

Divinités incarnées et dauphins télépathes:

Ethnographie de deux dispositifs d'enchantement.

Arnaud Halloy et Véronique Servais

Introduction

La rencontre entre des dauphins et des divinités afro-brésiliennes peut sembler a priori assez improbable... Elle s'est pourtant imposée à nous (les deux auteurs) lorsque nous avons commencé à réaliser qu'un ensemble de traits semblaient réunir l'expérience de ceux qui partaient rencontrer des dauphins en mer et l'expérience de personnes possédées par des divinités africaines dans des cultes Candomblé au Brésil. Ces traits communs entre des situations que chacun tentait de décrire et de comprendre à sa manière, le premier (Halloy) avec les outils de l'ethnographie et le l'anthropologie cognitive, la seconde (Servais) avec ceux de la psychologie et de l'anthropologie de la communication, pouvaient être réunis sous la notion *d'expérience d'enchantement*. A première vue, nos expériences d'enchantement avaient trois propriétés en commun : une suspension de l'expérience ordinaire du monde (expérience d'entités spirituelles ou d'une communication extra-sensorielle avec un animal, sentiment de faire partie d'une totalité qui nous dépasse), des expériences corporelles non ordinaires (émotions et sensations inhabituelles, états hypnotiques), et l'ouverture vers un champ évocatoire particulier, grâce à la mise en route d'un processus d'inférence riche et paradoxal. A partir de là, et toujours en nous appuyant sur la comparaison entre nos deux ethnographies, nous avons cherché à identifier les conditions, nécessaires mais non déterminantes, de l'expérience de l'enchantement. Nous en sommes venus progressivement à les décrire sous la forme d'un dispositif d'enchantement, que nous allons présenter ici. Ce faisant notre but n'est pas de désenchanter le monde, ni de démontrer que la possession ou la communication enchantée avec les dauphins ne sont que des illusions. Notre démarche est, au contraire, de prendre au sérieux ces expériences et, à travers une ethnographie précise, d'en décrire ce qui nous est apparu comme leurs principales caractéristiques.

Les dispositifs d'enchantement

Un dispositif¹ d'enchantement tel que nous l'entendons consiste en un « espace intermédiaire de pratiques » (Belin 1992) au sein duquel s'élaborent un imaginaire et des dispositions quant à une

¹ De nombreux auteurs ont placé les « dispositifs » au centre de leurs travaux, contribuant à doter ce concept d'une aura théorique particulièrement dense (Foucault 1975, Deleuze et Guattari 1980, Deleuze 1989, Boltanski & Thévenot 1991, Belin 1992, Peeters & Charlier 1999, Latour 2006, Hennion 2007.). Il ne nous sera cependant

expérience singulière, en l'occurrence une expérience d'« enchantement », tout en aménageant les conditions de son actualisation. Un dispositif d'enchantement repose par conséquent sur deux formes d'étayage : un étayage mental qui débouche sur un régime singulier de compréhension et d'expectatives quant à l'expérience qu'il instaure; et un étayage matériel qui correspond, nous y reviendrons, à une espace aménagé de repères et de « prises » (Bessy & Chateauraynaud 1995). Dans la relation qu'elle entretient avec le dispositif où elle se déploie, l'expérience d'enchantement a ceci de captivant qu'elle n'est ni automatique, ni purement contingente : elle est conforme à ce qu'Emmanuel Belin a subtilement décrit comme une « promesse de surprise », en ce sens que « l'expérience qui s'y construit repose sur un paradoxe : on s'attendait à être surpris, mais pourtant cela nous surprend ». (Belin 1992 : 226) Bien qu'individuellement désirée et socialement cultivée, l'expérience de l'enchantement reste incertaine, car fortement dépendante des aléas des cheminements individuels, des particularités et imprévus de la situation et donc des conditions de son actualisation. C'est par conséquent sur les trajectoires d'apprentissage et les conditions d'actualisation de l'expérience d'enchantement que nous avons choisi de porter notre attention.

La trajectoire d'apprentissage propre au dispositif d'enchantement se déploie en trois étapes. Celles-ci peuvent être envisagées comme trois moments de l'apprentissage, répondant à une séquence ordonnée d'événements, mais elles nous sont également apparues comme largement inclusives, chacune d'entre elles pouvant ponctuellement apparaître au sein des deux autres.

La première étape est celle du *conditionnement imaginatif* et de *l'éducation de l'attention* (Ingold 2001). Au cours de cette première phase, l'individu apprend tout ce qu'il y a à apprendre *à propos* de l'expérience d'enchantement : il acquiert l'imaginaire et le mode interprétatif *ad hoc* pour rendre compte de l'expérience d'enchantement. C'est également au cours de cette première étape qu'il apprend à affûter son attention et sa perception en fonction de référents normatifs, esthétiques et moraux véhiculés à travers le discours expert.

La seconde étape correspond à tout ce que l'individu apprend de l'expérience elle-même, cette fois vécue à la première personne, et non plus à travers le regard des autres ou l'observation. Cette expérience dépendrait fortement, comme nous en avons fait l'hypothèse, des conditions de la situation d'actualisation ou, dit autrement, de son contexte matériel et relationnel. Plus précisément, notre proposition est qu'un tel contexte consisterait en un *agencement de saillances perceptuelles* distribuées dans la situation et pour lesquelles l'individu est (plus ou moins bien) préparé. En fonction de la singularité propre à chaque expérience d'enchantement, nous verrons

pas possible d'en explorer les nuances dans le cadre de ce chapitre, notre contribution se limitant à lui conférer une dimension plus en phase avec les approches dites de la cognition située, distribuée et incarnée.

qu'il est possible de décliner ces saillances perceptuelles en diverses catégories de perceptions. Retenons pour le moment qu'elles correspondent bien à ce que Bessy & Chateauraynaud ont appelé des « prises », entendre le « lieu de réunion » entre « les repères pertinents pour les agents humains et les plis engendrés par les corps² ». (1995 : 244-245)

Enfin, la troisième étape du dispositif d'enchantement consiste en une *évaluation sociale* de l'expérience vécue. C'est l'étape du partage social de l'expérience et de sa mise en récit. Ces récits viennent alors s'ajouter aux récits qui participent au conditionnement imaginaire et à l'éducation de l'attention de l'étape 1. C'est ainsi que les première et dernière étapes du dispositif se chevauchent largement, soulignant deux aspects d'une même réalité plutôt que deux étapes clairement distinctes : alors que dans l'étape 1 c'est le pôle « apprenti » et l'« apprentissage » qui sont mis en exergue, l'étape 3 met davantage en évidence le pôle « expert » et le processus d'élaboration et de transmission de repères.

Dernier point important : le modèle proposé est avant tout heuristique : son principal objectif consiste à fournir une « boîte à outil » conceptuelle (Houseman, 2002) destinée à mieux équiper la description. Il est également théorique dans la mesure où il cherche à mettre en évidence des logiques d'engagement et d'incorporation/incarnation de savoirs culturels. Pour être méthodologiquement efficace, ce modèle doit pouvoir honorer un cahier des charges particulièrement exigeant. Il doit être capable d'une part, de guider la description de ce que nous avons identifié comme les quatre constituants de toute expérience, à savoir le *régime de compréhension* (quelles inférences, quels « champs d'évocation »), le *régime attentionnel* (quelles saillances perceptuelles, quelles « prises »), le *régime émotionnel* (quel registre émotionnel, quelles réactions affectives) et le *régime d'action* (quelle intentionnalité). D'autre part, mettre au jour la « signature » propre à certains « modes d'engagement » (Houseman 2002) ou certains « régimes d'interactivité » (Servais 2012). Les régimes d'interactivité correspondent à des pragmatiques de l'interaction. Ils désignent une manière de se relier au monde environnant (humain et non humain) qui mobilise un ensemble cohérent d'attentes, de perceptions, de émotions et d'actions spécifiques. Dans notre modèle ce sont les dispositifs, en tant qu'espaces intermédiaires (ni totalement matériels ni totalement subjectifs), qui relient des émotions, des perceptions, des actions et des attentes et permettent aux individus d'entrer dans différents régimes d'interactivité. Comprendre ces régimes d'interactivité suppose donc de décrire ces dispositifs le plus précisément possible, et à partir de comptes-rendus ethnographiques. Une vertu épistémologique

² Alors que les *repères*, dans le modèle de Bessy et Chateauraynaud, correspondent à des « traces » inscrites dans l'environnement matériel lui-même et renvoyant à « l'espace de représentations possibles », les *plis* désignent davantage la dimension sensible et perceptuelle du rapport à l'environnement aménagé, c'est-à-dire « le passage des corps aux dispositifs comme lorsque l'on parle de choses qui se plient ou ne se plient pas à des formes d'action ou d'interprétation. » (ibid.)

potentielle de ce modèle est qu'il se situe dans une zone liminale propice au dialogue entre sciences cognitives et sciences sociales : ni purement culturaliste ou constructiviste (les dispositifs relationnels ne relèvent pas uniquement de processus de conventionalisation ou d'apprentissage social), ni purement cognitiviste (il ne relève pas uniquement de « pré-câblages » ou de dispositions potentiellement innées). Plutôt, il se situe dans un entre deux où les principaux enjeux consistent à définir le plus précisément possible les *conditions* par lesquelles émerge une expérience singulière, ou encore comment s'opère, dans ce cas précis, l'apprentissage de quelque chose qui nous dépasse.

Comme notre titre le suggère, deux dispositifs d'enchantement vont retenir notre attention dans ce chapitre : le cas de la possession religieuse dans une religion afro-brésilienne et celui de la communication « télépathe » avec les dauphins lors de rencontres en mer.

Le dispositif d'enchantement dans le culte Xangô de Recife

La possession dans le culte Xangô de Recife

Le Xangô de Recife est une des nombreuses modalités de culte d'origine africaine au Brésil. Culte initiatique d'origine Yoruba situé à Recife, sa genèse remonterait à la fin du 19^{ème} siècle, période de la naissance des prestigieuses maisons de culte à Salvador de Bahia et à Recife. Discret durant près d'un demi-siècle, le Xangô a connu une forte expansion à l'échelle de la ville à partir de la seconde moitié du 20^{ème} siècle, notamment grâce à l'influence de plusieurs chefs de culte charismatiques (de Carvalho 1987).

La possession³ est un des quatre piliers de la liturgie du Xangô, fondée sur un commerce avec les dieux qui se doit d'être sans relâche entretenu et renouvelé⁴. Manifestation du divin tout à fait singulière, elle se distingue par son caractère ambivalent, à la fois en tant qu'expérience incarnée, logée dans « les interstices des muscles, des viscères » du possédé, comme disait Roger Bastide (1972), et en tant qu'événement ostentatoire et hautement conventionnel, reflétant la diversité des idiomes culturels et des attentes quant à sa forme et son contenu (Halloy, in press). Fortement valorisée dans le Xangô, les membres du culte décrivent la possession comme particulièrement « gratifiante » (*gratificante*), tant sur le plan personnel que social. Sur le plan personnel, la possession est le signe d'une proximité à la fois relationnelle et affective entre l'*orixá* et son « fils » ou sa « fille⁵ », suscitant souvent un sentiment intime de protection et une plus

³ La possession telle que nous l'entendons dans ce chapitre correspond à ce qui est couramment décrit comme « transe de possession » dans la littérature anthropologique (Bourguignon 1976).

⁴ Les trois autres piliers sont l'initiation, le sacrifice animal et l'oracle.

