

Numéro 14 - octobre 2007
Face à la maladie et au malheur

Possession, corps et thérapie dans le contexte religieux brésilien

Miriam C. M. Rabelo

Résumé

Ce travail traite d'un ensemble de questions théorico-méthodologiques relatives à l'étude de l'entrelacement entre religion et thérapie au Brésil. Après une brève revue de quelques approches anthropologiques sur le thème, il s'oriente vers la réflexion sur le corps développée par Maurice Merleau-Ponty et Michel Foucault, dans l'intention de travailler l'articulation théorique entre engagement corporel et production de sens. Cette articulation est en effet fondamentale pour comprendre les modes par lesquels les expériences d'affliction peuvent être transformées dans les contextes religieux. Pour explorer le potentiel de l'approche proposée, l'auteure présente une analyse succincte de deux cas de maladie et de traitement observés respectivement dans deux espaces différents du champ religieux brésilien : le candomblé et le pentecôtisme.

Abstract

The present paper discusses a series of theoretical and methodological issues concerning the relations between religion and therapy in Brazil. Following a brief review of anthropological approaches to subject, it presents the reflections developed by Maurice Merleau-Ponty and Michel Foucault on the theme of the body, with the aim of articulating at a theoretical level the ideas of bodily engagement and production of meaning. This articulation actually proves central for the understanding of the ways by which affliction may be transformed in religious contexts. In order to explore the potential of the proposed approach, the author presents a brief analysis of cases of affliction treated within two different agencies within the Brazilian religious field : the candomblé and pentecostalism.

URL: <http://www.ethnographiques.org/2007/Rabelo>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Miriam C. M. Rabelo, 2007. « Possession, corps et thérapie dans le contexte religieux brésilien ». *ethnographiques.org*, Numéro 14 - octobre 2007

Face à la maladie et au malheur [en ligne].

(<http://www.ethnographiques.org/2007/Rabelo> - consulté le 13.03.2019)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias

associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Possession, corps et thérapie dans le contexte religieux brésilien

Miriam C. M. Rabelo

Sommaire

- Introduction : possession et thérapie
- La possession comme mode d'engagement du corps : approches théoriques du problème
- Affliction et appel du saint
 - L'histoire de Cúrio
- Pentecôtisme, Santé et Dons de l'Esprit Saint
 - Le cas d'Anailza
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Introduction : possession et thérapie

Cet article est consacré au thème des relations entre possession et thérapie. Dans ses grandes lignes, il vise à proposer une analyse de la possession comme mode propre d'engagement du corps en identifiant, à travers le rapide examen de deux trajectoires d'affliction [1] et de traitement, les formes distinctes sous lesquelles cet engagement est développé et exprimé dans deux espaces différents du champ religieux brésilien : le candomblé et le pentecôtisme.

La question des relations entre possession et thérapie est loin d'être nouvelle en anthropologie. À vrai dire, elle a délimité l'intérêt de ceux qui, intrigués par les formes peu usuelles que la pratique religieuse paraissait assumer dans des sociétés éloignées du modèle occidental moderne, ont cherché à déchiffrer ces pratiques à partir d'équivalents familiers. Des catégories de la psychopathologie ont fourni une première clef interprétative selon laquelle la transe/possession était la manifestation de troubles mentaux, une forme de thérapie ou même les deux. Il est intéressant de constater que tout en étant considérée comme relevant du champ de la psychopathologie, la possession était également vue comme une réaction adaptative à des situations difficiles, ou mieux, comme un mécanisme culturel d'adaptation et de défense. Comme l'a noté Michael Lambek (1989), il n'existait pas de séparation nette entre les partisans d'une explication de la possession comme maladie et ceux qui l'abordaient comme un recours thérapeutique. Dans les deux cas, prévalait une proposition d'explication plus ou moins réductrice : il s'agissait de détecter les causes et les effets ou les fonctions (psychologiques, dans ce cas) qui rendaient compte de la régularité de la possession dans certains contextes culturels.

L'anthropologie contemporaine s'est montrée particulièrement réticente vis-à-vis de ce modèle d'analyse. En général, les auteurs s'accordent sur la nécessité d'être attentif aux différences subtiles qui caractérisent le phénomène dans chacune des cultures ou religions dont il fait partie, et concluent que, loin de balayer ces différences dans le but de découvrir un noyau invariable, l'analyse doit au contraire leur réserver un lieu central. Ainsi les nouvelles études évitent-elles de mettre en relation directe, causale ou semi-causale les dits états altérés de conscience et la maladie et/ou le traitement. Comme le fait remarquer Lambek, bien que la possession, telle qu'elle est cultivée dans divers contextes religieux, puisse faire partie d'un processus de rétablissement de la santé, elle n'a pas la thérapie comme unique finalité. On ne peut pas non plus affirmer que seules des personnes malades expérimentent la transe ou y ont accès. Il est nécessaire de prendre en compte la complexité du phénomène avant de le réduire à une théorie sur la maladie et à une intervention thérapeutique.

