir à ce sujet la discussion critique et polémique de J. Favret-Saad (1994).

totale et « réaliste »⁵, procède de ce paradigme. Mais elle reste un moment fondamental, certes particulièrement difficile, comme le rappelle B. Hell (1999 : 15ss) surtout dans un domaine comme celui de la transe et de la possession. L'approche sociographique au sens strict décrit surtout les séquences d'action et de comportement. Une approche pragmatique (au sens de la filiation du pragmatisme américain, Dewey....) stricte dira que c'est la seule possibilité de conduire une recherche : décrire les actions et leurs séquences (en intégrant, ajoute Bruno Latour, la réalité humaine et la réalité matérielle).

Au-delà de certaines clôtures paradigmatiques excessives, cette description est souvent une composante et une étape indispensable de la recherche. Cette description peut concerner divers aspects : les croyances ; les rites ; les groupes d'adeptes ; les utilisateurs ; le rapport entre ces groupes et le champ religieux ; le rapport avec le contexte social. Pratiquement tous les écrits relatifs à la réalité qui nous concerne traitent de l'un ou l'autre de ces aspects. L'ouvrage de Crapanzano concernant les Hamadcha est dans cette ligne.

L'attention et parfois l'obsession monographique et du terrain singulier peuvent amener des chercheurs à s'interdire toute généralisation. Pour B. Hell, au contraire, « au-delà de la diversité des sociétés analysées par l'ethnologie et la sociologie, l'anthropologie propose des réflexions générales sur la culture humaine. Cette discipline postule l'unité et l'identité de tous les hommes » (1999, p.15). En effet, il importe, tout en passant par les analyses singulières approfondies, de les dépasser, d'universaliser... y compris pour la sociologie. Ceci est d'autant plus important dans le processus de mondialisation et de rencontre des cultures contemporaines.

En prolongeant cet élargissement du regard, on pourrait se demander si la réinscription de ces pratiques singulières dans une socioanthropologie du rituel, et plus en général du rite comme catégorie générale de l'action humaine, ne pourrait pas être d'une certaine fécondité euristique (cfr par exemple : Rappaport 1999 ; Cazeneuve, 1959).

Cette approche ethnographique pourrait être avantageusement accompagnée par un regard attentif aux médiations matérielles, selon les vœux à la base de la démarche sociologique de Bruno Latour. On retrouve cette attention chez des chercheurs. Par exemple Lisa Terme souligne la spécificité de chaque instrument, comme médiateur à travers le son vers « son » génie ; ou elle souligne le rôle des encens ; des couleurs des vêtements. Cette pragmatique matérielle construit la réalité. Ceci est d'autant plus important à souligner non seulement parce que l'on voit toute la pertinence de cette approche dans le cas qui nous occupe, mais également parce que l'on voit parfois les travers d'une anthropologie interprétative (cfr infra) qui donne une importance prépondérante à la parole.

c) Le paradigme culturel

Il s'agit de regarder les réalités humaines par le biais de la culture au sens de représentations, valeurs, connaissances. C'est presque un passage obligé de la plupart des auteurs qui traitent des questions qui nous occupent. Mais avec des accents différents.

c1) Système cognitif

⁵ La construction produite par le chercheur à travers son écriture est réfléchi par pas mal d chercheurs, comme C. Geertz, plus récemment par J. P. Olivier De Sardan dans l'ouvrage *La rigueur du qualitatif*, Louvain-la-Neuve, Académia, 2008. Voir aussi : Francis Affergan, (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999.

Tous les auteurs passent par l'explicitation du système cognitif à l'oeuvre, forgé par des narrations, des représentations, des images : on décrira les *jnoun*, leurs hiérarchies, les spécificités respectives (Crapanzano, Therme, Hell etc.). Cette démarche est parfois critiquée (Massé, 2002) lorsqu'elle aboutit à restituer un ensemble cohérent. Mais elle est de manière assez inévitable utilisée.

Parfois elle peut prendre la forme d'une analyse structuraliste, au sens du paradigme levi-straussien. Ainsi Hell (1999 : 165) produira un schéma qui montre les correspondances de gradation allant de l'habituel au sauvage- dangereux, des représentations relatives aux *jnoun* (allant des esprits domestiques aux esprits redoutables), au paysage (allant du village à la forêt), aux désordres humains (allant des malheurs mineurs à l'inhumanité), aux réparateurs du désordre (allant du simple guérisseur au chamane, au grand initié).

Dans le domaine qui nous occupe, Rouget dit être fort marqué par le structuralisme, mais sa vision du structuralisme aboutit surtout à la construction de typologies assez proches de la réalité empirique. Un regard structuraliste donne la possibilité de dégager des formes qui permettent certains rapprochements. C'est ainsi que l'on peut rapprocher les phénomènes qui nous occupent à la catégorie du jeu. On peut se référer aux analyses du jeu développées par Roger Caillois (1958). Il considère que tout jeu se fonde sur un cocktail de quatre catégories fondamentales (qu'il exprime pas des termes d'origine grecque) : l'*agon* (compétition), l'*alea* (hasard, qui ne dépend pas du joueur), la *mimicry* (masque, illusion), *ilinx* (vertige). On voit bien comment la catégorie de *mimicry* et celle de *ilinx* peuvent bien caractériser les phénomènes qui nous occupent. Etre possédé ou posséder un esprit c'est bien dans l'ordre de la *mimicry*. La transe est bien de l'ordre de l'*ilinx*. En soi, cette typologie n'apporte pas un éclairage supplémentaire, sauf qu'elle nous permet d'inscrire ces types de pratiques, que même la sociologie et l'anthropologie ancrées sur ces terrains nous font apparaître comme singulières, à l'intérieur de catégories plus générales de l'agir humain.