⁵ Les initiés dans les cultes afro-brésiliens sont appelés « fils » et « filles-de-saint », et les initiateurs « père » et « mère-de-saint », traduction portugaise des termes d'origine yoruba *baba* et *ialorixá*. Les communautés de culte

grande confiance en soi. Sur le plan social, la possession est d'abord le signe d'une élection de l'individu par sa divinité, lui conférant un certain prestige au sein de sa communauté religieuse. Chaque initié(e) du Xangô se voit assigner au moins deux *orixás*, l'*orixá-de-cabeça* (lit. 'orixá-de-la-tête') et le *juntó* ou *adjuntó*, (celui qui est 'joint'), et contraint d'offrir un sacrifice annuel à chacun d'entre eux. Bien que tout initié soit un candidat potentiel à la possession, celle-ci n'est ni une condition, ni une conséquence obligatoire de l'initiation, même si la « naissance » de l'*orixá* n'est pas rare au cours de cet événement⁶. Ses occurrences les plus fréquentes ont lieu lors des fêtes publiques organisées en l'honneur des *orixás* (*toques*) ainsi qu'au cours des cérémonies privées telles que les sacrifices (*obrigação*) et les bains de 'feuilles' (*amasí*⁷). L'ensemble de ces cérémonies forme par ailleurs l'armature rituelle de l'initiation. Si l'on prend en considération que chaque temple compte entre quelques dizaines et plusieurs centaines d'individus, et que les initiés ont l'habitude de prendre part aux fêtes publiques ainsi qu'aux cérémonies privées dans les temples affiliés, les opportunités d'observer la possession et, potentiellement, de la vivre soi-même, sont plutôt nombreuses.

Dans tous les cas de figure, le contexte d'occurrence de la possession joue un rôle déterminant dans la décision d'encourager ou, au contraire, de réprimer la « manifestation » de la divinité. C'est notamment le cas lors de la possession par des *eguns*, les ancêtres familiaux, qui est formellement proscrite dans le Xangô, assimilée par certains à un contact direct avec la mort. C'est également le cas des possessions en dehors de la sphère rituelle. Lorsqu'une première possession a lieu avant l'initiation, elle est généralement interprétée comme un « appel » de l'*orixá*, donnant à voir ce que d'aucuns appellent une « possession élective », qui souvent marque une étape essentielle vers un engagement initiatique. Par contre, lorsqu'il s'agit d'initiés, de telles possessions dans des lieux publics ou sur le lieu de travail de l'initié peuvent révéler une relation disharmonieuse entre l'initié et son *orixá* qui manifeste ainsi son insatisfaction. Ainsi, en fonction du contexte d'occurrence, les traitements du corps et la réponse collective peuvent fortement contraster. Dans l'analyse à suivre, nous nous concentrerons sur les situations de possession qui surviennent en contexte rituel, et où les divinités sont des *orixás*. La raison principale de ce choix est qu'il s'agit des occurrences les plus fréquentes, les plus valorisées et recherchées, et par conséquent celles qui correspondent au déploiement de ce que nous avons appelé le dispositif

se voient ainsi organisées en vastes « famille-de-saint » ancrées sur de nombreuses générations et déployées en de nombreuses maisons de culte (*terreiros*).

⁶ La naissance est assimilée à la première possession, totale ou partielle, de l'*orixá* chez un individu.

⁷ L'*amasí* est une cérémonie au cours de laquelle les objets composant l'autel de l'*orixá* (*assentamento*) ainsi que le corps et la tête de l'initié sont « nettoyés » avec une décoction à base de plantes fraîches (les « feuilles »). Ce rituel a une visée prophylactique, purificatoire et « fortificatrice » du corps de l'initié, le préparant de cette manière à « recevoir » son *orixá* à travers la possession.

d'enchantement du Xangô de Recife, qui débute avec l'étape cruciale du conditionnement imaginatif et de l'éducation de l'attention.

1/ Conditionnement imaginatif et éducation de l'attention

La première étape du dispositif d'enchantement dans le contexte du culte Xangô correspond à l'apprentissage de trois répertoires de connaissances. Le premier est l'arrière-plan mythologique du Xangô, le second porte sur la syntaxe des épisodes de possession et le troisième correspond à l'affilage du regard face aux épisodes de possessions. Voyons d'un peu plus près le contenu de chacun de ces répertoires.

Les mythes dans le Xangô de Recife offrent un univers de références quant à l'identité, la personnalité et les relations que les *orixás* entretiennent entre eux, et à l'aune duquel de nombreux événements quotidiens, les traits de personnalité et les relations qu'entretiennent entre eux leurs « enfants » respectifs peuvent être appréhendés (Lépine 2000, Augras 1992, Segato 1995). Ces référents mythologiques visent également à préciser l'ontologie des divinités, leur statut et leur fonction au sein du culte et de la liturgie du Xangô. Un trait remarquable des mythes dans le culte Xangô contemporain est qu'ils prennent rarement la forme de récits élaborés. Les références mythologiques s'expriment plutôt de manière évocatoire et fragmentaire, à l'image de ce que Sheid & Svenbro (1994) appellent des « pépites » de mythes toujours susceptibles de générer de nouvelles interprétations. Selon cette perspective, le mythe gagnerait à être appréhendé comme « une 'proposition' simple, génératrice de récits, d'images et de rituels. Et d'exégèses » (Sheid & Svenbro 1994 : 11), ce qui amène les auteurs à qualifier une telle mythologie de « générative » plutôt que « narrative ».

Par ailleurs, ces fragments de mythe se voient régulièrement enrichis dans le Xangô par l'interprétation de rêves ainsi que par de nombreuses anecdotes biographiques impliquant les *orixás* (Segato 1995). Au même titre que les fragments de mythe à proprement parler, ces rêves et anecdotes non seulement nourrissent l'imaginaire à propos des divinités, mais ils renseignent au quotidien sur l'état de la relation qu'ils entretiennent avec leurs « enfants », débouchant sur un ajustement permanent entre, d'une part, les trajectoires singulières de chaque participant au sein du culte et, d'autre part, les références mythologiques susceptibles de faire sens de cette histoire particulière. L'exemple personnel d'un des auteurs illustre bien la manière dont des référents mythologiques en viennent à être intégrés et à produire du sens dans le parcours religieux propre à chaque initié, de même que le rôle fondamental de la dialectique sociale dans ce processus.

Extrait du carnet de note, cinquième jour de réclusion initiatique⁸ :

Je rêve que je me réveille, un homme torse-nu, pantalon blanc couché à mes côtés sur le dos. Au moment même, je suis persuadé qu'il s'agit d'un *egun*. Il se redresse alors, sans aucun effort – il semblait attendre mon réveil. Une fois assis, les jambes croisées, il glisse lentement dans les airs à quelques centimètres du sol jusque contre le mur au-dessus de l'*assentamento* d'Ogun. Il me présente alors une épée majestueuse - une version métallique de l'épée de bois qui se trouve dans l'*assentamento* - et s'adresse à moi d'une voix grave et puissante : « *Para não ser esquecido* » [« Pour ne pas être oublié »]. Ensuite, il disparaît. Cet homme avait l'apparence d'un méditerranéen, son corps imposant était musclé, et robuste. Je pressentais quelque chose de terrible sous ce masque de chair. Je me suis senti soulagé lorsqu'il s'en est allé. Réveillé au milieu de la nuit par ce rêve très étrange et particulièrement « chargé » émotionnellement, j'étais content d'être muni de mes « *contre-eguns* », car j'étais persuadé, vu son pantalon blanc, qu'il s'agissait d'un esprit de mort⁹.

Une toute autre interprétation fut proposée par Júnior, l'initiateur à qui l'auteur confia ce rêve. D'après Júnior, il s'agissait d'un « message » de Ogun à l'initié: Ogun étant le frère d'Ode, son *orixá-de-cabeça*, tout ce qu'il ferait pour Ode, il devrait également le faire pour Ogun, d'où ses paroles « pour ne pas être oublié ». Il commenta pour terminer : « J'ai bien aimé ce rêve, ce fut un beau rêve... Tu as vu ? Le bouc pour Ogun n'a pas été en vain! »

L'interprétation de l'initiateur, recadrée avec perspicacité dans le contexte mythologique de l'initiation, s'avéra bien plus pertinente que celle du novice, car l'association mythologique entre Ogun et Oxóssi, tous deux frères, tout comme l'association entre Ogun et certains objets cultuels comme l'épée qu'il tendit à l'initié et, enfin, l'association entre les paroles prononcées par l'*orixá* et certaines prescriptions rituelles se voyaient renforcées par le rêve qui apparaissait ainsi comme un médiateur efficace entre des savoirs mythologiques et le concret du contexte initiatique où le rêve a eu lieu. Un point central sur lequel cette brève illustration attire l'attention est que le potentiel évocatoire du mythe, indissociable de sa dimension interprétative, se doit d'être désenclavée d'une approche purement narrative et exige d'envisager de tels référents dans le concret des trajectoires individuelles et de l'activité rituelle.

Le second répertoire est davantage pragmatique, car il porte sur la *syntaxe* de la possession. Par « syntaxe de la possession », nous entendons d'une part les connaissances

⁸ Pour une analyse détaillée de l'expérience initiatique de l'auteur ainsi que les raisons et circonstances l'ayant poussé à se faire initier, voir Halloy (2007).

⁹ Cet indice vestimentaire me rappelait les histoires d'apparition d'*eguns* vêtus de blanc qui me furent confiées à plusieurs reprises.

relatives à la place de la possession dans la liturgie (quand elle est attendue ou proscrite, selon quelle fréquence, etc.), dont certains éléments ont été fournis dans la présentation du culte. D'autre part, la syntaxe de la possession renvoie au déroulement temporel de l'épisode de possession. Trois phases bien distinctes sont généralement identifiées par les membres du culte dans tout épisode de possession :

1) la phase dite de l'« *irradiation* » ou de l'« *approximation* » de l'*orixá*, qui correspond aux signes avant-coureurs de la possession, que nous décrirons plus en détail par la suite. Cette première phase, manifeste chez la plupart des possédés au cours des premières possessions, peut cependant passer (quasiment) inaperçue chez les possédés plus expérimentés¹⁰ ;

2) la phase dite de la « *manifestation* », qui correspond à la transe dite « complète », entendre celle qui est censée induire une perte de conscience et une amnésie totales chez le « manifesté ». Je reviens par la suite sur les raisons d'émettre certaines réserves quant au caractère systématique et total de l'amnésie chez tous les possédés;

3) la troisième phase explicitement nommée est celle qui suit le départ de la divinité et précède le retour à la normale. Durant cette période de transition, la personne est dite « *axerada* ». Dans cet état singulier, l'individu semble « absent », le corps groggy, et peut tantôt pleurer, tantôt rire sans raison apparente.

Le troisième volet de cette première étape du dispositif d'enchantement¹¹ relève de ce que l'on pourrait appeler l'affilage des sens et « l'éducation de l'attention » (Ingold 2001). Un tel apprentissage s'avère à nos yeux indispensable dans la mesure où il sous-tend la reconnaissance et la discrimination des indicateurs de la possession. Le novice ou candidat à la possession, en effet, se doit de pouvoir différencier *chez autrui* une transe authentique d'une transe feinte (*èkê*), une transe profonde d'une transe plus légère¹², etc., mais il doit également se montrer capable de relever et reconnaître *en lui* les indices sensoriels et émotionnels annonçant sa propre possession afin d'y réagir de manière appropriée (Halloy, sous presse).

Ce travail d'affinement du regard reposerait sur deux types d'apprentissage dans deux types de contextes sociaux distincts. Le premier type d'apprentissage peut être qualifié de *référentiel*. Il s'élabore au fil des discussions entre experts religieux et initiés expérimentés sur la

¹⁰ Elle peut aussi se poursuivre de longs instants, sans pour autant déboucher sur la seconde phase chez certains initiés.

¹¹ Ce troisième volet de la première étape se juxtapose en partie avec l'étape de l'évaluation sociale de la possession, sur laquelle nous reviendrons plus en détail.