En évitant les modèles généralisants et les explications fonctionnalistes marquées, les études récentes sur les religions de possession offrent des contributions importantes pour la compréhension des liens entre possession et thérapie. Elles montrent que le rôle médiateur des esprits dans la possession peut permettre aux sujets affligés de recadrer et de

réorienter des relations, de négocier des demandes et de mobiliser des soutiens, d'entamer des trajectoires typiques de maladie et de soin et même de maintenir une distance (salutaire) avec l'ordre culturel dominant (Lambek, [1989](#), [1993](#) ; Boddy, [1989](#), [1994](#) ; Prandi, [1991](#) ; Corin, [1998](#) ; Masquelier, [2001](#)). Pour certains auteurs, l'idiome de la possession offrirait un cadre narratif qui articule explication du passé et possibilité d'anticipation du futur (Crapanzano, [1977](#), [1992](#) ; Boddy, [1989](#) ; Corin, [1992](#)). Pour d'autres, le potentiel thérapeutique (ou psychothérapeutique) de la possession doit être compris à la lumière de la notion de personne (multiple, relationnelle) qui caractérise les sociétés ou les groupes dans lesquels la possession est une pratique courante (Bastide, [1973](#) ; Obeyesekere, [1981](#) ; Goldman, [1987](#) ; Boddy, [1989](#)). Malgré l'importance incontestable de ces travaux, j'aimerais me consacrer ici à ce que je considère comme un élément fondamental (quoique peu exploré) pour la compréhension des liens entre possession et thérapie : le caractère corporifié de cette expérience. Pour comprendre la possession et son rôle dans la construction de la personne et le rétablissement de la santé, il est nécessaire de restituer au corps sa centralité dans la dynamique de l'expérience : après tout, la construction de la personne saine est aussi un processus de construction ou d'activation d'une certaine sensibilité, de certains modes d'engagement au monde et de relation avec les autres.

La possession comme mode d'engagement du corps : approches théoriques du problème

Dans un rapide tour d'horizon des approches anthropologiques de la possession, Paul Stoller ([1997](#)) critique l'absence de préoccupation pour l'expérience sensible dans la majorité des études ethnographiques sur le thème, presque toujours orientées vers la métaphore du texte (la possession vue comme un langage, un discours ou une forme de communication). Envisager la possession comme une pratique corporifiée c'est, écrit Stoller, considérer les modes par lesquels le corps est mobilisé tout au long d'une certaine séquence d'action — en général, une séquence rituelle — dans laquelle se juxtaposent et alternent divers moyens ; c'est rendre compte du fait qu'il est progressivement pris dans des contextes de sons, de couleurs, d'odeurs et de saveurs (Stoller, [1997](#)). Stoller trouve son inspiration dans la réflexion phénoménologique (principalement merleau-pontienne) sur le corps. La notion de compréhension incarnée — sous-jacente à sa conclusion selon laquelle la possession fonctionne comme un type de mémoire culturelle (un savoir-faire qui n'est pas séparé du faire lui-même) — me paraît centrale pour la construction d'une approche de la relation entre possession et thérapie.

Dans *La phénoménologie de la perception* ([1945](#)), Merleau-Ponty développe cette notion dans une réflexion précieuse sur l'habitude. Selon l'auteur, l'habitude ne peut être identifiée à une forme de connaissance — car elle ne comprend pas d'opération intellectuelle — ni à une forme d'automatisme — car elle n'est pas simplement une réponse prédéterminée à une situation singulière. Il s'agit d'un savoir qui est dans le corps, une « praktognosie » ([1945](#) : [164](#)). L'habitude, dit-il, « exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer l'existence en nous annexant de nouveaux instruments » ([1945](#) : [168](#)). En connectant explicitement connaissance et corps, Merleau-Ponty établit

que, dans notre quotidien, nous nous orientons en grande partie par un sens corporel de la situation. De fait, la distance que nous assumons en rapport aux autres, l'amplitude et la forme de nos mouvements dans différents contextes d'action et d'interaction représentent des manières de comprendre ces contextes. Elles indiquent une compréhension implicite, sensible, des distinctions qui opèrent dans les espaces sociaux.

L'appropriation de cette réflexion pour l'analyse de la relation entre pratique religieuse et thérapie oriente l'attention sur la dimension proprement corporifiée de l'expérience religieuse, sur les divers modes d'engagement du corps impliqués dans cette expérience. Elle permet finalement d'appréhender la dimension temporelle de la thérapie à partir de l'idée de processus d'acquisition, de développement et d'actualisation de manières de comprendre et de s'ajuster corporellement à des situations d'affliction.

L'acquisition ou le développement de nouveaux modes de compréhension corporelle — parmi lesquels la possession — ne se réalise évidemment pas dans un vide social. Il est particulièrement important de prendre au sérieux les implications de cette assertion lorsque l'on se penche sur un processus par lequel l'éveil de certaines sensibilités doit conduire au développement d'habitudes et de dispositions plus durables. Sur ce point, la réflexion de Foucault sur les *nexus* entre pouvoir et corps apparaît tout à fait pertinente. Dans un texte publié en appendice du livre de Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, Foucault montre que le pouvoir n'est pas une entité en elle-même, mais toujours et fondamentalement une relation, un mode d'action de certains sur certains autres. Avant d'être une relation entre individus, il est une action sur une action, une action qui cherche à conduire les actions de l'autre, à circonscrire leur champ de possibilités. Il suppose l'autre comme sujet agissant et, partant, un *nexus* de réactions et de réponses dans son exercice même. Le pouvoir « est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir » (Foucault, 1984 : 313).