c2) Culturalisme

Aucun auteur ne semble raisonner explicitement dans les termes du culturalisme américain, à la recherche de patterns culturels spécifiques qui structurent une personnalité (Ruth Benedict, Margaret Mead, Abraham Kardiner, Ralph Linton...). Ce genre de questions a été abandonné. Mais en même temps on se demande, comme le fait Hell (1999 : 233-240), s'il y a une personnalité particulière aux Gnawa, forgée par leur culture. Car une série de conduites, de manières d'être de ce groupe semble spécifique. Autrement dit, les groupes qui participent d'une culture de la possession participent-ils aussi de personnalités spécifiques ? La critique acerbe faite au substantialisme de l'école culturaliste américaine (et peut-être une lecture superficielle et caricaturale de son apport), a bloqué les études sur les rapports entre culture et personnalité, de telle sorte que la question du façonnement des personnalités dans des ensembles culturels n'a plus été reposée, même si elle est implicitement posée.

c3) L'approche d'une sociologie et d'une anthropologie compréhensive ou interprétative ou herméneutique

L'approche d'une sociologie et d'une anthropologie compréhensive ou interprétative ou herméneutique (trois termes plus ou moins équivalents selon les usages, les matrices intellectuelles...).

Elle est issue de plusieurs filons de pensée : celui webérien, celui de l'anthropologie classique (comme Boas) insistant sur la dimension idiographique des réalités humaines. Elle a été revigorée dans les années 1970, entre autres suite aux critiques épistémologiques des théories à prétention universelle et relativement abstraites (structuro-fonctionnalistes, marxistes, ...). On parlera aussi d'anthropologie symbolique, suivant les propos de Cassirer qui désigne l'être humain comme « animal symbolique ». Animal symbolique et donc, dira Geertz, animal « auto-interprétant », « auto-définitoire ». De ce fait, le savoir et le discours des sujets concernés sera de plus en plus pris en compte. Clifford Geertz et son ouvrage « L'interprétation des cultures » (1973) fut la figure éminente de ce tournant vers une nouvelle approche de l'anthropologie culturelle⁶.

Geertz a aussi croisé la phénoménologie husserlienne via Alfred Schutz. La phénoménologie a porté son regard non pas, ou non seulement, sur les choses en elles-mêmes, sur la culture en elle-même mais sur l'appréhension de la culture par la conscience et les conséquences pratiques de cela. C'est ainsi que lorsque Geertz compare l'idée de personne à Java, Bali et au Maroc, il ne vise pas à circonscrire les traits de personnalité dans ces trois cultures, mais avant tout à voir quelles sont les expériences des Javanais, des Balinais et des Marocains à l'intérieur du cadre conceptuel qui produit leur idée de ce qu'est une personne. Il s'agit donc d'aller entre le vécu personnel et le contexte culturel où le vécu puise ses catégories cognitives et ses représentations.

De nombreux auteurs contemporains s'inscrivent dans une anthropologie interprétative. Il arrive que celle-ci devienne une démarche subjectiviste, se limitant à restituer le « sens » des acteurs⁷. Alors que depuis Weber et jusqu'à Geertz on a montré que le sens se construit dans une tension entre le subjectif et le déjà-là culturel. Pour Geertz, tout comme pour Weber, le sens ne peut pas être compris en se limitant aux propos subjectifs mais en l'inscrivant dans la culture du contexte

Pour Geertz, les pratiques et le sens sont toujours inscrits dans des pratiques plus larges de signification. Il prend l'exemple du jeu d'échec, où certes la tour ou le cheval ont leur sens par leur mouvement, mais ce sens prend son sens à partir des règles générales du jeu d'échec. C'est la culture conçue comme « texte » qui se dit et s'énonce qui produit une texture de significations. Donc le sens n'est pas (seulement) de l'ordre du privé. En plus, le sens est aussi de l'ordre de l'intersubjectivité, se produit dans l'interaction : ce qui permet à Geertz de voir le sens comme une réalité ouverte, changeante liée aussi au contexte social concret. Ceci amène Geertz à dire que la description doit être « dense » ou « épaisse », c'est-à-dire qu'elle doit prendre en compte la multiplicité de niveaux d'interprétation. La plupart des auteurs contemporains qui traitent des questions qui nous occupent privilégient une démarche interprétative à travers une description plus ou moins dense, parfois teintée d'un certain subjectivisme.

D'ailleurs l'approche culturelle était déjà présente chez Bastide qui alliait l'analyse de la structure sociale à une analyse culturelle. Pour lui, un contexte social désagrégé (anémique au sens de Durkheim) ou des parcours personnels dont les référents identitaires sont perturbés

⁶ C'est de là que naît le binôme introduit par les anthropologues nord-américains (Headland et al : 1990) entre une approche « etic » (issu de *phonetic*, la transcription objectivante des sons), purement descriptif et externe aux individus et « emic » (issu de *phonemic*, le vécu des sons dans une communauté linguistique). Cet usage terminologique n'apporte rien de spécifique.

⁷ L'approche interprétative a glissé depuis les années 1980 vers une variante constituée par un regard « subjectivisant », une sorte de nouvelle vision romantique et psychologisante de l'individu et du sujet. Ceci favorisé par la technique de l'enregistrement et le développement de l'entretien.

(notamment par les migrations) sont les causes des troubles de la personnalité. Dans ce contexte, les structures culturelles offrent des ressources pour interpréter et donner sens au mal-être, ressources différemment exploitées selon le type de pratique thérapeutique.