¹² Comme Halloy le montre par ailleurs (2007, 2009, in press), la possession consiste en un continuum d'états du corps accompagnés d'altérations plus ou moins profondes de la conscience, envisagée ici comme « un mode d'accès sélectif à des opérations perceptives, motrices, mentales qui, dès lors que ce mode opère, prennent une qualité particulière, celle d'être conscientes » (Jeannerod 2002 : 114-115).

performance des *orixás*, conversations où les attentes et attentes tant normatives, esthétiques que morales de la possession sont le plus clairement formulées. Un exemple somme toute amusant permettra d'illustrer le contenu de ce type de conversation très fréquente dans le culte Xangô de Recife.

Au cours d'une de ces conversations particulièrement animée, Zite, une mère-de-saint sexagénaire, fit part de son indignation face au comportement d'un *Orixaoigiã*¹³ particulièrement fougueux qui, la veille, lui donna du fil à retordre lors d'un *toque* auquel elle prit part à João Pessoa. Cet *orixá* présentait la particularité de soulever du sol les personnes qu'il saluait pour démontrer sa force, ce qui fit dire à la mère-de-saint sur un ton non dénué de sarcasme: « *Est-ce Oxalá ou est-ce Hulk ?* » Le comportement de cet *orixá* était par ailleurs particulièrement atypique : il courait littéralement d'un bout à l'autre du Salon et se montrait particulièrement agité. L'*orixá*, « manifesté » dans un corps jeune et plein de vitalité, s'enfuit même vers l'extérieur à la recherche d'une personne avec qui il revint quelques instants plus tard, la tirant par le bras. La mère-de-saint aura tout fait pour calmer cet *orixá* turbulent, mais en vain. Elle s'évertua à crier le nom des divinités les plus puissantes auxquelles l'*orixá* était censé se soumettre et obéir. Mais trop vif et trop rapide pour elle, il échappait à son contrôle. Par la suite, furieuse de ne pas avoir été entendue, Zite commenta: « *Orixaoigiã aussi est vieux... Il est plus jeune mais il n'en n'est pas moins Oxalá! Il n'est pas comme Xangô... Il est Oxalá aussi... Il est vieux!* ». Elle insista également sur le devoir d'obéissance de l'*orixá*: « *Je ne le rappelle pas à l'ordre par hasard ! Je ne fais que mon devoir en maintenant la tradition que mon père m'a passée et que mon grand-père a passée à mon père. Je n'ai jamais vu un Orixaoigiã pareil... Un orixá qui est un orixá écoute le nom de Olofin et Olorum¹⁴ !* »

Le second type d'apprentissage peut être qualifié de *dispositionnel*. Il prend place cette fois au cours de la confrontation directe avec les situations de possession. A la différence des situations de discussion a posteriori, l'apprentissage associé aux situations de confrontation à la possession est moins axé sur sa dimension normative que sur la perception des indices comportementaux et émotionnels qui guident l'appréciation de la qualité et de l'intensité de la possession (voir deuxième étape du dispositif). Dans ce second contexte, l'apprentissage repose moins sur la *parole* des experts que sur leurs *réactions émotionnelles* et leur *attitude* à l'égard des possédés, débouchant sur l'acquisition d'une compétence complexe qui consiste à utiliser les réactions émotionnelles et comportementales d'autrui vis-à-vis de la possession - un événement

¹³ *Orixaoigiã* est un *Orixalá* jeune, *Orixalá* étant un *orixá* démiurge, considéré comme le père des *orixás*.

¹⁴ Deux divinités supérieures dans le Xangô.

ambigu pour les novices - afin d'y réagir de manière (culturellement) appropriée¹⁵. Ce processus s'avère d'autant plus précieux dans l'apprentissage que la possession est connue dans le Xangô pour être un phénomène particulièrement contagieux : tout observateur est un possédé potentiel. L'individu en prise avec les signes avant-coureurs de la possession sera ainsi amené à ajuster son propre comportement en fonction, d'un côté, de l'intensité et de la qualité de son ressenti et, de l'autre côté, de l'attitude de son initiateur – et des initiés expérimentés - à son égard au cours de l'épisode de possession¹⁶.

Dans la prochaine section, qui correspond à la seconde étape du dispositif d'enchantement, nous cherchons à décrire l'expérience de la possession telle que décrite par les possédés eux-mêmes, ainsi que les conditions contextuelles propices à son engendrement dans le culte Xangô.

2/ La possession et ses conditions d'engendrement

La singularité du vécu émotionnel propre à l'enchantement est un des traits phénoménologiques qui confère à cette expérience sa qualité de « révélation ». Parmi les descriptions les plus fréquentes des réactions émotionnelles et des sensations proprioceptives associées à l'« agissement » de la divinité sur le corps de son « enfant », on trouve toute une série d'état « non-ordinaires¹⁷ » du corps. Parmi les plus fréquents, retenons de longs et intenses frissons (*arrepios muito fortes*), la pression sanguine « qui monte et qui descend », « l'envie de pleurer sans raison », un changement soudain dans le rythme cardiaque et la respiration, une sudation abondante et des tremblements incontrôlables, des vertiges, des picotements dans l'extrémité des membres, des troubles de la vue et de l'audition ou encore une perte de conscience plus ou moins profonde¹⁸. L'extrait suivant d'un entretien avec Maria-Helena, une jeune mère-de-saint, donne un aperçu intéressant de la singularité, mais aussi de la difficulté à traduire en mots l'expérience de la possession :

J'ai senti une émotion, une chose ainsi, une émotion qui me donna envie de pleurer... Mais je n'étais pas vraiment « irradiée », je ne sentais pas *vraiment* l'*orixá*. Quand j'en suis venue à sentir

¹⁵ Ce processus d'apprentissage émotionnel, appelé « référénciation sociale », fait l'objet de nombreuses recherches en psychologie du développement. Pour une synthèse et discussion de ces recherches, voir notamment Walker-Andrews (1997).

¹⁶ Voir Halloy in press pour un développement de cet argument.

¹⁷ Le terme anglais « *uncanny feelings* » conviendrait ici parfaitement, dans la mesure où ils correspondent à un type de « feeling » propre au contexte de l'« inconnu », de l'« étrange » ou au moins du « non-ordinaire » (*unusual*) (Levy 1973: 151).

¹⁸ D'autres processus psychologiques fréquemment observés dans la possession contribuent également à conférer à cet événement son caractère unique, comme par exemple le phénomène d'absorption (Luhrmann 2004, 2007, 2010) ou certaines formes de dissociation psychologique (Seligman & Kirmayer 2008), processus envisagés par ces auteurs dans leur dimension non-pathologique. Par souci de clarté et de concision, nous nous concentrons, dans le cadre de ce chapitre, sur la dimension émotionnelle singulière de la possession.

cela ce fut dans la « maison » [*terreiro*] de Paulo, dans la maison de mon grand-père [initiatique]. C'était la fête de Oxum. Ils ont commencé à chanter pour Yansã, et j'ai senti cette « légèreté », et voilà. Ensuite je pense que j'ai perdu conscience [littéralement : « j'ai perdu les sens »], je n'ai pas été « manifestée ». J'ai senti que je m'évanouissais, j'ai senti mon sang, comme s'il s'agissait de ma pression [sanguine] qui chutait ou augmentait... Je sais juste que j'ai senti mon corps défaillir...

- Moi : Mais tu ne t'es pas « éteinte¹⁹ » ?

- Je ne me suis pas « éteinte ». Je sentais encore les personnes, je sentais cette chose comme si j'allais m'évanouir, mais je la sentais ! Une autre fois ce fut au Site ? Là j'ai senti. Ce fut la première fois, ce fut au Site. Paulo [son père-de-saint] était là.

- Moi : Là, l'*orixá* a-t-il dansé ?

- J'ai senti qu'il dansait... J'ai agi vraiment avec Oyá [son *orixá* principal]... Je ne voyais personne...

Le verbe « sentir » revient souvent dans le témoignage de cette initiée, soulignant l'importance des sensations dans le vécu de son expérience qui est ici appréhendée comme un changement dans la perception de son propre corps et du monde environnant. L'expression « J'ai senti qu'il dansait... J'ai agi vraiment avec Oyá... Je ne voyais personne... » indique clairement ce changement où l'individu se sent investi d'une force, d'une énergie qui ne lui appartiendrait pas et sur laquelle il n'a pas (ou peu) de contrôle.

Si la possession se caractérise par un vécu émotionnel et proprioceptif singulier, quand et comment la possession survient-elle en contexte rituel ? Un épisode paradigmatique de possession, c'est-à-dire tel qu'on peut fréquemment l'observer au cours d'un sacrifice animal, nous aidera à avancer certaines pistes de réponse quant à l'identification des conditions rituelles propices à l'émergence de la possession ou de ses signes avant-coureurs dans le culte Xangô de Recife.

Obrigação pour Ogun, terreiro de Júnior et Zite, Recife, 16 mai 2003.

Sacrifice d'un porc pour l'Ogun de Taísa, jeune initiée de 14 ans. Agenouillée face à l'autel de son *orixá*, dès le début des chants sacrificiels, la jeune fille présente les premiers signes d'une « irradiation » : le regard perdu à l'horizon, son buste tremble et se balance quasi-imperceptiblement d'avant en arrière. Lorsque le sang de l'animal est versé sur sa tête, un frisson la fait tressaillir toute entière et débouche sur un tremblement clairement perceptible de

¹⁹ Terme couramment employé pour désigner la perte de conscience.

l'intégralité du corps. Le père-de-saint l'invite ensuite à maintenir la tête tranchée de l'animal sur la sienne, ce qu'elle fait avec une certaine difficulté qui semble être due au fait qu'elle ne maîtrise plus complètement ses mouvements. Sa mère, elle aussi fille-de-saint de Júnior, présente à ses côtés, l'aide à maintenir la tête de l'animal en équilibre sur la sienne. Lorsqu'on lui présente ensuite le cou de l'animal pour s'en abreuver, elle se montre d'abord timide en touchant la chair du bout des lèvres... Très vite cependant, la jeune fille se montre de plus en plus déterminée et elle finit par plonger littéralement le visage dans la chair chaude, s'en abreuvant à présent avidement. Cette action est accueillie par les personnes présentes par des cris de joie et des salutations à Ogun. La tête de l'initiée se met ensuite à tourner sur elle-même et tout son buste se balance puissamment au rythme de la musique, ce sursaut d'énergie correspondant à l'entrée dans le répertoire de la divinité. L'*orixá* reste cependant agenouillé, car il doit attendre la fin du sacrifice pour pouvoir se lever et danser. Le climax est maintenu par le chef de culte qui chante avec force et invoque l'*orixá* de l'initiée de manière impérative, tout en poursuivant les traitements du corps avec le sang sacrificiel. Les personnes présentes partagent l'enthousiasme du père-de-saint en chantant à pleins poumons et en balançant leur corps sur le rythme de la musique. Alors que le sacrifice du dernier animal se poursuit, l'*orixá* est invité à se lever. Le père et la mère-de-saint de la jeune fille dansent face à elle. Ils dansent comme Ogun, tranchant l'air de leur avant-bras tendu, à l'image de l'*orixá* avec son épée. L'*orixá* les imite grossièrement, éprouvant clairement des difficultés à coordonner ses mouvements. Après plus ou moins deux minutes, le père-de-saint fait rasseoir l'*orixá* qui présente les premiers signes de fatigue et d'essoufflement. Des plumes sont jetées en pluie sur son crâne et ses épaules et un turban est attaché sur sa tête. Le père-de-saint s'adresse tendrement à l'*orixá* en ces termes : « Demain... Tu 'joueras' encore... » La fille-de-saint revient à elle péniblement, comme émergeant d'un sommeil profond... Júnior l'interpelle sur un ton toujours empreint de tendresse : « Eh bien ça alors... Est-ce une heure pour dormir ! »

Cet épisode met en évidence une corrélation forte, observée à de nombreuses reprises, entre l'intensification des indicateurs de la transe, la réponse collective de l'assemblée à ces changements corporels et les traitements corporels de l'initiée. Deux moments en particulier ont été marqués par une intensification des indices du « rapprochement » de l'*orixá* : lorsque le sang a été versé pour la première fois sur la tête de l'initiée et lorsque le cou de l'animal lui a été présenté pour qu'elle s'en abreuve. Cette dernière séquence correspond également à l'entrée dans le répertoire de l'*orixá* qui, comme le notent les ethnomusicologues de Carvalho et Segato, est « hautement émotionnel » et jouerait un « rôle substantiel » dans le déclenchement de la transe (1992 : 44). Ce second pic dans l'« agissement » de la divinité fut également marqué par des cris de joie et des salutations à Ogun de la part de l'initiateur et des personnes présentes. L'entrée dans le répertoire de l'*orixá* concorde également avec une intensification des

mouvements de la possédée, en l'occurrence de rotations violentes de la tête et des mouvements rythmiques du buste d'avant en arrière. Ces divers indices comportementaux, tout comme le tremblement du corps et le rictus facial de la possédée, constituent autant d'indicateurs ou de signes de la « manifestation ». L'*orixá*, cependant, doit se plier à la syntaxe rituelle et patienter jusqu'au dernier sacrifice animal avant de pouvoir danser. Pendant tout ce temps, l'initiateur va veiller à maintenir le climax émotionnel atteint par son propre enthousiasme à chanter et à invoquer la divinité de l'initiée. L'*orixá* est ensuite invité à danser face à ses initiateurs qui s'engagent ainsi, à travers l'imitation, à ce qui m'a été décrit comme le moment de l'« endoctrinement du corps » (*doutrinar o corpo*) du possédé.