On a là une idée essentielle : la production de corps dociles et malléables est inséparable de la délimitation d'un champ d'action ou de possibilités d'action. Partant de cette réflexion, Saba Mahmood (2001) montre que la production de corps dociles dans la religion doit être comprise comme la condition même du développement de certaines habiletés et connaissances. Selon l'auteure, la docilité n'est pas simplement sujétion mais « implies the malleability required of someone to be instructed in a particular skill or knowledge » (Mahmood, 2001 : 210). Ce point me paraît crucial pour la construction d'une approche socio-anthropologique de la possession comme dimension intégrante des processus thérapeutiques qui sont déroulés dans la religion. Reprenant les fils de cette discussion sur le corps et en guise de conclusion partielle, je suggère que nous pouvons aborder la possession et son apprentissage comme partie d'un processus plus large de développement de certaines sensibilités et habiletés du corps qui inclut des manières de faire face ou de répondre à certains contextes de souffrance. Analyser l'expérience de la possession comme partie de parcours religieux [2] plus larges implique que l'on soit

attentif aux formes sous lesquelles le corps est modelé dans les espaces religieux, soumis à certaines routines, rendu malléable, travaillé selon des investissements et des efforts déterminés. Ce qui suppose que l'on examine de près les relations de pouvoir qui circonscrivent ces investissements et leurs effets spécifiques sur le développement de modes déterminés de soin de soi.

Ces considérations sont très importantes pour réfléchir sur la possession et la thérapie dans deux religions très connues au Brésil : le candomblé et le pentecôtisme. Le bref exposé qui suit est consacré à l'examen de deux trajectoires d'affliction, de possession et de traitement réalisées dans ces deux contextes religieux. Les données sur lesquelles je m'appuie proviennent d'une recherche réalisée de 2003 à 2006 dans la ville de Salvador, capitale de l'Etat de Bahia (Nordeste du Brésil). Cette recherche, intitulée « Corps et traitement dans le candomblé, le spiritisme et le pentecôtisme », a bénéficié du soutien du Conseil National de la Recherche (CNPq, Brésil). Centrée sur une méthodologie qualitative, elle a impliqué un travail de terrain dans différents centres spirites, lieux de culte du candomblé et églises pentecôtistes localisés dans des quartiers pauvres de Salvador. Durant les trois années passées auprès de membres des groupes religieux étudiés, des observations de rencontres, d'événements et de fêtes religieuses ont été réalisés ainsi que des entretiens et des histoires de vie avec des chefs, des membres et des clients occasionnels de ces groupes. Ont également été suivies des personnes qui faisaient l'objet d'un traitement dans chacun des espaces religieux investigués.

Affliction et appel du saint

Au Brésil, le candomblé est connu comme une religion de dieux africains, les *orixás*. Sa formation sur le sol brésilien résulte d'un processus complexe d'échanges réalisés, d'un côté, entre les religions des divers groupes ethniques réunis par l'esclavage (synchrétisme qui opérait déjà dans le contexte africain) et, d'un autre côté, avec le catholicisme des colonisateurs portugais et les religions des populations indigènes natives. Religion d'afro-brésiliens à l'origine, le candomblé s'est étendu depuis aux divers secteurs de la population et est considéré, aujourd'hui, comme une religion universaliste, ouverte à tous.

Quelque seize *orixás* font l'objet d'un culte dans les nombreuses « maisons de candomblé » (*casas de candomblé* dites aussi *terreiros*) de la ville de Salvador, centre important de la religion afro-brésilienne. Les *terreiros* sont des communautés religieuses fortement hiérarchisées dont les chefs sont appelés père ou mère de saint (*ialorixá* ou *babalorixá*, en *yorouba*). Dans ces maisons, les *orixás* sont célébrés lors de rituels publics où ils descendent dans les corps de quelques-uns de leurs fils humains pour danser au battement des tambours. *Orixás* et humains maintiennent des relations de grande proximité et d'échange continu. Dans le candomblé, chaque individu appartient à un *orixá* (et partage des traits physiques et psychologiques de son dieu). Avec l'initiation (dite *feitura*), la personne naît comme (ou est faite) fille d'un *orixá* en particulier, et l'*orixá*, de principe ou modèle général, naît comme (ou est fait) *orixá* de cette personne en particulier, manifestation unique et non substituable du modèle général. Bien qu'elle ne soit pas accessible à tous, la possession est le moyen par excellence par lequel les *orixás* communiquent avec les humains.

L'histoire de Cúrio

Cúrio est un jeune noir qui gagne sa vie comme maçon. Il travaillait dans le *terreiro* de mère Jandira, un petit *terreiro* dont les membres appartiennent majoritairement aux couches populaires, quand une série d'événements le conduisirent à s'initier au bout de quelques mois. Il souffrait d'intenses maux de tête et se sentait déprimer. Jandira, qu'il finit par consulter, lui préconisa des « bains de feuilles » (*banhos de folhas*) [3]. Il suivit ses prescriptions et commença à aller mieux mais sans parvenir à se sentir tout à fait bien. Alors, sur le conseil de la mère de saint, il fit un *bori* pour « équilibrer sa tête » (*equilibrar a cabeça*) [4].