Hell (1999) pousse très loin la densité de sa description. Il rejoint des questions de type phénoménologique : comme la dimension théâtrale de la transe (p.196s), le rite et sa furie (p.182), le lien ambivalent entre l'initié et le génie (55). Ou encore la spécificité du sacré de la possession et la dimension de désordre et de perception de désordre qui le sous-tend (pp.120, 126, 130, 132, 141, 143, 231). C'est ainsi que les maîtres initiés des Gnawa sont des « maîtres du désordre ». De même Lisa Therme (2009 : 220-263), qui souligne la force du vécu de la croyance dans les *jnoun*, est très attentive à ce que cette croyance fait faire aux croyants tant dans leur vie personnelle que dans les relations avec les autres croyants. Dans ce volume Mariem Cheikh met en avant le savoir populaire relatif à la possession et sa marginalisation dans le contexte social urbain.

C'est aussi à partir d'une sensibilité phénoménologique qu'une attention accrue au corps comme médiation inévitable de l'être au monde a lieu. Maurice Merleau-Ponty a certainement inauguré cette approche en prolongeant et débordant le regard de Mauss sur les « techniques de corps » (1936). Le sens, la relation à autrui, l'action se vivent et se réalisent dans la perception, dans le corps. Ricoeur souligne la distinction à faire entre « corps objet » et « corps vécu ». P. Bourdieu reprendra cette question (dans *Le sens pratique*). Le Breton porte son attention sur le corps, la douleur. Hell parle du corps comme d'un langage (1999 : 51). La distinction cartésienne entre corps et esprit sont remise en question. Le sens n'est pas seulement à appréhender par une science de l'esprit, mais dans un sens produit aussi par la perception, la corporéité. Le corps n'est pas seulement véhicule du sens mais producteur ou coproducteur de sens. Les travaux anthropologiques sur les sujets qui nous occupent donnent importance au corps dans cette perspective. Un ouvrage dirigé par Massé et Benoist (2002), sociologues de la santé, étudie à travers divers articles l'articulation entre religion et santé. Benoist (pp.480ss), souligne comment la représentation du corps comme « objet » et comme « vécu » (Ricoeur) ou la maladie comme état et comme représentation relèvent tout aussi bien de la médecine scientifique que de la religion : la médecine et la religion n'ont pas le même regard porté sur le corps et sur la maladie car elles parlent de deux corps différents.

La question du corps dans le soufisme, particulièrement sous l'angle d'une anthropologie herméneutique a été spécifiquement traitée dans le numéro spécial de *Social Compass* (2010, 57 ; 4) coordonné par A.M. Vuilleminot qui souligne dans l'introduction comment les analyses ont souvent privilégié les discours et les croyances, alors que « la poursuite de la voie, du cheminement nécessite une pratique quotidienne incorporée dont la manifestation importe tout autant, si ce n'est pas plus, que la croyance » (p.444). L'article de P.G.Pinto (2010) est nettement phénoménologique. D'ailleurs l'ensemble du numéro pose la question du chercheur et de son expérience corporelle confrontée à l'usage du corps -du « corps mystique », écrit Pinto- des personnes participantes aux rites soufi. L'expérience du corps se transforme d'ailleurs (El Asri-Vuilleminot : 2010) en raison de la mise en scène du corps dans des spectacles.

C'est au fond à partir du paradigme culturel que la plupart des auteurs posent la question de l'efficacité thérapeutique des cultes de possession. Certainement, on a l'impact de l'approche du fameux texte de Claude Lévi-Strauss où il analyse un chant chamanique lors d'un accouchement difficile et qu'il raisonne en termes d'« efficacité symbolique ». Son analogie avec la psychanalyse (notamment lacanienne) rend à ces pratiques un statut « moderne ». On pourrait

ajouter des références à K.G. Jung rarement prises en compte explicitement, et pourtant potentiellement fécondes par la place donnée à l'imaginaire et aux symboles.

Ce disant, il importe de faire la différence - mais quelle différence ?- entre ces pratiques et leur usage dans une finalité thérapeutique, et ces pratiques comme forme d'expression rituelle. Toujours est-il que ces pratiques, en tant qu'expressions culturelles rituelles, produisant une communauté de sens, sont vues comme potentiellement efficaces. D'aucuns (Rouget, Therme) se posent plus explicitement la question du rôle efficace de la musique. C'est ici que l'anthropologie et la sociologie rencontrent les pratiques thérapeutiques et convergent dans l'ethnopsychiatrie. On a signalé le bilan que fait During quant à la prise en compte de la culture dans le contexte psychiatrique.

c4) Postmodernisme

Le paradigme culturel peut s'inscrire dans une approche de type postmoderniste. Cette approche aurait tendance à balayer tout questionnement sur le sens et ses structures profondes. Il verrait les pratiques de possession comme des arrangements de sens conjoncturels, une sorte de cocktail de ressources pratiques et de sens mises en oeuvre. Une certaine vision postmoderne amène par exemple à suggérer d'éviter de survaloriser les aspects culturels et les références symboliques pour en rester à une description des pratiques. Poussé à l'extrême, ce regard dirait qu'il n'y a pas de différences de « qualité » entre la médecine « scientifique » et les pratiques de guérison opérées dans les groupes de possession. Le postmodernisme évacue d'ailleurs la particularité du propos qui se voudrait scientifique sur les réalités de transe et de possession: il n'est qu'une narration parmi d'autres sur la réalité dont il parle, narration qu'il s'agit avant tout de déconstruire.