Comment une telle expérience est-elle partagée et évaluée au sein du culte ? Plusieurs pistes de réponses sont suggérées dans notre analyse de la troisième phase du dispositif d'enchantement, à savoir l'évaluation sociale de la possession.

3/ L'évaluation sociale de la possession

Dans notre présentation du troisième répertoire de la première étape, nous avons souligné l'importance d'un apprentissage tant sensoriel qu'attentionnel dans l'appréhension de la possession. Cet apprentissage prendrait place, entre autres, au cours de conversations informelles avec des spécialistes religieux sur la performance des *orixás*. Souvent empreints d'ironie, voire d'une certaine dose de sarcasme à propos du comportement d'*orixás* atypiques ou pliés à d'autres "hexis corporelles"²⁰ (Bourdieu 1980), ces commentaires constituent une source précieuse d'information pour les novices qui se voient ainsi amenés à assimiler et faire leurs les attentes, critères et conventions quant aux dimensions normatives et esthétiques du comportement des *orixás*. Par ailleurs, les épisodes de confrontation avec des possédés sont quant à eux à même d'aiguiser le regard des novices sur la possession, notamment grâce à l'observation de l'attitude et des réactions émotionnelles des spécialistes religieux à l'égard des possédés.

J'aimerais à présent mettre l'accent sur un autre discours, certes plus discret, mais non moins fondateur du partage social et de l'évaluation de la possession, à savoir les témoignages sur la possession à la première personne. De tels témoignages sont effectivement plus rares, et leur circulation est bien souvent limitée au cercle restreint des possédés. Sur plusieurs dizaines d'entretiens menés sur une période de 14 mois auprès de membres du Xangô, très peu d'entre eux ont accepté de revenir sur leur propre expérience de la possession, et je n'ai vraiment eu accès à ces informations – le plus souvent sous la forme de confidence - qu'une fois y avoir moi-

²⁰ Comme c'est notamment le cas pour les *orixás* d'autres temples ou d'autres modalités de culte...

même été confronté²¹. Les raisons de cette discrétion sont multiples. Pour commencer, notons la difficulté relevée par de nombreux possédés à traduire en mots une telle expérience, tant elle leur semble en dehors de toute chose connue. Tous les initiés sont unanimes à ce propos: la seule manière d'accéder à l'expérience de la possession est de la vivre « dans sa propre chaire », comme me le fit remarquer un jeune chef de culte. Une seconde raison est l'amnésie présumée de l'épisode de possession. Je dis « présumée », car il y a lieu de discerner, me semble-t-il, deux types d'amnésie liées à la possession: l'amnésie physiologique ou réelle, qui découle des altérations de l'état de conscience du possédé, elles-mêmes étroitement liées à des phénomènes psychologiques (non-pathologiques) tels que la dissociation (Lapassade 1997, Seligman & Kirmayer 2008), l'absorption (Luhmann 2007, 2010) ou encore certains états hypnoïdes (de Heusch 1995, Hell 2008) généralement rencontrés chez les possédés; et l'amnésie sociale, qui relève davantage d'une auto-censure dans la mesure où le partage du souvenir de l'épisode de possession peut déboucher sur une mise en cause de son authenticité et la suspicion de son instrumentalisation par le possédé. Enfin, une dernière raison m'a joliment été décrite par une jeune initiée comme un « secret pour soi », définissant la possession comme une expérience intime, que l'on souhaite garder pour soi et dont la mise en mot et le partage social risqueraient d'en ternir l'éclat, l'unicité.

L'évaluation sociale, que ce soit sous la forme de commentaires sur la performance des dieux, sous celle de la « référencement sociale » ou encore sous celle du partage de l'expérience de la possession à la première personne, s'avère d'une importance cruciale pour le novice, car elle vient alimenter l'auto-évaluation et la gestion de sa propre possession à l'aune de l'expérience de possédés aguerris, et notamment l'ajustement entre la gestion émotionnelle et la forme d'expression archétypale qu'implique son apprentissage (Halloy, in press).

Le dispositif d'enchantement dans la rencontre Dauphins

L'expérience de l'enchantement (ou « la rencontre Dauphin »)²²

Dans nos contrées les dauphins jouissent d'une excellente réputation, depuis l'Antiquité. Mais depuis les années soixante, le succès de la série « Flipper » et l'augmentation du nombre de parcs marins, leur popularité n'a fait que grandir. On les dit anthropophiles, gentils et intelligents ; on insiste sur leur gros cerveau, leur communication complexe et leurs qualités « humaines » comme la générosité, la douceur ou l'amour désintéressé. Ces histoires dont les dauphins sont les héros prennent toutefois place dans un contexte culturel occidental qui sépare de manière radicale les

²¹ Ce cheminement est décrit dans Halloy 2007.

²² Un autre nom encore est « l'expérience Dauphin »

mondes humains et les mondes animaux (cf. Descola, 2002 ; de Fontenay, 1998 ; Derrida et Roudinesco, 2001 ; Jouventin, Chauvet & Enrique, 2010). Dans nos sociétés (mais ce n'est pas le cas partout) les intériorités de l'humain et de l'animal sont vécues comme vraiment disjointes : on est soit humain soit animal, mais en aucun cas les identités des uns et des autres ne sont supposées se mélanger.²³ Les moyens de relier ces univers, c'est-à-dire les voies d'accès entre les mondes animaux et les mondes humains sont indirects et passent pour l'essentiel par la recherche scientifique. Pour dire les choses en peu de mots, l'apprentissage culturel du rapport aux animaux non humains dans nos sociétés consiste à nier, ou du moins ne rien savoir des intériorités animales, hormis ce qui est validé par le champ scientifique, et à vivre dans l'ignorance – voire l'indifférence – de leurs existences (Servais, à paraître).

La rencontre enchantée entre humains et dauphins (que certains appellent la « Dolphin experience » ou la « rencontre Dauphin ») est un événement qui bouleverse ces données. Elle crée ce que les témoins appellent une « connexion inter-espèces » où l'accès au monde des dauphins s'ouvre brusquement, en même temps que l'humain devient transparent aux cétacés. La communication semble totale et immédiate. Cette rencontre enchantée se distingue des rencontres « banales » en ce qu'elle fait l'effet, chez le novice, d'une véritable révélation. Il fait l'expérience inouïe d'une communication directe avec l'animal. Le dauphin lui parle sur le mode télépathique (il l'entend dans sa tête) ou lui délivre des messages de manière moins directe : il comprend des choses sur lui-même, ses failles, ses faiblesses et sa nature profonde, comme si le dauphin lui parlait de lui-même dans un amour immense et bienveillant. La rencontre s'accompagne d'une perte des limites du soi, d'une altération de la notion du temps, du froid... L'expérience de la communication enchantée avec les dauphins possède, on le voit, assez de traits caractéristiques pour être distinguée de la « simple » rencontre avec ces animaux, même si celle-ci est elle aussi porteuse de joie, d'émerveillement et d'émotions. Elle est aussi à distinguer de la communication quotidienne du propriétaire de chien ou de chat qui se sent écouté et compris de son animal en ce que dans la rencontre enchantée le dauphin décoche avec perspicacité des messages qui vont « droit au cœur » des êtres humains. Ce n'est pas que celui-ci a l'impression que le dauphin le comprend : c'est qu'il a la conviction saisissante d'avoir face à lui un être intelligent, conscient, qui agit délibérément, voit clair en lui et sait tout de lui. L'expérience est bouleversante, et il n'est pas rare que ceux qui l'ont vécue changent le cours de leur vie par la suite.

²³ Ce qui n'est pas le cas par exemple dans de nombreuses sociétés de chasseurs, où le chasseur peut temporairement se transformer en proie et discuter avec elle d'égal à égal le temps de sa métamorphose (Willerslev, 2004)

Comme dans le cas de la possession, nous faisons l'hypothèse que l'enchantement survient dans le cadre d'un « espace intermédiaire » dont les éléments cognitifs, émotionnels, perceptifs et matériels sont tenus ensemble par un dispositif. Celui-ci met en relation un horizon d'attentes (le conditionnement imaginatif et l'éducation de l'attention) et une expérience non ordinaire de communication avec un animal, tout en créant les conditions de celle-ci. Le dispositif crée une promesse de surprise au sens où le novice fait l'expérience, « dans son corps et dans son âme », de ce qu'il savait déjà, et il en est bouleversé. Il aura ensuite envie de raconter son expérience, de la publier sur un blog ou dans une newsletter, afin de la faire exister en tant qu'exemple de communication inter-espèces. Son témoignage viendra s'ajouter à d'autres belles histoires ; il contribuera à enrichir l'univers du dauphin merveilleux et à renforcer le dispositif d'enchantement.

1/ Conditionnement imaginatif et l'éducation de l'attention

La première étape du dispositif est celle du conditionnement imaginatif et de l'éducation de l'attention. Elle prend place lorsque le novice commence à fréquenter ce que nous appelons le « monde du dauphin merveilleux ». Le monde du dauphin merveilleux, ce sont les blogs, sites internet, conférences ou réunions internationales, séminaires de psychothérapie ou de développement personnel, rencontres, ouvrages, articles et newsletters d'associations qui, quoique différant sur bien des points, promeuvent une certaine image du dauphin²⁴. En fréquentant le monde du dauphin merveilleux, le novice découvre des savoirs sur les dauphins et ce qu'ils nous font qui déverrouillent son imaginaire et le rendent disponible pour une expérience Dauphin (l'arrière-plan mythologique). Il y apprend aussi dans quel état d'esprit il faut aborder la rencontre pour qu'elle soit réussie et comment se situer dans la relation avec les dauphins (les savoirs sur la rencontre). En même temps, les histoires qu'il entend se focalisent de manière récurrente sur certains points (les intentions du dauphin, son regard, sa bienveillance, sa grâce, son sonar, l'asymétrie dans la rencontre, la synchronisation, ...) qui vont capter l'attention et servir de points d'ancrage à la perception au cours de la rencontre (l'affilage de la perception). Le novice peut aussi se préparer à la rencontre lors de conférences ou de séminaires, ou simplement sur le bateau avant de se mettre à l'eau. Par des pratiques méditatives il apprend à se laisser toucher par l'esprit du dauphin et, parfois, à devenir dauphin lui-même (l'éducation de l'attention). Tous ces éléments introduisent une rupture dans les schèmes interprétatifs naturalistes du comportement animal et contribuent à remodeler de fond en comble le rapport

²⁴ Ces associations ou ces personnes entretiennent des liens variables avec l'univers du Nouvel Age, ce qui entraîne une grande diversité dans les mondes auxquels la rencontre dauphins renvoie. Nous avons négligé ici cette diversité pour nous concentrer sur ce que les rencontres dauphins ont en commun.

aux animaux ; ils instaurent de nouvelles modalités relationnelles, et donc de nouvelles identités, où les dauphins s'adressent aux humains.