Le *bori* est un rite qui consiste à donner à manger au *ori* (traduit usuellement par « tête ») qui, dans le candomblé, est une divinité vénérée comme *locus* de l'individualité. Il vise à fortifier l'*ori*, en apportant un équilibre à l'individu et en « consolidant sa tête » (*firmar a cabeça*) [5] pour recevoir l'*orixá* (c'est pourquoi il précède tout processus d'initiation). Il comprend une séquence d'offrandes faites à l'*ori*. Pour les participants au rite, le *bori* représente une journée passée dans le *terreiro* durant laquelle ils se reposent, s'alimentent de fruits et autres nourritures légères, prennent des bains d'herbes et offrent des aliments à la tête. Cúrio raconta ainsi son expérience :

« Quand le *bori* a commencé, en moins de cinq minutes... je n'ai plus rien vu, j'ai seulement entendu quand on a commencé à chanter... j'ai entendu les chants... je n'ai plus rien vu. Alors j'ai senti mon corps balancer comme si, comme s'il y avait quelqu'un qui me prenait par les épaules, les deux épaules et qui secouait (...). Je ne voyais plus rien, je sentais mes épaules, ça secouait vraiment. Comme si j'avais fait une bêtise et que quelqu'un me prenait par les épaules et me secouait et me jetait contre les murs. A certains moments, j'étais éveillé mais je sentais ma poitrine se secouer. Mes épaules se secouaient comme si elles allaient d'arrière en avant [6]. On aurait dit que je portais un poids. Un poids vraiment énorme, de mille kilos. J'avais les bras tout mous. Et je pleurais ».

Jandira interpréta la situation de Cúrio de la façon suivante : il a fait un *bori* pour soulager ses maux de tête mais quand sa tête est allée mieux, son *orixá* Ogum a commencé à se manifester. Il s'est mis à prendre Cúrio [7] de manière incontrôlée. Dans les jours qui suivirent le *bori*, Cúrio se sentait mal quand il était possédé par Ogum. Son quotidien s'en trouva bouleversé : il ne réussissait pas à travailler. Il se sentait « irradié », entouré par la présence de l'*orixá*. Comme il avait peur de sortir, il resta dans la maison de Jandira. On le voyait « hoqueter » de plus en plus souvent, le corps pris par des spasmes.

Dès qu'elle réussit à réunir la somme d'argent minimale pour l'initiation auprès des membres du *terreiro*, Jandira recueillit [8] Cúrio. Deux semaines avant, une offrande (le sacrifice d'un animal) fut faite à Exu, un *orixá* [9] qui doit être honoré et satisfait avant tout procédé rituel de plus grande importance. Durant le sacrifice, alors que l'on chantait pour Exu, Cúrio fut pris de spasmes violents et une *equede* [10] posa avec fermeté une main sur son épaule pour calmer la possession. Peu à peu, le

mouvement se fit plus lent et plus rythmé. Son corps ressemblait à un pendule. Le jour suivant, Cúrio décrit l'expérience en ces termes :

« Au moment où on a donné la nourriture à Exu, je me rappelle que la jeune fille m'a appelé, j'étais appuyé contre le mur et, en l'espace d'une minute, j'ai senti mon corps grandir et je n'ai plus rien vu. Mon cou, ma tête balançait beaucoup... Quelqu'un m'a attrapé par les cheveux et a commencé à secouer. Et mes pieds sont devenus grands et mon corps... on aurait dit que je me soulevais, qu'on me soulevait, qu'on me soulevait très haut, j'étais lourd. J'ai senti mon corps grandir, ma respiration changer et je me suis mis à m'endormir tout doucement, comme si quelqu'un me berçait pour me faire dormir. Comme un enfant dans un hamac et quelqu'un qui le balance. Tu balances d'un côté puis de l'autre comme sur une balançoire. C'est comme cela, ce n'est ni mauvais ni bon. C'est une chose qui agite beaucoup le corps, mais ensuite quand on dort, c'est bon. Quand on se réveille, on est libéré ».

De son initiation qui dura environ trois semaines, Cúrio se rappelle peu de choses. Il dit s'être beaucoup reposé et raconte que lorsqu'il se réveillait (de la possession), il se sentait comme s'il « avait pris beaucoup de soleil, vraiment beaucoup de soleil, sur la plage, toute la journée. Et quand on rentre de la plage, on prend une douche, n'est-ce pas ? Une douche froide, puis on s'allonge et on s'endort. Et on se réveille léger ». Cúrio grossit beaucoup pendant son recueillement. Son Ogum dansa avec puissance le jour du rite de sortie où il fut présenté publiquement à la communauté. Cúrio resta encore quelques semaines chez Mère Jandira et reprit peu à peu le travail.



Photo 1

Cérémonie de « sortie de saint » réalisée à la fin de la période de réclusion, au cours du processus d'initiation, dans un *terreiro* de candomblé de

La trajectoire de Cúrio est, sous divers aspects, une trajectoire typique du candomblé où la relation avec l'*orixá* se révèle à travers l'affliction et où la cure est intimement liée à l'établissement de relations durables avec la divinité par le biais de l'initiation. C'est également un parcours d'apprentissage des comportements et des règles de la religion, notamment ceux qui concernent la possession. L'adepte (de même que l'*orixá* quand il est encore jeune) doit se faire enseigner les manières correctes de procéder. Les musiques et les danses des *orixás* doivent être apprises et mémorisées. S'ajoute à cela un ensemble élaboré d'attentes qui établit les situations dans lesquelles la possession est non seulement souhaitable mais obligatoire. Mais la relation avec les *orixás* via la possession n'exige pas seulement l'apprentissage de règles.