Certainement les idées postmodernistes (mais on devrait dire alors « postmodernes ») constituent une trame importante de la culture contemporaine. De telle sorte que le mode d'existence contemporain des pratiques de transe et de possession s'inscrivent en partie dans cette culture postmoderne, qui se définit par son in-différence (plus que par sa tolérance). Tout en sachant qu'en islam, notamment par le biais du salafisme et des Frères musulmans, se construit un projet « moderniste » du religieux, ce qui suscitera des chocs considérables à l'égard des cultes de possession.

d) Le fonctionnalisme

Bronislaw Malinowski n'a pas été seulement un des fondateurs de la démarche ethnographique mais il a été également celui qui a introduit en anthropologie le paradigme fonctionnaliste pour sortir d'une vision évolutionniste qui dominait l'ethnologie jusqu'aux années 1920. Cette approche revient à dire que la culture et les systèmes humains sont un tout, dans lequel les différents éléments remplissent des fonctions, sont des instruments que les humains se donnent pour faire tenir l'ensemble et l'adapter à l'environnement. Ce qui l'amène à s'interroger sur les besoins de base des groupes humains qui sont autant d'exigences, dont des pratiques concrètes (familiales, rituelles, politiques etc.) répondent de manière fonctionnelle.

Pour Malinowski, il y a des besoins de base (se nourrir, survivre...) auxquels correspondent des besoins secondaires (telle ou telle forme institutionnelle économique, politique...) et puis des besoins de troisième niveau d'ordre symbolique auxquels répondent le langage, les croyances, etc.

Indépendamment de cette typologie et théorie des besoins, l'apport de Malinowski revient à ne plus s'interroger sur une finalité de l'action ou à regarder telle ou telle pratique dans une perspective évolutive, mais à se demander à quelle fonction cette action répond... et à la limite à quoi cela sert.

Son classique *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922) l'amène à cette théorie qui lui permet de comprendre pourquoi entre les tribus qui habitent les multiples îles de l'archipel des Trobriand en Nouvelle Guinée on passe autant d'énergies et de temps dans des échanges très ritualisés de dons. C'est seulement en se disant que la fonction de ces rituels d'échange réitérés est de garantir et renforcer les liens entre ces groupes et d'éviter ainsi des conflits guerriers que ces rites « inutiles », et en soi sans signification, peuvent trouver leur sens.

Dans son ouvrage *Magie, science et religion*, contrairement à ce que disent les théories évolutionnistes, il affirme que la magie n'est pas une attitude préscientifique. La magie pour Malinowski est l'effort humain pour se dire qu'il dispose du pouvoir d'atteindre des buts. Et de ce fait, la magie permet (a la fonction de...) rassurer l'être humain sur sa destinée et celle de son groupe, en maintenant son équilibre. Comme il l'écrit « La fonction de la magie est de ritualiser l'optimisme de l'être humain » (Malinowski, 1948 : 94).

L'idée-clé du fonctionnalisme est que les sociétés humaines tendent vers un équilibre et qu'elles tendent vers une intégration des individus. D'où l'idée, reprise souvent par les anthropologues qui le lien entre l'émergence de phénomènes de possession des déséquilibres sociaux (par exemple par la violence de guerres, des famines etc. ou par la colonisation et l'imposition de religions universelles, comme la chrétienne ou la musulmane). Ou lorsque les individus ne sont pas intégrés (parce que appartenant à des groupes marginaux, parce que femmes dans une société machiste). Dans un cas comme dans l'autre les phénomènes de possession et de guérison par la possession sont considérés comme des substituts fonctionnels à ces désagrégations. Cette argumentation issue d'un postulat fonctionnaliste est souvent présente dans l'appareil explicatif des travaux qui nous intéressent.

Dans un de ses derniers ouvrages, Malinowski se confronte aux théories du changement culturel à travers l'analyse des contacts entre cultures diverses (en l'occurrence c'était entre culture noire et blanche en Afrique australe). Contrairement à ce qu'on pouvait s'attendre, pour Malinowski, du contact de deux cultures ne naît pas une troisième culture qui remplace les précédentes et qui a la fonction de produire une nouvelle élaboration culturelle en fonction du nouveau contexte social et comme réponse aux attentes de la nouvelle situation. Pour lui, émerge une troisième culture mais celle-ci se juxtapose aux précédentes. Ceci signifierait en termes fonctionnalistes que les précédentes cultures continuent à remplir une fonction tout comme la troisième culture. Ce regard introduit à la complexité des systèmes culturels. Ces genres de questions ouvrent le regard à l'étude des relations, dans le cas qui nous occupe, entre la culture des groupes et communautés de transe et d'autres cultures : celle scientifique, celle de la modernité, celle des standards religieux.

Une interprétation fonctionnaliste de type sociologique est celle de Roger Bastide (1960, 1972). Ainsi il dit que les cultes africains au Brésil ont « une fonction d'ajustement social pour une population déshéritée, mal intégrée à la société globale et par conséquent ils étaient un facteur d'équilibre psychique, donc de santé mentale » (1972 : 67). Et plus loin, il dit clairement : « Tout phénomène social ne subsiste que parce qu'il remplit une fonction utile, pour l'individu ou pour le groupe, et le rôle de l'ethnologue est de chercher cette fonction - qui est en effet le plus souvent 'latente', donc cachée et à découvrir ». (1972 : 69). Il fait appel ainsi à la distinction de R.K.Merton entre fonction manifeste et fonction latente. En utilisant la notion de fonction, Bastide veut

réhabiliter la transe face au regard, surtout des psychologues et psychiatres qui considèrent ces expressions comme celles d'un monde prémoderne et arriéré. C'est déjà l'interprétation de Malinowski, reprise aussi par M.J. Herskowitz qui a étudié les cultes africains à Bahia et que Bastide connaît.