L'arrière plan mythologiques : de belles histoires dont les dauphins sont les héros

Les histoires qui circulent dans le monde du dauphin merveilleux ont pour particularité de mélanger étroitement des portions de mythologie (grecque, amérindienne, australienne), des témoignages de rencontres enchantées, des récits, des légendes, des principes de vie ou de guérison, des connaissances scientifiques, des rêves, des utopies écologiques, des principes moraux... le tout sans distinction. « Dans les légendes antiques, les dauphins détiennent les clés de la langue primordiale. Ils ouvrent les portes d'une autre réalité, celle du rêve » écrit une psychothérapeute dans un document présentant une journée de conférences sur les dauphins. Si on se penche sur ces histoires, on y découvre un certain nombre de thèmes récurrents. Ceux-ci non seulement façonnent l'image du dauphin merveilleux, mais ils préparent le contexte relationnel de la rencontre, qui permettra que certaines configurations de relations seront reconnues. Parmi ces thèmes figure celui du dauphin sauveur. C'est un fait connu que, de temps à autre, des dauphins sauvent des naufragés de la noyade, protègent des nageurs des requins, guident les bateaux à travers les récifs ou les éloignent d'un orage. Il existe de nombreux récits, y compris des récits antiques, qui sont mis en relation et interprétés comme une accumulation de preuves que « de tout temps, [le dauphin] a fait preuve de curiosité, de solidarité et d'une amitié unique et désintéressée envers l'homme. »²⁵ A l'inverse, pour les naufragés comme pour les médias qui les rapportent, ces histoires paraissent souvent totalement incroyables ; on ne sait comment les comprendre.²⁶ Le dauphin guérisseur est une autre figure marquante du monde du dauphin merveilleux. Les dauphins sont réputés soigner les enfants handicapés ou autistes, les adultes dépressifs ou anxieux, à tel point qu'on leur attribue un mystérieux pouvoir de guérison. Souvent les histoires ont l'allure de miracles : « Il faut que je partage l'expérience la plus exaltante de toute ma vie » écrit une maman à la revue *Dolphin*²⁷ après avoir emmené son enfant handicapé rencontrer des dauphins à Eilat. « Depuis qu'il est rentré à son centre sa prescription de médicaments a baissé, et apparemment il est remarquablement calme et heureux. L'équipe est étonnée des changements ». Quant à la manière dont les dauphins soignent, de nombreuses hypothèses sont avancées : avec leur sonar ils pourraient induire des modifications électriques

²⁵ <http://leva-neve.com/?Nager-avec-les-dauphins, le 26 octobre 2009.>

²⁶ Par exemple, le 30 octobre 2004, en Nouvelle Zélande, un groupe de quatre nageurs a été sauvé de l'attaque d'un requin par six ou sept dauphins qui se sont interposés et ont formé un cercle très étroit autour des nageurs pendant plus d'une demi-heure. Incapables d'expliquer ce qui leur était arrivé, et donc de concevoir ce que les dauphins avaient fait, les rescapés ont mis un mois avant de rendre la nouvelle publique. Mais lorsqu'ils le firent, le 24 novembre 2004, elle fit rapidement le tour du monde

²⁷ *Dolphin*, 27, octobre 1992

dans le cerveau, ou baigner la personne d'une musique inaudible qui lui fait du bien... L'essentiel est que ce sont les dauphins qui « prennent en charge » la thérapie. Ils sentent qu'ils ont en face d'eux quelqu'un en détresse et lui viennent en aide. Et, comme le dit une jeune femme anorexique : « le regard d'un dauphin pourrait être la seule manière de calmer la douleur d'une terrible et très profonde blessure psychologique ». Elle ajoute : « lorsque Dorad regarda mon angoisse personnelle, il me regardait comme jamais je n'avais été capable de me voir. Mais je ne me sentais pas effrayée : je pouvais lui faire confiance ». Se voir dans le regard d'un dauphin c'est déjà un premier pas vers la guérison, ou vers la transformation personnelle. « Les dauphins sont le reflet de nos émotions et de nos croyances. Leur comportement répond exactement à notre état intérieur. Ce jeu de miroir révèle de nouvelles prises de conscience qui induisent en nous de profonds changements. »²⁸ Parce qu'ils ont « consacré leur grande intelligence à cultiver les vertus du cœur »,²⁹ les dauphins possèdent une perfection d'être et une harmonie intérieure que certains appellent le « delphinisme »³⁰ et que beaucoup leur envient. Devenir dauphin est un rêve, un espoir qui peut se réaliser (partiellement) lors d'une rencontre Dauphins. Celle-ci est alors le début de la transformation. « Si l'homme veut communiquer avec les dauphins, c'est certainement lui qui doit changer, pour s'engager dans une transformation et un développement personnel et transpersonnel pour essayer d'atteindre le monde de télépathie de ces créatures. »³¹ Car la communication avec les dauphins est, pour beaucoup de ceux qui l'ont expérimentée, de l'ordre d'une communication directe, par les consciences. La communication se situe au-delà des mots, au-delà de toute frustration, et tient de la télépathie. « Le processus de communication ne sera pas vocal, car nous en savons suffisamment maintenant pour reconnaître que la communication chez les cétacés se fait par les esprits. C'est vraiment au-delà du langage » expliquait Kamala Hope-Campbell lors de la conférence inaugurale de l'ICERC à Nambucca Heads. Mais le premier à m'avoir parlé de télépathie chez les dauphins fut Richard O'Barry, le dresseur des 6 dauphines qui ont incarné « Flipper » dans la célèbre série télévisée. « Parfois, je pensais à quelque chose à leur faire faire ; je me demandais comment j'allais bien pouvoir m'y prendre. Je réfléchissais, je regardais pensivement le bassin et tout à coup je voyais Kathy ou une autre exécuter exactement ce que j'attendais d'elle. Mais je ne lui avais encore rien demandé !

²⁸ <http://www.oasis-voyages.com/Dauphins-libres-Philippe-Weber-voyage-initiatique-spirituel-chamanique-sejour-circuit--871.html> le 26 octobre 2009.

²⁹ Prospectus d'information sur des séminaires de développement personnel centrés sur la respiration et les rencontres avec les dauphins, non daté.

³⁰ Feuille de présentation de l'association *Delphus*, non daté

³¹ Revue *Dolphin*, 27, octobre 1992

Avec le temps je suis devenu persuadé que les dauphins peuvent lire dans nos pensées. Quand nous avons des images en tête, ils peuvent les recevoir... ».³²

En engageant les humains sur la voie de la transformation personnelle, les dauphins sont des messagers : « Les dauphins sont des messagers pour l'humanité, pour montrer à l'homme comment une créature évoluée, pacifique et sage devrait se comporter ». ³³ Le message des dauphins, c'est peut-être de nous demander « de plonger dans les mers de notre propre inconscient pour ré-émerger plus semblables à eux ». ³⁴ La rencontre, qui révèle l'être humain à lui-même, est présentée comme un événement initiatique. Dans le monde du dauphin merveilleux, tout ce que fait un dauphin est délibéré. S'ils se mettent sur notre route, s'ils nous sauvent ou interagissent avec nous, c'est qu'ils ont des choses à nous dire. S'ils se « laissent massacrer » par des êtres humains, c'est aussi pour nous délivrer un message. ³⁵ « Un dauphin ne fait jamais rien au hasard. S'il vient vers toi, c'est qu'il t'a choisi ». Car grâce à leur sonar, les dauphins peuvent dit-on « voir à travers nous ». « Il peut voir si tu es enceinte, ce que tu as mangé, si tu es anxieuse ou joyeuse à l'intérieur. Il lit dans tes pensées ! Il le voit tout de suite et c'est à cela qu'il répond : à comment tu es à l'intérieur » me confiait une participante lors d'une conférence de l'ICERC³⁶. Et pourtant, malgré toute cette bienveillance des dauphins à notre égard, nous les maltraitons. C'est là un thème important du monde du dauphin merveilleux : « Les dauphins nous aiment et en échange nous les tuons et nous les enfermons » constatait tristement l'écrivain Hugo Verlomme. ³⁷ Un fond de culpabilité imprègne les rencontres Dauphins. Il imprime à la rencontre une asymétrie qui ne fera que se renforcer une fois l'être humain dans l'océan. Une asymétrie qui dit en substance : « Nous autres humains sommes coupables. Nous avons oublié les vraies valeurs et nous venons apprendre de vous. »

Les modalités de la rencontre : les conditions d'une rencontre réussie

Une rencontre enchantée, vue de l'extérieur, ne ressemble à rien de particulier. A Nuweiba sur les bords de la mer rouge, un groupe de touristes s'était mis à l'eau avec la dauphine Oline. Tous sortirent au bout d'une dizaine de minutes, sauf un. Celui-ci émergea de l'eau plus de trois quarts d'heure après les autres, transi mais exalté, en criant « c'est formidable ! ». Il avait manifestement vécu une expérience non ordinaire, mais depuis la plage personne n'avait rien remarqué de spécial. D'une rencontre enchantée on ne voit que des humains qui nagent auprès de dauphins, et même des signes extérieurs comme les cabrioles du dauphin ou le fait qu'il accepte de tirer le

³² 27 mai 1990, première conférence internationale de l'ICERC, Nambucca Heads, Australie

³³ *Dolphin*, 27, octobre 1992

³⁴ *Dolphin*, avril 1990, hors texte.

³⁵ Comme l'a expliqué Hugo Verlomme lors d'une conférence sur les dauphins organisée par Delphus, 6 mars 1994

³⁶ International Cetacean Education Research Centers

³⁷ Hugo Verlomme, conférence sur les dauphins organisée par Delphus, 6 mars 1994

nageur accroché à sa dorsale n'indiquent en rien qu'il s'agit d'une expérience Dauphin. L'enchantement se vit dans l'intimité du lien. L'affûtage de la perception et l'éducation de l'attention ne peuvent donc venir de l'observation de rencontres enchantées mais uniquement du processus évocatoire enclenché par les récits. C'est pourquoi nous avons insisté sur les figures du dauphin qui transparaissent dans les récits. Le novice sait qu'il peut s'attendre à des événements merveilleux et des modes de communication non ordinaires, mais il ne sait pas exactement lesquels. Il sait que le dauphin pourrait lui parler et le toucher profondément, mais il ne sait pas quelle forme prendra son expérience. Il entend tellement de choses, tellement de témoignages qui diffèrent quant au contenu de l'expérience d'enchantement, qu'il ne sait pas s'il doit s'attendre à de la joie, de la douceur, de l'amour, un sentiment de grande paix intérieure, de communion avec le reste de la création, un voyage dans le temps. Il espère qu'il sera transformé, mais ce n'est encore qu'un espoir vague et un peu fou. Ce qui est certain en revanche, c'est qu'il va rencontrer un animal bienveillant doté de qualités merveilleuses. S'ils ne disent pas au novice ce que sera sa rencontre Dauphins, les récits lui enseignent tout de même les deux règles d'or d'une rencontre réussie : ne pas aller au-devant du dauphin *dans le but de* vivre une expérience transformatrice, mais au contraire se laisser « toucher » par l'esprit du dauphin. Ne pas attendre ce à quoi pourtant on s'attend, ce qu'on est tout de même venu chercher. Ensuite, laisser venir le dauphin, ne jamais le poursuivre, ne pas chercher à le toucher mais lui laisser l'initiative de l'approche. Cela implique de s'en remettre à lui et de lui faire confiance, sans toutefois être passif...