Cúrio commence sa trajectoire par une plainte diffuse — faiblesse, manque d'envie, maux de tête. Les bains ne résolvent pas tout et le *bori*, destiné à donner équilibre et fermeté à sa tête, ne fait que précipiter une crise. Les événements du *bori* suggèrent la présence de l'*orixá* qui réclame l'initiation. Ils transforment la situation de manière significative, non seulement parce qu'ils juxtaposent un sens (religieux) à l'affliction initiale mais parce qu'ils redéfinissent l'affliction et redirigent l'attention des participants : la souffrance vécue par Cúrio devient l'expérience de la possession et la gestion de la situation ne passe plus par un traitement de la faiblesse et des maux de tête. En d'autres termes, le contexte de l'affliction est élaboré après-coup par les événements du *bori* et l'expérience diffuse de la souffrance est elle-même transformée, particularisée à travers l'éveil de nouvelles sensibilités pendant le rite. Le quotidien de Cúrio est habité par la présence de l'*orixá*. Le temps, ordinairement mesuré par la durée des tâches routinières, est maintenant marqué par la possession.

Les mesures « thérapeutiques » actionnées dans le *terreiro* conduisent progressivement à une plus grande élaboration de la situation initiale, et contribuent à la définir chaque fois davantage comme l'appel de l'*orixá*. Elles comprennent une sensibilisation du corps à des contextes de sons, de couleurs, d'odeurs, de personnes et d'objets liés aux entités sacrées, qui lui permette de répondre à de tels contextes et à opérer à l'intérieur de ces derniers des distinctions toujours plus subtiles. Elles produisent la docilité requise dans tout processus d'apprentissage — amplement décrite par Cúrio à travers des images de sujétion et de passivité — et fondamentale pour la délimitation du champ d'action à l'intérieur duquel certaines mesures peuvent être ordinairement actionnées face à la maladie.

Dans le cas de Cúrio, l'affliction a été synthétisée, particularisée et transformée initialement comme mouvement rythmique (les hoquets et les spasmes rythmés, la sensation d'être poussé d'un côté puis de l'autre et ensuite balancé dans un hamac). Deux effets importants, et apparemment contradictoires, du rythme sont en jeu dans la transformation de l'affliction. D'un côté, le mouvement rythmé qui prend possession du corps de Cúrio rend sa souffrance visible aux autres et apparaît ainsi comme l'extériorisation d'un état intérieur de douleur et d'angoisse. Et de l'autre, dans la mesure où le rythme introduit un modèle, l'abandon au rythme suggère l'action d'un pouvoir auquel le

corps est forcé de céder. En d'autres termes, la source du rythme semble être tout autant dans l'individu qu'en dehors de lui. Le rythme est quelque chose auquel le corps se conforme passivement et à travers lequel il transforme de façon significative son environnement et sa relation aux autres : il contraint, réorganise autant le corps que l'environnement selon sa propre dynamique temporelle, en estompant les frontières entre dedans et dehors, moi et autre, corps et lieu. De fait, l'histoire de Curió suggère que le rythme fonctionne comme une base initiale à partir de laquelle de nouvelles synthèses corporelles peuvent être développées et actionnées dans la gestion de l'affliction.

Pentecôtisme, Santé et Dons de l'Esprit Saint

Le pentecôtisme est un mouvement propre à l'intérieur du protestantisme qui met l'accent sur l'expérience unique et transformatrice de l'Esprit Saint dans la vie des fidèles. Il est responsable dans une large mesure de la croissance du nombre des évangéliques dans la population brésilienne, issus dans leur majorité des couches populaires. Le pentecôtisme de l'Eglise Dieu est Amour, fondé en 1960 dans la ville de São Paulo, représente la seconde vague du pentecôtisme au Brésil. Il est marqué par une doctrine qui s'appuie sur l'observation de principes moraux très rigides, par l'emphase mise sur la guérison divine et par une utilisation croissante des médias.

Pour les pentecôtistes, l'Esprit Saint possède une dimension réelle, concrète : il agit dans leurs corps. Être habité par la divinité signifie que l'on peut être utilisé par Dieu à tout moment pour la manifestation de son pouvoir. Cela signifie également que l'une des occupations les plus importantes du croyant est le soin qu'il porte à son corps pour en faire un temple que l'Esprit Saint peut habiter. Le soin du corps est conçu comme une entreprise morale qui procure un état de force et de protection qui se fait sentir dans toutes les dimensions de la vie : ce dernier est aussi bien source de santé, de prospérité d'harmonie dans les relations familiales que de succès et de bien-être dans le travail.

Le cas d'Anailza

Anailza a une cinquantaine d'années et vit, avec ses trois filles, dans un quartier populaire de la ville de Salvador. Dix ans plus tôt, elle est tombée malade des nerfs [11]. Elle a alors commencé un traitement psychiatrique et, à partir de ce moment-là, sa vie s'est écoulée selon le rythme imposé par la médication. A l'époque, elle fréquentait déjà l'Eglise Dieu est Amour mais, selon ses propos, elle manquait de foi dans le Christ. Sa maladie avait été déclenchée par l'alcoolisme de son mari :

« Mon mari buvait beaucoup et moi...je jouais. Le problème c'était la boisson et j'ai eu le système nerveux perturbé à cause cela. Il buvait, il se disputait. Ça s'est accumulé et, tout à coup, je me suis mise à courir. Je suis devenue vraiment folle, avec cette agonie dans la tête, cette agonie, cette envie de sortir en courant (...). Le médecin m'a donné un médicament, je prenais le médicament et j'étais comme droguée, j'avais envie de dormir toute la journée ».

A côté de ce traitement, elle se rendit dans diverses églises évangéliques

où elle demanda à la communauté religieuse de faire des prières. Dans des églises comme celle de Dieu est Amour, la prière définit aussi bien la pratique religieuse routinière du fidèle que sa posture face au monde. Anailza considère que la prière dite pour elle par les frères en état de jeûne fût importante pour son rétablissement. Alors que le médicament la droguait et lui enlevait sa vitalité, la prière l'aidait à reprendre des forces.