Bastide fait aussi une liste des fonctions possibles que l'ethnographie a relevé (pp.70-72) : la possession, associée à la divination, est le fait d'hommes proches du pouvoir ou bien de rois eux-mêmes : elle sert donc de légitimation du pouvoir et de son action. Dans d'autres cas, la fonction de la possession est « de modifier le statut social des personnes infériorisées par les normes coutumières » (71). Ainsi elle est souvent le fait de femmes dans des aires à dominance patriarcale. La possession est donc un instrument de résistance, de protestation sociale. Nous y reviendrons au point suivant. Une autre fonction de la possession est la médiation entre le sacré et le profane. « Là où c'est le culte des forces de la nature on est possédé par les génies ou par les dieux » (71). Au-delà du cas spécifique africain considéré par Bastide, on peut noter qu'il évoque ici une fonction plus proprement inscrite dans une dimension religieuse de la croyance dans un monde extra-humain autre que le monde humain. Une dernière fonction est la fonction psychothérapeutique, que Bastide souligne notamment en raison de son attention à l'ethnopsychiatrie émergente.

Pierre Joseph Laurent (2003) qui analyse les cultes de possession et de guérison au sein des Pentecôtistes des Assemblées de Dieu au Burkina Faso, fait implicitement appel à un paradigme fonctionnaliste en invoquant l'émergence de ces cultes dans le contexte d'une « modernité insécurisée ». Ces cultes remplissent aussi des fonctions de sécurisation sociale, ou de rééquilibrage des personnalités dans un contexte insécurisé. Ceci rejoint les thèses de Nadel (1947), issues de son étude sur les Nuba

e) Du paradigme fonctionnaliste au conflictualisme

Les thèses fonctionnalistes sont reprises par I.M.Lewis (1971) sur base d'une très large documentation ethnographique sous un angle différent. Il croise le fonctionnalisme avec une perspective conflictualiste. L'approche conflictuelle ou d'inspiration marxiste, abandonne l'idée d'une fonction d'intégration et d'adaptation, pour voir certaines de ces expressions de transe ou de possession comme des moments de protestation sociale, de critique et de création de contre-pouvoir. Au-delà de sa thèse qui associe ces cultes à une fonction de domination ou de contre-dominance, Lewis élabore une théorie de la possession et du chamanisme.

Un axe central de sa théorie est celle qui résulte de la distinction entre ces cultes de possession comme « religions périphériques » et comme « religions de possession centrale » (32ss, 236ss). Ces deux types sont portés par des groupes au statut social différent : ceux dominés et ceux dominants. Pour les dominés, les cultes ont une fonction de protestation : c'est une rébellion autorisée (contre la domination sociale, sexuelle etc.). Le fonctionnalisme de Lewis est clairement énoncé : « Par rapport soit à un environnement très pénible, soit à d'autres risques, c'est la totale instabilité des circonstances socio-économiques qui fournit la condition nécessaire, sinon peut-être toujours suffisante, pour qu'apparaisse la réaction de possession » (220). Et il ajoute qu'il reprend la thèse de Siegfried Nadel (1947) pour lequel « le chamanisme (est) une tentative de renforcer les défenses spirituelles d'une communauté assaillie par l'incertitude chronique du milieu ou le changement social rapide et inexplicable » (221).

Lewis se rend compte que cette explication peut être ramenée tout simplement à la théorie de l'anomie de la tradition durkheimienne. Pour cela, il prolonge sa réflexion. Pour lui la croyance dans les esprits et les cultes de possession et de transe a des impacts sur le contexte : le fait que ces esprits sont disponibles à l'action du chamane (dans une démarche d'adorcisme) permet de proclamer « non seulement que Dieu est avec nous, mais qu'il est en nous ». Ce qui nous ramène aux réflexions de Malinowski sur la magie comme productrice d'optimisme. Ces cultes restent périphériques et ne mettent pas en forme la société dans son ensemble. Dans ce sens ils sont a-moraux.

Mes ces cultes périphériques peuvent évoluer vers des groupes de domination et peuvent se transformer en aires moralisatrices centrales. Lorsque ces cultes périphériques changent de statut et deviennent des cultes centraux, associés au pouvoir et mettent en forme la société dans son ensemble, leur statut change. Ils deviennent des cultes à prétention morale au sens de charpenter l'ordre moral d'une collectivité. Plusieurs cas sont analysés (144ss). La fonction de ces cultes devient celle de maintenir une harmonie sociale. Il faudrait voir comment se modifient les expressions de possession.

En tenant compte de cette distinction entre religions périphériques et centrales il serait possible d'éclairer peut-être, dans le cas qui nous occupe les évolutions respectives des Bouchichi et des Hamadcha ainsi que leurs relations voir dans ce volume le texte de Rhani et Llaoua).

Des auteurs tendent à lire certains de ces cultes comme des phénomènes de résistance culturelle voir de libération dans l'imaginaire (Althabe, Lanternari) à la suite de la lecture que Marx, et surtout Engels⁸, avaient fait des mouvements protestants. Devereux (1985 : 253) parle de « acculturation antagoniste ». Des auteurs considèrent que cette lecture protestataire, de résistance culturelle des cultes de possession face à la domination coloniale ou religieuse (impositions des monothéismes islamique ou chrétien) est parfois survalorisée sous l'angle idéologique (Massé, 2002, Olivier de Sardan, 1991). Mais Massé ne nie pas ce fait ; il insiste sur la nécessité d'articler cette protestation sociale à une dimension individuelle. Il pense que le concept d'*empowerment* peut faire la jonction entre une dimension individuelle de récupération d'identité et une dimension collective

Une version conflictualiste de l'analyse des structures est celle de Pierre Bourdieu à partir de sa « théorie des champs », une version renouvelée et croisée avec une vision marxiste du structuro-fonctionnalisme. L'idée est que la société se structure par des « champs », c'est-à-dire des domaines d'action (l'économie, l'école, l'art, la médecine etc.) dans lesquels des acteurs sont en lutte pour l'hégémonie et entre lesquels se déploie une lutte pour l'occupation du champ social. Une série de concepts affinent ce paradigme. Dans le cas qui nous occupe l'analyse du champ religieux pourrait être éclairant (voir dans ce volume le texte de Rhani et Llaoua). C'est ce que font certains auteurs lors de l'analyse de la position de l'une ou l'autre confrérie dans leur division du travail, dans les rapports au champ islamique « orthodoxe », dans le rapport au salafisme. Tout comme lors des analyses internes à chaque groupe dans les relations entre les spécialistes initiés, les adeptes, les participants.

f) Paradigme relationnel et interactionnel

⁸ F. Engels était fasciné par la révolte des paysans guidée par Thomas Münzer, révolte à laquelle il consacra un ouvrage : *La guerre des paysans* (1850).