L'éducation de l'attention : apprendre à être touché par l'esprit du dauphin, devenir dauphin

Dans le cas des rencontres Dauphins, la préparation à la rencontre consiste à développer l'état d'esprit qui permettra le moment venu d'être « touché » par l'esprit du dauphin. Les pratiques consistent surtout à partager des témoignages afin de déverrouiller l'imaginaire et d'amener le novice à concevoir – puis à espérer – qu'un dauphin puisse lui délivrer des messages. Elles consistent aussi à apprendre à laisser un dauphin « toucher notre cœur ». Ici il s'agit surtout de douces méditations guidées, en présence de sons et d'images de dauphins, où l'on évoque pour soi ses blessures et on laisse la bienveillance du dauphin s'en occuper. Un autre type de pratiques consiste, toujours à travers une forme de méditation ou de transe hypnotique légère, à « devenir dauphin ». On est alors encouragé à se sentir corporellement comme un dauphin, à s'imaginer posséder des nageoires plutôt que des bras, puis emmené dans un voyage aquatique où l'on évolue au milieu d'autres dauphins. L'éducation de l'attention consiste donc surtout à abandonner le contrôle, à offrir ses fragilités à la bienveillance du dauphin et à se sensibiliser à sa kinesthésie, ce qui pourra favoriser un accordage ou une synchronisation corporels, émotionnels et

attentionnels. Dans certains cas toutefois, aucune préparation n'est nécessaire. Certaines personnes vivent une expérience Dauphins sans même jamais en avoir entendu parler. C'est d'ailleurs l'un des arguments utilisés pour confirmer que ce sont bien les dauphins qui agissent sur les êtres humains.

2/ La rencontre Dauphins : un agencement de saillances perceptuelles

L'expérience de l'enchantement se caractérise par une suspension de la réalité ordinaire associée à un processus inférentiel paradoxal. Celui-ci est paradoxal dans le sens où il est « flou » et indéterminé – personne n'a expliqué au novice comment interpréter le comportement des dauphins dans la situation ici et maintenant – mais en même temps il fonctionne remarquablement bien : dans la communication enchantée il n'y a nulle hésitation sur le sens à donner à ce que le dauphin fait ou « me fait » : tout est clair, évident, transparent – et c'est cela qui est incroyable. Notre hypothèse est que l'expérience de l'enchantement survient grâce à un agencement de saillances perceptuelles distribuées dans la situation. Certaines sont portées par le dauphin, d'autres sont propres au fait de se retrouver immergé en pleine mer. Celles-ci ont pour vertu de mettre ensemble l'expérience émotionnelle et le processus d'inférence, une condition pour que le dauphin « s'adresse à moi » et que je le comprenne. Dans la rencontre Dauphins, les saillances perceptives sont de deux types : des affordances sociales et des attracteurs perceptuels. Les affordances sociales sont les expressions faciales, les comportements et les attitudes du dauphin qui, en s'appuyant sur des réponses émotionnelles spécifiques, servent de point d'ancrage à la définition d'un modèle de relation. Les attracteurs perceptuels sont des perceptions qui ne sont pas sociales mais qui, dotées d'un haut potentiel évocatoire et d'une forte résonance émotionnelle (Halloy 2009, sous presse), sont à même de ré-agencer le paysage sensoriel et de le rendre disponible à de nouvelles significations. Dans la rencontre dauphins, se trouver dans l'eau, en pleine mer, fonctionne comme un attracteur perceptuel. Déjà, le simple fait d'être immergé s'accompagne d'une modification générale des sensations et du schéma corporel. Mais à la vue de l'océan immense, qui s'étend partout y compris dessous, le nageur se sent tout petit, vulnérable et maladroit, secoué par les vagues. Seul le bateau le relie au monde des humains. Arrivent alors les dauphins. Ils sont grands, puissants et agiles, dotés de deux belles rangées de dents et, contrairement à l'humain, se trouvent dans leur élément. Percevoir les animaux de cette façon fonctionne comme une affordance sociale qui instaure dans le réel l'asymétrie dont nous avons parlé plus haut : les dauphins sont les maîtres de la situation et l'humain ne peut que s'en remettre à leur bienveillance. Telles sont les conditions initiales qui cadrent la rencontre. Ensuite, d'après les récits recueillis ainsi que l'expérience de l'un des auteurs, le début de l'expérience Dauphins est soudain et surprenant : un regard, un mouvement de l'animal, et le nageur est transporté. « J'ai

posé ma main sur sa tête et j'ai quitté ce monde ». « Il est venu vers moi et j'ai compris qu'il m'invitait à l'accompagner ». Le regard joue un rôle important. « Les dauphins recherchent le contact visuel avec l'être humain » m'avait dit sur le ton de la confiance cruciale un énorme marin Australien³⁸, et ce regard déclenche de puissantes réactions émotionnelles : « Permettre à un dauphin de toucher votre cœur, c'est comme tomber amoureux. » ; « J'ai perçu un sentiment de pur amour venant du dauphin... » ; « J'étais ivre de joie, comme dans un rêve » ; « au milieu de tous ces dauphins, je me sentais comme un enfant dans une tempête de neige de douceur, avec des dauphins partout où je portais le regard ». Parfois il est question d'un sentiment d'amour infini. Dans l'espèce humaine, le regard est, parmi tous les signaux corporels non verbaux, l'un des activateurs émotionnels les plus puissants. Quand ils plongent leur regard dans celui de l'humain venu les rencontrer, les dauphins penchent souvent la tête de côté. Avec leur « sourire » éternel et leur tête ronde, ils offrent alors une configuration forte de signaux amicaux qui inondent les humains du sentiment d'être aimé. En même temps, ils proposent un certain modèle de relation où la confiance est primordiale. Le fait de nager au milieu d'un groupe de dauphins qui règlent leur vitesse sur celle de l'humain fonctionne aussi comme une affordance sociale pour une relation de compagnonnage. L'humain se sent membre du groupe, dauphin parmi les dauphins « J'étais si euphorique que j'avais l'impression que je pouvais sauter aussi haut qu'eux ». Le jeu est encore un autre mode de relation disponible : « il me semble qu'on s'amusait tous les deux, mais il avait plus d'endroits où se cacher que moi ! ». Ce qui émerveille l'être humain, c'est de se trouver dans une interaction où tout prend si facilement du sens. L'habitude qu'ont les dauphins de synchroniser le rythme de la nage ou des mouvements avec celui de leur partenaire invite à une forme d'accordage kinesthésique et émotionnel, qui offre les contours d'une interaction intime – encore une affordances sociale dont l'humain peut se saisir. Mais les dauphins sont aussi porteurs de saillances perceptuelles non sociales. En particulier leur corps lisse et leur visage peu expressif, si on les compare à celui d'un chien ou d'un humain, offrent peu de distractions et favorisent probablement un état attentionnel particulier, proche d'une transe légère. Dans l'ensemble, la rencontre enchantée avec des dauphins se présente comme un contour interactif marqué par l'intimité (ou le jeu) et la bienveillance. L'interaction fonctionne comme une communication sans contenu. Le contenu, c'est-à-dire les messages reçus ou entendus télépathiquement, peut être considéré comme une traduction en langage verbal de ce qui est éprouvé et vécu sur un mode plus analogique dans l'interaction. Cette traduction (et donc la communication magique) est possible parce que ce qui est vécu s'ancre dans un ressenti intense

³⁸ Nambucca Heads, 28/5/1990.

et inhabituel et s'accorde et résonne avec un champ évocatoire suscité par la mise en route du processus inférentiel.³⁹

3/ La validation de l'expérience

Après avoir vécu une rencontre Dauphins, beaucoup de témoins souhaitent en parler, faire part de leur expérience et promouvoir une autre image du dauphin. D'une part partager son expérience est l'occasion de mettre à l'épreuve sa propre expérience et celle des autres. C'est l'occasion de la proposer à la validation sociale et de confirmer qu'on a bien vécu une expérience Dauphins et non, par exemple, une simple illusion anthropomorphique. Les récits d'expérience sont, on l'a dit, assez variables. Il ne semble pas y avoir de sanction sociale au sens où, dans le monde du dauphin merveilleux, il n'existe pas vraiment d'instance statuant sur l'authenticité de l'expérience. Les témoignages s'accumulent et sont repris par les uns et les autres selon leurs propres objectifs : favoriser le dialogue avec les Extra-terrestres qui se trouvent parmi nous, protéger les dauphins, lutter contre les delphinariums, vendre des séminaires de développement personnel, etc. Mais dans la mesure où l'expérience Dauphin survient chez beaucoup de personnes ordinaires, il y a aussi dans les récits de rencontre Dauphin une certaine volonté de rationalisation. Peut-être d'ailleurs est-ce pour cela que ceux qui l'ont vécue sont si prolixes. De manière un peu similaire à ceux qui ont eu une apparition mariale (Cf. Claverie 1990), ils mobilisent tous les arguments, y compris ceux de la science, pour rendre leur expérience acceptable. D'où ce mélange dont nous avons parlé de légendes, témoignages, faits scientifiques et récits divers qui caractérise le monde du dauphin merveilleux. On trouve aussi souvent un certain prosélytisme chez ceux qui sont à présent devenus des initiés. Ils savent des choses sur les dauphins que l'homme du commun ignore et ils souhaitent agir afin, notamment, que les dauphins soient mieux protégés. Ils savent, pour l'avoir expérimenté, que les dauphins sont des êtres conscients et intentionnels et qu'il faut donc les traiter autrement que comme de « simples animaux ». Mais il est très difficile de caser une telle conviction dans l'ontologie naturaliste de nos sociétés. Le risque est grand de se faire marginaliser et disqualifier. D'où, en dehors des associations résolument Nouvel Age qui assument et revendiquent une autre ontologie, l'emploi de métaphores, d'expressions comme « il me semblait », « j'ai cru », etc. D'où aussi le fait que l'expérience de l'enchantement reste incroyable même après avoir été vécue et que ses récits continuent à se déployer dans l'indétermination qui favorise le foisonnement mythologique.

³⁹ Notons que le conditionnement imaginaire qui prépare les rencontres enchantées est parfois tellement contraignant que des novices ou des initiés peuvent se méprendre totalement sur les intentions de dauphins, par exemple en prenant un claquement de mâchoires pour une invitation au jeu alors qu'il s'agit, pour les dauphins, d'une menace.

Discussion

A l'issue de la brève présentation ethnographique de l'expérience Dauphin d'une part et de la possession religieuse dans un culte afro-brésilien d'autre part, au moins deux pistes de réflexion s'offrent à nous. La plus stimulante à nos yeux porte sur les points de rencontre entre deux réalités *a priori* culturellement et historiquement aussi éloignées l'une de l'autre. Nous soutenons en effet – même si nos hypothèses restent encore largement spéculatives à ce stade de la recherche - que les similitudes remarquables entre les étayages mentaux et matériels des deux situations ethnographiées mettent en évidence au moins trois traits *constitutifs* du phénomène d'enchantement⁴⁰. Le premier est qu'il se caractérise par un *processus évocatoire paradoxal*, i.e. un processus inférentiel à la fois riche *et* largement indéterminé. C'est principalement au cours de la première étape du dispositif que le novice développera un imaginaire propre à l'expérience d'enchantement. La richesse de cet arrière-plan référentiel tient, dans la Xangô, à l'affûtage progressif de son regard sur la possession, faisant intervenir des référents mythologiques, des règles syntaxiques relatives au déroulement attendu du rituel et de la possession, des critères esthétiques et normatifs, mais aussi la capacité discriminatoire lui permettant de percevoir et de comprendre les réactions émotionnelles et l'attitude des experts religieux à l'égard des possédés. Pour les candidats à la rencontre Dauphins, cette richesse tiendrait davantage à l'éclatement des sources de connaissance. Le novice entend des histoires déjà familières (le dauphin guérisseur, le dauphin sauveur, ...), mais un sens nouveau leur est donné, qui l'emmène bien au-delà de ce qu'il imaginait. Il commence à imaginer (à rêver, à espérer) que la communication est possible et toutes ces histoires et témoignages instillent le doute dans ses convictions sur ce qu'il a toujours « su » à propos des identités humaines et animales, à savoir que l'homme est différent, par nature, de tous les autres animaux. Le conditionnement imaginatif est d'abord un « dé »-conditionnement imaginatif

Mais dans les deux cas, une indétermination fondamentale persiste quant à l'expérience d'enchantement *in se*, car la seule façon de statuer de manière définitive sur le phénomène évoqué, qu'il s'agisse de la rencontre Dauphin ou de la possession religieuse, c'est d'en faire l'expérience personnelle. Or, cette expérience présente elle aussi une caractéristique remarquable, à savoir qu'elle s'appuie sur un *vécu émotionnel particulièrement intense et non-ordinaire* (« uncanny »), notre deuxième trait constitutif de toute expérience d'enchantement.