A l'époque de sa maladie, Anailza fit également l'expérience directe du pouvoir de l'Esprit Saint dans son corps. Le fidèle pentecôtiste s'efforce d'être l'instrument de Dieu (« être utilisé par Dieu » est une expression qui revient très fréquemment dans les entretiens et les témoignages). Cet état d'apparente docilité — être entre les mains de Dieu — ouvre sur l'expérience très concrète de la possession par l'Esprit Saint dans des occasions spéciales : le fidèle sent le pouvoir de ce dernier dans son corps et devient un conducteur de ce pouvoir. Être assuré de recevoir l'Esprit Saint exige un investissement continu de la part des fidèles : des mesures ayant le corps pour objet visent à le préparer ou, pour reprendre les mots de Foucault, à le rendre suffisamment docile pour devenir le vecteur de l'action de la divinité. De cet investissement découle un état de force et de protection qui, selon les fidèles, se fait sentir dans toutes les dimensions de la vie.

Pour garantir la présence de l'Esprit Saint, il est nécessaire de faire avec dévotion une bonne dose de prières. Pour les fidèles, une prière forte [12] représente beaucoup plus que des mots : elle inclut une attitude corporelle d'humilité et d'ouverture au sacré. Pour être efficace, la prière du fidèle doit également exprimer sa volonté d'être touché par l'Esprit. Tant que la pensée reste tournée vers les tentations et les préoccupations de ce monde, même celles qui sont considérées comme légitimes (alimenter ses enfants, payer ses factures, etc.), l'Esprit Saint maintient ses distances. Anailza estime d'ailleurs que c'était son attitude lorsqu'elle a commencé à fréquenter l'église.

La préparation du corps pour le baptême du feu (première expérience de possession par l'Esprit Saint) a exigé d'Anailza non seulement qu'elle dise une prière forte et sincère mais aussi qu'elle dépasse sa honte d'être à la merci des autres lorsqu'elle saute en l'air, tourne sur elle-même, pleure ou rit comme le font celles qui sont subitement habitées par l'Esprit. Pendant le culte, le pasteur et ses auxiliaires suivent et évaluent les signes d'implication des nouveaux participants et essaient de les conduire à s'abandonner de façon à ce que l'Esprit Saint puisse utiliser librement leurs corps. Renoncer au contrôle de soi-même ne s'apparente pas à une attitude de simple passivité, loin de là : c'est une partie d'un exercice actif sur soi qui donne accès à un nouveau champ d'expérience. Le récit d'Anailza est particulièrement éclairant à ce sujet :

« Je ne comprenais pas bien ce qui m'arrivait, je sais que j'ai commencé pendant le culte de la prière, et ensuite le pasteur... Ça a commencé par ces rires. Je commençais à rire et en même temps je pleurais, je riais et ensuite je pleurais, et je ne comprenais pas pourquoi. Alors le pasteur m'a parlé, il m'a dit que j'avais honte et il m'a dit comme ça : « Non, non, n'aie pas honte parce que c'est une chose de Dieu lui-même ». Après c'est passé, je suis juste restée attentive, mais quand j'ai senti la présence de Dieu dans ma vie, alors c'était si grand que je me suis soulevée du sol, j'ai commencé à me sentir au-dessus du sol. On a fait un cercle avec les mains, ils ont fait une prière si forte, quand je priais je me sentais monter et tout d'un coup, je suis tombée. Alors j'ai eu honte de nouveau, je ne comprenais pas pourquoi, alors le pasteur m'a dit : « Non, non, n'ait pas honte parce que ça aussi c'est une chose de Dieu, oui, oui, oui, tu allais être emportée mais quelque chose a empêché que tu le sois, c'est pour ça que tu es tombée... » »

Avec le temps, Anailza a appris à se mettre entre les mains de Dieu. Quand elle est « renouvelée » [13], en recevant l'Esprit Saint pendant les cultes, elle se sent prise par une forte émotion :

« Je sens une joie si grande, c'est un bonheur. Dans ces moments-là, il n'y a pas un médecin..., il peut t'arriver les pires choses dans ta vie, on ne peut pas se défaire de cette chose. C'est une chose vraiment agréable, on se sent heureux, oui, Dieu est là qui parle, qui nous montre les choses, cette joie qui sort de l'intérieur. Celle de notre cœur, une chose vraiment merveilleuse ».

Recevoir l'Esprit Saint est décrit par tous ceux qui sont passés par le baptême du feu comme une expérience qui procure un immense plaisir. Dans la chaleur de la prière, les pentecôtistes sont pris par des langues étranges et en viennent même à danser, tournant rapidement sur eux-mêmes à l'intérieur d'un cercle formé par les adeptes en prière. Presque tous affirment avec insistance que le baptême du feu et son renouvellement ne conduisent pas à la perte de conscience et du contrôle de soi (comme c'est le cas de la possession telle qu'elle est définie dans les religions afro-brésiliennes). L'individu se maintient éveillé, ne serait-ce que parce que le Seigneur veut qu'il perçoive les merveilles qu'il est capable de produire dans sa vie. Dans la pratique, la frontière est néanmoins ténue entre l'abandon de soi qui est nécessaire pour permettre à l'Esprit d'« utiliser » le corps comme un récipient, et la perte de soi, ou du contrôle, qui est nécessaire à la découverte et au témoignage du pouvoir divin. D'un côté, la spontanéité est la marque de l'Esprit Saint et les fidèles doivent être suffisamment dociles ou malléables pour se laisser entièrement occuper par cette force ; mais comme d'un autre côté, l'excès et la perte totale de contrôle sont considérés comme les marques d'une interférence démoniaque et peuvent même menacer l'ordre et la respectabilité de l'église, les fidèles sont contraints d'exercer une certaine auto-vigilance. Attentifs à ce problème, les chefs religieux essaient d'imposer une discipline dans la réalisation de l'expérience en donnant l'exemple et en enseignant

l'équilibre difficile entre abandon et contrôle.