Un autre intérêt sociologique qui a fait naître des études, que l'on peut classer dans un paradigme relationnel, consiste à se demander comment les êtres humains se socialisent, constituent des groupes, des entités humaines. L'enjeu n'est plus de se demander quels sont les référents culturels ou à quelles fonctions sociales répondent ces cultes, mais de savoir comment se construit une sociabilité humaine au sein de ces cultes. Ce qui reviendrait à se demander comment se produisent des relations, un sens du groupe parmi les adeptes de groupes de possession. De nombreux auteurs soulignent un caractère communionnel qui sous-tend les séances de possession. Il serait intéressant d'explorer comment cette « communion » se met en place. Gabriel Tarde (1890, 1895) souligne entre autres le rôle de l'imitation réciproque et de la communication sociale des croyances par l'imitation. Imitation des pratiques tout autant que des croyances, connaissances et visions du monde que des désirs. Dan Sperber a repris cette question à partir des sciences cognitives (Sperber, 1996).

Les dynamiques interactionnelles ont été consolidées dans un véritable paradigme par E. Goffman qui emboîte le pas des analyses de G. Simmel. Dans une série d'ouvrages marquants (parmi d'autres 1963, 1967), Goffman produit des concepts qui sont autant de regards particulièrement féconds sur le mode de construire des relations. De l'inter-reconnaissance réciproque qui se construit par un jeu d'images de soi indispensable à une relation, aux véritables rites qui président ces interactions pour introduire, accompagner, sortir de l'interaction, au véritable théâtre qui se met en scènes dans l'interaction, entre ce qui apparaît sur la scène et ce qui est dans les coulisses, sont autant d'éclairages sur le laborieux travail de l'interaction humaine. Les rites de possession sont des puissantes scènes d'un théâtre d'interactions humaines entre musiciens, possédés, spectateurs.

Cela est souligné par les chercheurs attentifs à ces logiques relationnelles.

g) Paradigme constructiviste

L'idée que la réalité humaine est une construction est devenue un peu une évidence. C'est entre autres la conséquence de l'approche culturelle et du regard phénoménologique : la perception du monde aboutit à la construction du monde⁹. Parfois ce regard est assorti d'une idée teintée d'illusion, libérale, que chacun peut librement construire concrètement son monde. Malgré tout le paradigme constructiviste a le grand mérite de permettre de penser la société sous l'angle de l'action et donc du changement. On pourrait aussi parler d'actionnalisme constructiviste en raison de l'attention portée à l'action. Il consiste à être attentif aux modalités par lesquelles les faits sociaux se construisent, prennent une consistance sociale. En l'occurrence il s'agit de comprendre comment se construit une croyance, une efficacité. Mais le constructivisme peut être lu manières bien différentes (Razmig Keucheyan, 2007).

g1) Dans une approche « libérale »

Dans une approche « libérale » (ou plutôt néolibérale) on mettra l'accent sur les individus, sur les choix individuels et la liberté des choix individuels. Les théories du choix rationnel regardent le monde construit par des acteurs qui font des choix. Ce paradigme est fort à la mode dans la

⁹ Ce qui peut aboutir à une vision constructiviste naïve comme si les humains avaient la capacité de réinventer le monde chaque matin. C'est un peu ce qui apparaît parfois dans l'ouvrage de P. Berger et Th. Luckman, *The social construction of the reality*.

sociologie anglo-saxonne des religions (Iannaccone 1998). Il éclaire certains processus (comme par exemple : pourquoi des choix sectaires exigeants et radicaux ont plus de succès que les religions « molles »). Le postulat est que l'individu est fondamentalement rationnel dans ses choix. Autrement dit : les adeptes et fréquentateurs des cultes de possession seraient alors regardés comme adhérant à ces cultes à la suite d'un choix rationnel, en ayant de « bonnes raisons » (Boudon 1992, 1995) pour faire ce choix. Ce ne sont pas les motivations énoncées qui intéressent ceux qui suivent les théories du choix rationnel mais les choix concrets. Le regard porté consiste à ne pas faire de l'être humain un être surdéterminé socialement (par sa culture, les contraintes sociales), mais comme un individu qui, compte tenu des ressources dont il dispose et les multiples choix possibles, en fonction de ses attentes, fait un choix qu'il considère sensé en vue de l'obtention du maximum de satisfaction de ses intérêts.

On ne connaît pas d'études sur les phénomènes qui nous occupent à partir de ce paradigme constructiviste-individualiste. Bien que on ait l'impression que pas mal d'auteurs, lorsqu'ils argumentent sur le succès de ces cultes en raison du contexte social en crise, ou d'un blocage familial et du rapport entre sexes, en raison d'une offre de soins de santé insuffisante, raisonnent implicitement à partir d'un paradigme de choix rationnel.

Ce paradigme raisonne aussi la construction sociale à la manière d'un marché, construit entre offre et demande. Et dans le contexte contemporain, on pourrait aussi raisonner la consolidation ou le renouveau de ces mouvements de possession sous l'angle de la libéralisation du marché des biens religieux. Toutes ces pistes devraient être mises à l'épreuve de recherches empiriques pour voir si elles permettent des regards pertinents sur l'un ou l'autre aspect de ces réalités.