Qu'il s'agisse de communication télépathe avec les dauphins ou de possession par des

⁴⁰ Il peut nous être reproché que les convergences observées relèvent d'un simple artefact intellectuel du modèle analytique employé. Seule une comparaison avec d'autres phénomènes d'enchantement tels que les apparitions mariales, les rencontres Extra-Terrestres, les expériences de décorporation et de "sorties astrales", etc. permettra de trancher empiriquement sur la validité du modèle.

divinités, ces deux événements s'enracinent dans une expérience corporelle non-ordinaire. Dans la rencontre Dauphin, les individus se sentent envahis par des sentiments particulièrement intenses de joie, de douceur, de paix intérieure, de communion, voire d'« amour infini⁴¹ ». Dans le cadre de la possession, même si de tels états sont concevables⁴², il est davantage question de réactions émotionnelles et de ressentis de plus bas niveau, plus proches de ce que la philosophe Jesse Prinz appellent des *gut reactions*, des « perceptions incarnées⁴³ » (chair de poule, frissons, bouffées de chaleur) ou de perturbations physiologiques déconcertantes de par leur intensité (des tremblements incontrôlables), leur simultanéité (des vertiges accompagnés de picotements dans l'extrémité des membres, des troubles de la vue et de l'audition) ou leur contexte d'occurrence (« une envie de pleurer sans raison »).

Un troisième trait constitutif de l'étayage mental et matériel dépendrait étroitement de l'immersion de l'individu dans un environnement sensoriel aménagé et pour lequel il est plus ou moins bien préparé. Cet environnement prendrait la forme d'un *agencement de saillances perceptuelles* propice à la survenue de l'expérience d'enchantement, qui instaurerait les conditions pour la rencontre entre des attentes culturelles et les propriétés d'une situation, débouchant sur la réalisation de la « promesse de surprise » inhérente au dispositif d'enchantement.

Dans le cas du Xangô, l'agencement de saillances perceptuelles propice à la possession dépend étroitement des propriétés de l'action ritualisée : l'*archétypalité*, qui correspond au fait que les actions rituelles soient « perçues comme des entités discrètes et nommées, avec leurs propres caractéristiques et histoires » (Humphrey & Laidlaw 1994: 89) ; le haut degré de *stabilité* des actions ritualisées, c'est-à-dire le fait qu'à chaque occurrence les acteurs cherchent à les réaliser de la même manière, le plus souvent selon une même syntaxe (Lawson and McCauley 1990) ou un même script (Boyer 1997) plus ou moins rigide et complexe ; la *redondance*, qui signifie qu'une même action ou un même geste peut-être répété à de nombreuses reprises au cours du même rituel⁴⁴ (Lévi-Strauss 1971) ; la *limitation spatio-temporelle* de l'activité rituelle, pratiquée dans un lieu et un temps bien déterminés où les actions ordinaires sont comme suspendues et où des actes particuliers peuvent alors être réalisés.

Si, comme nous en faisons l'hypothèse, ces propriétés de l'action rituelle offrent des conditions optimales pour l'instauration d'un agencement de saillances perceptuelles propices au

⁴¹ De telles descriptions résonnent par ailleurs directement avec ce que certains mystiques chrétiens tels que Thérèse d'Avila appellent « l'état de grâce ».

⁴² De tels états, bien que plus rares, peuvent toutefois survenir dans la phase qui *suit* la possession, après que la divinité ait été congédiée et que le possédé recouvre ses esprits. Pour une illustration plus personnelle de cet état de grâce ressenti à la suite d'un épisode de possession, voir Halloy (2007).

⁴³ Traduction de "embodied appraisals". Je développe cette notion par la suite.

⁴⁴ Cette redondance peut elle-même être accentuée par le fait que certains rituels ou certaines séquences d'actions ritualisées peuvent elles aussi être répétées sur de courtes périodes de temps, comme c'est notamment le cas des cérémonies privées et des fêtes publiques dans le Xangô.

déclenchement de la possession, un élément pivot d'une telle configuration consiste en un type particulier de saillances perceptuelles que nous avons appelé *attracteur perceptuel*. Par « attracteur perceptuel », nous entendons une saillance perceptuelle dotée d'un haut potentiel évocatoire et d'une forte résonance émotionnelle (Halloy 2009; in press). Parmi les principaux attracteurs perceptuel dans le culte Xangô, nous pouvons citer la musique, certaines invocations, certains traitements ou techniques du corps ou encore certaines substances telles que le sang sacrificiel ou la décoction à base de « feuilles » (*agbô*) utilisée au cours du rituel d'*amasí*. A titre d'exemple, l'odeur du sang chaud versé dans l'autel de l'orixá, son goût lorsque le candidat à la possession est invité à s'en abreuver, la sensation tactile qu'il procure lorsqu'il est versé sur la tête et les épaules du novice lors du rituel sacrificiel m'ont été décrits comme des moments particulièrement « forts » par plusieurs participants, et chacune de ces séquences rituelles est susceptible d'intensifier les symptômes⁴⁵ de « l'irradiation » (sa forte résonance émotionnelle). Par ailleurs, le sang sacrificiel⁴⁶ est considéré comme le principal véhicule de l'*axé*, la force vitale inhérente aux êtres vivants et contenu dans de nombreuses substances et matières (son haut potentiel évocatoire).

L'efficacité⁴⁷ de l'agencement d'attracteurs perceptuels se verrait renforcé par un trait remarquable des attracteurs perceptuels dans le culte Xangô : les déclencheurs de la possession restent largement « invisibles » aux yeux des possédés⁴⁸. Il est possible de suggérer au moins trois raisons à cette « invisibilité », en commençant par celle déjà invoquée de la diversité et de la dynamique des déclencheurs émotionnels (odeurs, patterns rythmiques, chants, traitements corporels ...) présents dans la plupart des rituels où la possession est attendue et observée. Une telle diversité des stimuli sensoriels mobilisés au cours de l'action rituelle ainsi que la « saturation sensorielle⁴⁹ » qu'elle est potentiellement à même d'engendrer entravent une appréhension claire des déclencheurs émotionnels associés à la possession. Une seconde raison à leur invisibilité tient au type de réaction émotionnelle impliquée. Les réactions émotionnelles propres à la phase d'« irradiation » telles que précédemment décrites s'apparentent en effet à des « perceptions incarnées » (Prinz 2004) qui se caractérisent par leur haut degré d'automatisme, la rapidité de leur surgissement, leur dimension largement inconsciente et leur sensibilité à des informations partielles et incomplètes plutôt qu'à des représentations clairement conscientes⁵⁰ (LeDoux 1996).

⁴⁵ Symptôme est entendu ici sans aucune connotation pathologique

⁴⁶ Par opposition au sang menstruel, considéré comme polluant...

⁴⁷ Par efficacité, nous entendons ici la capacité à transformer, à induire des changements dans l'appréhension du monde chez l'individu.

⁴⁸ Par « invisible », nous entendons un mode d'appréhension largement non-conscient, dans le sens défini précédemment.

⁴⁹ 'Sensory overload', Cox (1969: 110), cité dans Gell (1980: 233).

⁵⁰ Pour un développement de cet argument, voir Halloy (in press).

Exprimé autrement, des stimuli inconscients ou « pré-attentifs » (Leventhal and Scherer 1987) joueraient un rôle central dans le déclenchement de « gut reactions » associées au stade initial de la possession. En troisième lieu, l'invisibilité des déclencheurs émotionnels de la possession peut être renforcée par un détournement de la focale attentionnelle vers l'« intériorité » chez le possédé, qu'il s'agisse d'*intéroception* - une perception focalisée sur les sensations provenant du corps (viscères, muscles, articulations) -, ou d'*absorption* - une perception focalisée sur ses pensées et ses états mentaux (Luhramnn 2010).

Grâce à leur nature largement invisible, les attracteurs perceptuels renforcent l'« évidence » et la « réalité » de la possession en l'ancrant dans une expérience corporelle et émotionnelle puissante à travers le couplage de sensations et d'états du corps non-ordinaire à un imaginaire dense mais en partie indéterminé. Notons cependant qu'une plus grande familiarité avec les épisodes de possession ainsi que son arrière-plan conceptuel offrent progressivement au possédé la possibilité de jouer une part plus active dans l'engendrement de sa propre possession. Il pourra, comme plusieurs d'entre eux l'ont confié à un des auteurs, mobiliser intentionnellement certaines images mentales ou certains souvenirs fortement chargés affectivement afin de déclencher ou d'intensifier les symptômes de leur propre possession. D'autres s'engageront plus intensément dans le chant ou la danse de leur divinité de manière à augmenter leurs chances d'être « pris ». Dans ces derniers cas de figure, les attracteurs perceptuels seront en partie auto-générés à travers des techniques du corps et/ou les capacités imaginatives du candidat à la possession. Dans le cas des rencontres dauphins, les saillances perceptives qui s'offrent à la saisie se répartissent en affordances sociales et en attracteurs perceptuels entrelacés. Les affordances sociales qui sont reconnues par les êtres humains fonctionnent sur la base du système de communication non verbale humaine (Servais, 2005). Il est étonnant d'ailleurs qu'un animal comme le dauphin puisse porter autant d'affordances sociales pour la sensibilité d'un primate. Elles ont la propriété de susciter des émotions coordonnées à un mode de relation particulier. Le puissant signal d'apaisement que constitue un regard attentif au milieu d'une tête ronde et « souriante » provoque à la fois un sentiment d'amour, de reconnaissance, de joie, et engage une relation de confiance. L'attention s'accroît, l'accordage kinesthésique également, l'intimité du lien est éprouvée comme une évidence. Les fils sont tissés pour que le dauphin se mette à « parler » au novice. Mais toutes les rencontres avec des dauphins ne sont pas enchantées, loin de là. Pour que la communication enchantée fonctionne et que l'être humain ait l'impression que le dauphin s'adresse *à lui*, il est important qu'il soit fortement engagé dans l'interaction, qu'il y soit participant. Il faut qu'il puisse *voir* les comportements du dauphin comme des réponses à son propre comportement. Pourquoi ce lien est-il perçu dans certains cas et pas dans d'autres ? Pourquoi dans certains cas le regard

souriant du dauphin nous rend-il simplement contents et dans d'autres pénètre-t-il profondément dans notre intimité ? Notre hypothèse est que ce sont les attracteurs perceptuels qui modifient la distribution de l'attention à la situation, qui altèrent, en leur donnant une dimension non ordinaire, les émotions suscitées par les affordances sociales, et qui ouvrent, en raison de leur fort pouvoir évocatoire, le champ d'inférence des affordances sociales. Se tisse ainsi une matrice interactive dans laquelle le novice peut voir (ou entendre) l'animal lui répondre. Parmi les attracteurs perceptuels nous avons déjà évoqué le fait d'être immergé en pleine mer et le petit nombre de signaux non verbaux portés par les dauphins (pas de bras à agiter, de poils à dresser, de sourcils à froncer ou d'oreilles à redresser), qui altèrent les modalités de l'attention ordinaire. Il faut y ajouter la synchronie de leurs mouvements ainsi que la musique des sifflements, qui semble provenir de partout à la fois et qui entoure littéralement le nageur.