Être habité par l'Esprit Saint exige une action continue sur soi : depuis la distance à prendre vis-à-vis des préoccupations de ce monde jusqu'à la gestion de la honte et de la menace de perte de contrôle. L'adoption de l'attitude correcte donne accès à un ensemble de dons — de guérison, de révélation, de langues, etc. — dont l'exercice révèle l'articulation étroite entre la production de corps dociles mise en œuvre dans l'espace religieux et l'ouverture d'un champ de sensibilité et d'action. Être utilisé par Dieu, c'est s'investir activement dans le projet divin :

« Dieu s'est mis à m'utiliser à travers les rêves... Dieu m'a montré beaucoup de choses en rêve, des choses qui vont arriver à quelqu'un, à moi ou à quelqu'un de ma famille. Dieu m'utilise aussi au travers de la révélation (...). Si Dieu m'ordonne de parler ou de faire, je fais. Si, par exemple, on sort pour faire une visite à quelqu'un et qu'il y a une personne qui est malade et que Dieu veut révéler à cette personne qu'elle est malade, alors il va devoir se servir de quelqu'un pour le faire, et si Dieu m'utilise, j'y vais et je le dis à la personne, je n'ai pas honte de le dire, non, parce que je n'ai pas honte de l'Esprit Saint ».



Photo 2

Prière et louange pendant un culte réalisé dans un temple de l'Eglise pentecôtiste Dieu est Amour.

Photographie de Sueli Motta, 2003.

Les différences qui existent entre le cas de Curió et d'Anailza aident à saisir la particularité de la possession et de sa relation au traitement dans le pentecôtisme. Pour Curió, la connexion de sens entre affliction et cure est établie de façon directe par la possession, ou mieux, la possession en vient à définir aussi bien l'expérience de l'affliction que sa résolution *via* l'initiation. L'histoire d'Anailza ne semble pas témoigner d'une connexion de ce type. La possession par l'Esprit Saint ne fournit pas une clé explicative pour sa maladie des nerfs : elle n'en est pas la cause immédiate (elle ne sert pas à élaborer et spécifier la cause et la nature du problème) et n'oriente pas non plus directement son traitement. Elle représente plutôt la toile de fond à partir de laquelle toute maladie et tout traitement doivent être compris et gérés. Ce qui ne veut pas dire que la possession ait une importance moindre dans la trajectoire d'affliction

d'Anailza. Cultiver son corps et sa volonté dans la prière forte définit aussi bien l'attitude requise pour recevoir l'Esprit Saint que celle à adopter face aux maladies et aux traitements, y compris les traitements de la biomédecine. Être habité par l'Esprit Saint est partie intégrante d'un ensemble de dispositions cultivées quotidiennement (aussi bien à l'église qu'à la maison) et activement exercées en situation d'affliction. La pratique constante de la prière (l'exercice concerté de mots, de positions et de gestes) impliquant un accès graduel aux dons, tout fidèle qui se consacre au développement de soi exigé par la religion parvient à établir une relation intime avec l'Esprit Saint. Cela permet la formation d'agents de cure « virtuoses » qui, de façon assez autonome, s'occupent d'eux-mêmes et des autres — personnes de la famille et voisins — par l'exercice actif de la prière. Ici, c'est donc une corrélation étroite qui semble se tisser entre certaines dispositions et habitudes cultivées par les fidèles, l'expérience de l'Esprit Saint et le face-à-face avec la maladie.

Conclusion

Dans ce travail, j'ai abordé la possession comme une forme d'engagement du corps comprenant une sensibilité ou une harmonie fine avec certains contextes d'expérience. J'ai cherché à appliquer cette idée à l'interprétation de deux trajectoires d'affliction et de traitement, l'une dans le candomblé, l'autre dans le pentecôtisme. En reprenant la thématique du corps pour traiter de la possession et de sa connexion avec le traitement, je ne défends pas ici un retour aux interprétations médicales et psychiatriques selon lesquelles la possession consiste essentiellement en une thérapie. Il y a sans aucun doute beaucoup plus de choses en jeu dans l'expérience de la possession qu'un traitement pour des problèmes relevant du champ de la psychopathologie : comme l'ont montré divers anthropologues, dans les sociétés où elle est cultivée, la possession permet la construction et l'affirmation d'identités personnelles et collectives, la formulation et la négociation de demandes au plan relationnel, l'articulation d'une gamme variée d'expériences subjectives. Mon point de vue est que la possession doit également être comprise comme partie d'un ensemble de dispositions et de sensibilités qui sont développées dans la religion et peuvent conduire à des manières spécifiques de comprendre et de gérer corporellement les situations d'affliction. A partir des deux cas décrits, je ne cherche donc pas non plus à formuler un modèle général des relations entre possession et thérapie dans le candomblé et le pentecôtisme. Il vaudrait la peine d'explorer de manière plus approfondie les différentes formes que prend cette relation dans les deux contextes religieux mais c'est, sans aucun doute, l'objectif d'un autre travail.