Mais d'autres approches constructivistes procèdent d'autres matrices intellectuelles.

g2) Ethnométhodologie

C'est de la phénoménologie qu'est né le courant important que son inventeur Garfinkel a appelé assez improprement ethnométhodologie et qui n'est pas une méthode de l'ethnologie, mais qui est la prise en compte de comment les gens s'y prennent pour faire ce qu'il font, quelles sont leurs méthodes d'actions, plausibles, efficaces etc. Les réalités qui nous concernent constituent bien des groupes, formant une communauté au sens ethnométhodologique, c'est-à-dire qui développe des pratiques observables, pouvant se dire,.. et devenant évidentes. La question intéressante en l'occurrence est de comprendre comment et par quelles pratiques une croyance comme celle qui engendre la transe et son système théorique annexe devient et se maintient comme croyance évidente. Étrangement, il semble qu'il n'y ait pas des approches ethnométhodologiques des cultes de possession. Et pourtant la question sous-jacente à l'efficacité des rituels pourrait être probablement appréhendée avec intérêt par un regard ethnométhodologique.

g3) Constructiviste structurel

Une approche constructiviste structurel, du genre de celle de Anthony Giddens qui synthétise de multiples approches, ouvrirait à des questions qui lient les pratiques de transe, de guérison aux structures sociales. A partir d'une théorie de l'action qui considère que toute action résulte d'une tension constante entre intentionnalité, subjectivité et « cadres sociaux », Giddens regarde les structures à la fois comme contrainte et comme ressource pour l'action. Ceci amène donc à une interprétation des groupes de transe d'une part à partir des structures culturelles

« traditionnelles », mais non pas vues comme éternelles, immobiles, car elles sont toujours confrontées, transformées par l'action aujourd'hui. Ce qui nous permet d'être plus attentifs, comme on le disait au premier point, aux processus historiques de transformation.

Et d'autre part, nous renvoie à l'histoire et à la position sociale de ces groupes, ce qui est bien entendu une contrainte mais également une ressource possible. En quoi, par exemple, la position marginale des Hamadcha sur la scène sociopolitique marocaine, ou la position de rapport au pouvoir des milieux populaires, ou les positions de rapport au savoir, permettent-elles de comprendre leurs possibilités (ou non possibilité) d'action.

C'est peut-être en prenant quelques libertés que l'on pourrait aussi parler d'un constructivisme durkheimien en matière religieuse. Pour Durkheim (1912), l'effervescence sociale qui s'exprime dans un rite fonde, construit, invente le social. Social qui est issu de la puissance due à la force du vivre ensemble. Comme il le dit lors d'une conférence de présentation de son ouvrage (1969) : « La religion (...) n'est pas seulement un système d'idées, c'est avant tout un système de forces. L'homme qui vit religieusement n'est pas seulement un homme qui se représente le monde de telle ou telle manière, qui sait ce que d'autres ignorent ; c'est avant tout un homme qui sent en lui un pouvoir qu'il ne se connaît pas d'ordinaire, qu'il ne sent pas en lui quand il n'est pas à l'état religieux ». C'est un véritable constructivisme fondateur qui tente de prendre en compte la force et la densité sociale des rites. Force qui s'exprime d'autant plus dans les rites extrêmes comme ceux qui aboutissent à la transe. Comme le commente H. Desroches (1969 : 84) (cfr aussi Meheust 2011) : « Dans l'acte religieux élémentaire, la société se constitue comme sur-nature en même temps qu'elle est constituée comme sur-société, lieu idéal de l'interaction des consciences ou de l'interaction des produits issus de cette interaction ».

C'est en s'inscrivant dans un regard de type constructiviste, marqué par la phénoménologie que de Salles, (1991), Hell (1999, 2002) et Lisa Therme (2009), comprennent les cérémonies rituelles, le rôle de la musique, des encens, de la danse comme la construction théâtrale qui acquiert une force propre, et qui construit une réalité, une évidence, celle de la relation à l'invisible concrétisé. Tout l'univers sensoriel humain est mis à contribution pour capter l'invisible. Lisa Therme parle d'un environnement favorable.

Plus largement, l'approche constructiviste, à la différence du fonctionnalisme, mettra davantage l'accent sur les capacités d'action des personnes et des groupes qui puisent dans les ressources dont ils disposent que sur une certaine passivité et détermination du contexte. Le regard sur les pratiques de possession sera moins vu comme un recours résiduel, comme un moindre mal, que comme une capacité d'action. La réalité se trouvant peut-être quelque part à mi-chemin entre les deux et l'analyse étant mise plutôt au défi de comprendre pourquoi et dans quelles circonstances il s'agit d'un moindre mal ou d'une ressource.

En conclusion

Ce texte a essayé de montrer trois aspects. D'abord une certaine utilité au fait d'avoir conscience du paradigme (ou du cocktail de paradigmes) à partir desquels les chercheurs regardent la réalité qu'ils veulent étudier et restituent leur analyse de ces réalités.

Deuxièmement : l'utilité de s'ouvrir au dialogue entre les questions que le terrain pose et les questions, les regards que les paradigmes des sciences sociales posent à la réalité. La description en sera d'autant plus dense à condition que l'usage des références paradigmatiques ne soit pas un corset et une oeillère mais une ressource.

Troisièmement : au lieu de donner libre cours à la guerre entre paradigmes, et parfois à proclamer

des actes de foi paradigmatiques, il y a intérêt à exercer une intelligence paradigmatique complémentariste, à savoir à faire entrer en dialogue les paradigmes à partir du terrain afin de chercher les questionnements les plus pertinents et accroître la complexité des analyses.

Et justement, la complexité des phénomènes de transe et possession appellent vigoureusement à la capacité du chercheur de mobiliser un large spectre d'outils interprétatifs.

Références citées

Althabe, G. (1969), *Oppression et libération dans l'imaginaire : les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspéro.

Andezian, S. (2000), « Dire la transe en islam mystique », in *Archives des sciences sociales des religions*, 111 : 25-40.

Aouattah, A. (1993), *Ethnopsychiatrie marocaine. Représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*, Paris, L'Harmattan.

Bastide, R. (1960). *Les religions africaines au Brésil; vers une sociologie des interpenetrations de civilisations* ([1. éd.] ed.). Paris: Presses universitaires de France.

___ (1972). *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Flammarion.

Berti, D. et G. Tarabout, « Possession », in R. Azria et D. Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010 : 941-947.

Boudon R. (1992), « Action », in R.Boudon (sous la direction de), *Traité de sociologie*, Paris, PUF :21-55.

___ (1995), *Le juste et le vrai. Etude sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard

Caillois, R. (1958). *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Paris: Gallimard.

Cazeneuve, J. (1959). *Les rites et la condition humaine*. Paris: PUF.

Dawkins R. (2008), *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont.

de Heusch, L. (2006). *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc*, Bruxelles: Complexe.

Desjarlais R. & C.J. Throop (2011), « Phenoménological Approaches in Anthropology », in *Annual.Rev. Anthropology*, 40: 87-102.

Desroches, H. (1969), « Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », in *Arch. Sc. Sociales des Rel.*, n. 27 : 79-88.

Devereux, G. (1985), *Ethnopsychiatrie complémentariste*, Paris, Flammarion.

Durand G (1964), *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.

Durkheim, E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.

___ (1969), « Le sentiment religieux à l'heure actuelle » in *Arch. Sc. Sociales des Rel.*, n. 27 : 73-78

During, E. (2008), *Analyse du « trouble dissociatif de type transe et possession » proposé à l'étude par le DSM-IV. Etude des aspects nosologiques, épidémiologiques, cliniques, psychopathologiques et thérapeutiques liés à cette éventualité diagnostique*, Paris, Thèse de doctorat en médecine, Université de Paris 7, faculté de médecine.

El Asri F. et A.M.Vuillemenot, « Le 'World Sufism' : quand le soufisme entre en scène », in *Social Compass*, 57(4) : 493-502.

Fravret-Saada, J. (1994), « Weber, les émotions et la religion », in *Terrain*, n.22 (<http://terrain.revues.org/3088>).

Goffman, E. (1963), *La mise en scène de la vie quotidienne, 2 vol.*, tr.fr., Paris Minit, 1973

___ (1967), *Les rites d'interaction* tr.fr, Paris, Minit, 1988.

- Hamayon, R. (1990), *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Société d'ethnologie.
- Headland, T. N., Pike, K. L., Harris, M., & American Anthropological Association. Meeting. (1990). *Emics and etics: the insider/outsider debate*. Newbury Park: SAGE.
- Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme : les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.
- ___ (2002). Honnis mais efficaces! Inversion sociale et pouvoir thérapeutique dans le système de la possession au Maroc. In R. Massé & J. Benoist (Eds.), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris: Kartala : 247-274.
- Horton R. (1990), « La tradition et la modernité revisitées, in *La pensée métisse*, Genève, Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences du Développement : 69-124.
- Iannaccone L.R. (1998), "Introduction to the Economics of Religion", in *Journal of Economic Literature*, 36, 3: 1465-1495.
- Lanternari, V. (1962), *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, Maspéro.
- Lapassade, G. (1976). *Essai sur la transe*, Paris, Editions universitaires.
- Laurent P.-J. (2003), *Les Pentecôtistes au Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- Le Breton, D. (2002). *La sociologie du corps* (5e éd. mise à jour ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- ___ (2010), « Techniques du corps », in R. Azria et D. Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010 : 1210-1215.
- Lewis, I. M. (1971 (tr.fr.1977)). *Les religions de l'extase. Etude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Paris: PUF.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Massé, R. (2002), « Les Eglises fondamentalistes protestantes aux Antilles : les défis pour une anthropologie critique », in R. Massé & J. Benoist (Eds.), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris: Kartala : 307-326.
- R. Massé & J. Benoist (Eds.) (2002), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris: Kartala.
- Mauss, M. (1936), « Les techniques du corps » in *Journal de Psychologie*, XXXII, n° 3-4, 15 mars - 15 avril 1936 (republié dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1973).
- Meheust, B. (2011), « Si plus rien n'est sacré » in *Entropia*, n. 11 : 17-29.
- Merton R.K. (1949) *Social theory and social structure*, New York, Free Press.
- Nadel S.F. (1947, *The Nuba. An anthropological study of the hill tribes in Kordofan*, Oxford, Oxford Un. Press.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1991). Possession. In P. Bonte & M. Izard (Eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (pp. 594-596). Paris: Puf.
- ___ J.-P. (1995). *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille: APAD.
- Pinto, P. (2010), "The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among Sufis of Aleppo, Syria", in *Social Compass*, 57(4): 464-478.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity* Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouget, G. (1990 (1° édition 1980)). *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* (Nouvelle éd. revue et augmentée ed.). Paris: Gallimard.

- Sperber D. (1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.
- Tarde, G. (1890), *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890.
- ___ (1895), *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1897.
- Therme, L. (2009). *Entre deux mondes. Essai sur le rôle social de la musique dans le rituel de transe thérapeutique de la lila dans la confrérie des Hamadcha du Zerhoun (Maroc)*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Vuillemenot A.M. (2010), « Introduction » N. Spécial : « Corps et soufisme. L'implication et méthode du chercheur en sciences sociales dans les rites soufis », *Social Compass*, 57(4) : 443-448.