Notes

[1] Ce terme englobant renvoie aussi bien à un mal-être physique qu'à un mal-être psychologique et moral. Intégrant ces deux dimensions du mal-être, « affliction » rend ainsi plus fidèlement compte de l'expérience vécue par les sujets que les catégories classificatoires de la biomédecine.

[2] « Parcours » est utilisé ici au sens non seulement de trajectoire qui conduit à la religion, mais aussi et surtout d'un déroulement temporel de l'expérience religieuse, c'est-à-dire d'un processus graduel d'acquisition de certaines habiletés qui se réalise au travers d'événements, de routines et d'interactions qui comprennent un travail sur le corps.

[3] Les bains de feuille sont faits à partir de l'infusion de feuilles triturées et sont utilisés à des fins de nettoyage et de purification lors de rituels réalisés dans le *terreiro* ou au domicile des adeptes/clients, selon la prescription du père ou de la mère de saint. Le candomblé possède un système de classification des espèces végétales nécessaires à l'établissement et au maintien de l'équilibre et de la santé du corps. Les feuilles sont considérées comme une source d'axé ou énergie vitale.

[4] Guillemets et parenthèses de la traductrice.

[5] Guillemets et parenthèses de la traductrice.

[6] Note de la traductrice : le mouvement d'épaules décrit ici par Curió est caractéristique de la possession dans le candomblé.

[7] C'est-à-dire, le posséder.

[8] Dans le candomblé, « recueillir » est le terme utilisé pour désigner le processus d'initiation qui comporte une période de réclusion du novice durant laquelle il est l'objet de soins particuliers qui visent à le préparer à entrer dans une relation durable avec son *orixá* et avec le *terreiro*.

[9] Exu est l'*orixá* qui contrôle les passages. Il est le médiateur entre les dieux et les hommes.

[10] Les *equedes* sont des femmes, membres du *terreiro*, qui n'entrent pas en transe et dont la fonction est de s'occuper des initiées possédées, en les aidant à s'habiller, en arrangeant leurs vêtements et en essuyant la sueur de leur visage pendant les danses.

[11] La maladie des nerfs, dite aussi « nervoso », est une catégorie populaire d'affliction dont les signes sont, d'un côté, un état d'irritabilité, d'agitation et de perte de contrôle et, de l'autre, un sentiment d'isolement et de tristesse. Elle se traduit à la fois par l'expérience d'un affaiblissement physique (« nerfs faibles ») et d'un affaiblissement moral (sentiment de perte ou de relâchement des liens sociaux).

[12] C'est-à-dire, une prière puissante et porteuse d'une grande efficacité.

[13] « Le baptême de l'Esprit Saint » ou « baptême du feu » représente la

première fois où le fidèle reçoit l'Esprit Saint. La répétition de cette expérience — qui peut avoir lieu aussi bien à l'intérieur de l'église qu'au dehors, à la maison, par exemple — est appelée « renouvellement du baptême » ou tout simplement « renouvellement ». Ainsi, dire d'une personne qu'elle a été « renouvelée » signifie qu'elle a été de nouveau habitée par l'Esprit Saint.

Bibliographie

BASTIDE Roger, 1973, « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in Centre National de la Recherche Scientifique (ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, Colloque International du CNRS, n°544, Paris, Editions du CNRS : 33-43.

BODDY Janice, 1989, *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, The University of Wisconsin Press.

BODDY Janice, 1994, « Spirit Possession Revisited : Beyond Instrumentality », *Annual Review of Anthropology*, 23 : 407-434.

CORIN Ellen, 1998, « Refiguring the person : the dynamics of affects and symbols in African spirit possession cult », in Michael J. Lambek & Andrew Strathern (eds.), *Bodies and persons : comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

CORIN Ellen, 1992, *Inhabiting a World of Meaning : the bodily mediation in African possession groups*. Trabalho apresentado na sessão "Technologies of Embodied Knowledge", American Anthropological Association Conference, San Francisco, EUA, Mimeo.

CRAPANZANO Vincent, 1977, « Introduction to Case Studies of Spirit Possession », in Vincent Crapanzano & Vivien Garrison (eds.), *Case Studies of Spirit Possession*, New York, John Wiley.

CRAPANZANO Vincent, 1992, *Herme's Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press.

FOUCAULT Michel, 1984, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Paul Rabinow & Hubert L. Dreyfus, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.

GOLDMAN Márcio, 1987, « A Construção Ritual da Pessoa : a possessão no candomblé », in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (ed.), *Candomblé. Desvendando Identidades*, São Paulo, EMW Editores.

LAMBEK Michael, 1989, « From Disease to discourse : remarks on the conceptualization of Trance and Spirit possession », in Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health : a cross-cultural perspective*, London, Sage Publications.

LAMBEK Michael, 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte : Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press.

MAHMOOD Saba, 2001, « Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival », *Cultural Anthropology*, 16 (2) : 202-236.

MASQUELIER Adeline, 2001, *Prayer Has Spoiled Everything : possession, power and identity in an Islamic town of Niger*, Durham, Duke University Press.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

OBEYESEKERE Gana, 1981, *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press.

PRANDI Reginaldo, 1991, « A Religião e a Multiplicação do Eu : transe, papéis e poder no Candomblé », *Revista USP*, março/abril/maio.

STOLLER Paul, 1997, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.