En substance, on peut dire qu'à l'origine des épisodes de possession et de la rencontre Dauphin on trouverait *nécessairement* un environnement sensoriel à même de capturer et d'orienter l'attention de l'individu grâce à des saillances perceptuelles (attracteurs perceptuels et/ou affordances sociales) pour lesquelles il est plus ou moins bien préparé. Tant les traits caractéristiques de la configuration de ces saillances que leurs propriétés intrinsèques – cf. leur potentiel évocatoire et émotionnel - s'avèrent être des éléments déterminants dans la genèse de ces expériences d'enchantement.

Par delà les convergences entre les deux dispositifs étudiés, la voie analytique privilégiée dans ce travail, il est également possible de relever certaines disparités dans les chemins qui mènent à l'enchantement. Une première divergence concerne le second volet de notre première étape, à savoir l'éducation de l'attention. De son côté, l'apprenti-possédé a de nombreuses opportunités d'observer et d'interagir avec d'autres possédés. A travers la « référenciation sociale », il pourra également guider et affiner son regard sur les possédés en fonction de l'attitude et du comportement des experts religieux à leur égard. Pour les candidats à l'expérience Dauphin, par contre, l'affûtage de la perception et l'éducation de l'attention ne peuvent venir de l'observation de rencontres enchantées mais uniquement du processus évocatoire enclenché par les récits. De plus, l'ajustement du regard *in situ* qu'offre l'observation de l'interaction initiateur/possédé est tout simplement inexistant dans le cadre de la rencontre Dauphin où l'individu est tout simplement livré à lui-même. Dans les deux cas de figure, cependant, la possibilité d'une expérience d'enchantement spontanée, entendre sans le moindre conditionnement imaginaire ni éducation de l'attention reste envisageable et peut être expliqué par le potentiel évocatoire et

émotionnel des environnements sensoriels dans lesquels elle prend place. De plus, pensons-nous, l'idée d'un imaginaire absolument « vierge » de toute représentation à propos des dauphins pour les rencontres en mer ou de la possession pour les individus « pris » par les dieux lors de visites dans des temples afro-brésiliens relève davantage d'une utopie intellectuelle que de la réalité sociale de ces individus.

La nature des saillances perceptuelles est également différente. Dans la rencontre Dauphin, nous avons souligné l'importance des affordances sociales dans l'amorçage des inférences et émotions menant à la révélation, alors que l'apprentissage de la possession dépend plus directement des configurations d'attracteurs perceptuels⁵¹. Une autre divergence notable concerne l'évaluation sociale de l'expérience d'enchantement, à nos yeux directement dépendante des contextes sociaux dans lesquels elle prend place. Dans le Xangô, culte initiatique par excellence, la possession repose sur un engagement communautaire fort, impliquant notamment toute une série de devoirs vis-à-vis des initiateurs et des membres plus anciens de la communauté. Le contexte social des rencontres Dauphin, par contre, prend place au sein de communautés d'expérience caractérisées par des liens plus faibles entre leurs membres amenés à ne se rencontrer que sporadiquement au cours de conférences, lors des voyages organisés, sur le net, etc. Le caractère quasi virtuel et « rhizomatique » des communautés Dauphin induirait ainsi une plus forte rationalisation de leur expérience, motivée par la préoccupation d'être pris au sérieux et de faire valoir leur expérience aux yeux des autres membres, mais également aux yeux des non-membres⁵². Au sein du Xangô, la possession est un phénomène public dont l'arrière-plan mythologique, syntaxique ainsi que les manifestations psychophysiologiques sont connus du plus grand nombre. Aucun besoin de rationalisation pour en affirmer l'existence et en définir les pourtours.

Conclusions

Le modèle que nous avons voulu proposer est, comme nous l'avons dit en introduction, à la fois heuristique et théorique. Son but premier est d'outiller la description ethnographique en l'orientant vers la description détaillée de ce que les situations font aux êtres humains sur les plans perceptif, émotionnel, attentionnel et cognitif, afin de comprendre quels sont les éléments

⁵¹ Les affordances sociales issues du comportement et de l'expression faciale des divinités jouent également un rôle non-négligeable dans l'affilage du regard de l'apprenti-possédé. Nous avons toutefois insisté sur la médiation indispensable des experts religieux dans le « déchiffrement » de telles affordances pour le novice.

⁵² On retrouve cette même préoccupation chez les pèlerins qui se rendent sur les sites d'apparitions mariales étudiés par Elisabeth Calverie (1990). L'auteure discerne en effet le « régime de la preuve », caractérisée par une « intention d'objectivation, une procédure de démonstration réitérable » à tout moment et le « régime de la foi », qui consiste en la mise en suspens du « régime de la preuve », un « mouvement de consentement » qui ne requiert pas de preuves.

pertinents qui qualifient des régimes d'interactivité (Servais, 2012) ou des modes d'engagement (Houseman, 2002). Nous avons aussi voulu nous éloigner d'un modèle de type dualiste et déterministe, ce que permet la notion de dispositif en tant qu'« espace intermédiaire de pratiques » au sein duquel s'élaborent un imaginaire et des dispositions quant à une expérience singulière, tout en aménageant les conditions de son occurrence. Nous sommes partis de situations réelles (deux ethnographies de situations *a priori* fort différentes), mais notre échafaudage théorique doit à présent être testé. Il peut l'être de deux manières. D'une part à travers la confrontation avec d'autres ethnographies portant sur des expériences et des situations similaires à celles décrites dans ce chapitre, parmi lesquelles les apparitions mariales, les rencontres « extra-terrestres », certaines pratique spirituelles en quête d'états ou d'aptitudes exceptionnels, etc. D'autre part, nous avons le projet de mettre à l'épreuve notre grille de lecture sous la forme de petites expériences ethnographiques avec des participants volontaires⁵³ où nous pratiquerions un certain conditionnement de l'imaginaire et une éducation de l'attention, susciterions des champs évocatoires particuliers (p.ex. en emmenant nos participants dans une forêt profonde, à la manière de François Terrasson) tout en manipulant expérimentalement un certain nombre de saillances perceptuelles. Une promesse de surprises, en quelque sorte !

Bibliographie

- Augras, M. (1992) *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*. Paris, Meridiens Klincksieck.
- Bastide, R. (1972) *Le rêve, la transe et la folie*. Flammarion, Paris.
- Belin E. (2002) *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositif et expérience ordinaire*. Bruxelles: De Boeck.
- Boyer, P. (1997) *La religion comme phénomène naturel*. Paris: Bayard.
- Bessy, C. et Chateauraynaud, F. (2005) *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*. Paris, Métailié.
- Boltansky, L. et Thévenot, L. (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- Bourdieu, P. (1980) *Le Sens pratique*. Paris, Minuit.
- Bourguignon, E. 1976. *Possession*. San Fransisco: Chandler & Sharp Series in Cross-Cultural Themes.
- Claverie, E., 1990, « La Vierge, le désordre, la critique », *Terrain* 14 : 60-75
- de Carvalho, J.J. (1987) "A força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais". *Religião e Sociedade* 14(2), pp. 36-61.

⁵³ Dans l'esprit de l'expérience « The Red and the Black. A practical experiment for thinking about ritual » de Michael Houseman (2004).

- de Carvalho, J.J. et Segato, R.L. (1992) *Shango Cult in Recife, Brazil*. Caracas, Fundef.
- De Fontenay E. (1998) *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- de Heusch, L. 1995, "Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés", in Michaux, D. (éd.), *La transe et l'hypnose*, Auzas Editeurs Imago, pp. 19-46.
- Deleuze, G. (1989) « Qu'est-ce qu'un dispositif? », in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris, Seuil, pp. 185-195.
- Deleuze, G. et Guatarri, F. (1980) *Mille plateaux*. Paris, Minuit.
- Derrida J. et Roudinesco I. (2001) Violences contre les animaux. In *De quoi demain...* Paris, Fayard/Gallilée, 105-127.
- Descola P. (2002) L'anthropologie de la nature. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 1, 9-25.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- Gell, A., 1980. The Gods at Play: vertigo and possession in Muria Religion. *Man* 15: 218-247.
- Halloy, A. (2007) « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique ». Petit, P., Noret, J. *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*. Bruxelles: PubliBook, pp. 87-115.
- (2009) 'Incorporer' les dieux. Les ressorts pragmatiques de la transe de possession religieuse dans le culte Xangô de Recife (Premières pistes). BAUD, S., MIDOL, N. (eds). *La conscience dans tous ses états, Approches anthropologiques et psychiatriques, cultures et thérapies*. Elsevier Masson Editions, pp. 77-95.
- (2010) 'Chez nous, le sang reignel!'. Apprendre la tradition dans le culte Xangô de Recife. *Terrain* 55 : 10-27.
- (sous presse). « Gods in the Flesh. Outline of an emotional learning process in the Xangô possession cult (Recife, Brazil) », numéro spécial de la revue *Ethnos. Journal of Anthropology*.
- Hell 2008. Négocier avec les esprits *tromba* à Mayotte. Retour sur le 'théâtre vécu' de la possession, in *Gradhiva*, 7 : 7-23.
- Hennion, A. (2007) *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris, Métailié.
- Houseman, M. (2003) « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *Thérapie Familiale* 3(24) : 289-312.
- Houseman, M., 2004, « The Red And The Black. A practical experiment for thinking about ritual », *Social Analysis* 48(2) : 75-97.
- Humphrey, C., Laidlaw, J. (1994) *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Ingold, T. 2001. "From the transmission of representation to the education of attention", in Whitehouse, H. *The debated mind: evolutionary psychology vs ethnography*, Berg, Oxford, pp. 113-153.
- Jeannerod, M. (2002) *La nature de l'esprit*. Odile Jacob, Paris.
- Jouventin P., Chauvet D. & Utria E. (Eds). 2010. La raison des plus forts. La conscience déniée aux animaux. Paris, Imho, collection Radicaux libres.
- Lépine, C. (2000) "Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô", in de Moura, C.E.M. (org.) *Candomblé. Religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro, Pallas, pp. 139-163.
- Lapassade, G. 1997. *Les rites de possession*. Anthropos. Paris: Laureys Steven.
- Latour, B. (2006) *Changer de société - refaire de la sociologie*. Paris, La Découverte.

- LeDoux, J. 1996. *The Emotional Brain. The mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.
- Leventhal, H., Scherer, K. 1987. The relationship of emotion to cognition: A functional approach to a semantic controversy. *Cognition and Emotion* 1(1): 3-28.
- Levi-strauss, C. 1971. *Mythologiques IV : l'homme nu*. Paris : Plon.
- Levy, R.I. 1973. *Tabitiens. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: Chicago University Press.
- Lawson, E. T., McCauley, R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhrmann, T. (2004) « Metakinesis: how God becomes intimate in contemporary US Christianity » *American Anthropologist* 106(3): 518-528.
- (2007) « How do you learn to know that it is God who speaks? » Berliner, D. & Sarro, R. (eds) *Learning Religion. Anthropological Approaches*. New York, Oxford: Berghahn Books, pp. 83-102.
- Luhrmann, T., Nusbaum, H., Thisted, R. (2010) « The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity » *American Anthropologist* 12(1): 66–78
- Peeters, H. et Charlier, P. (1999) « Contributions à une théorie du dispositif », *Hermès* 25 : 15-23.
- Prinz, J. 2004. *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheid, J. & Svenbro J., 1994, *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Editions La Découverte, Paris.
- Segato, R. 1995, *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetípica*, editora UNB, Brasília.
- Seligman, R. & Kirmayer, L. J. (2008) “Dissociative Experience and Cultural Neuroscience: Narrative, Metaphor and Mechanism”. *Cult. Med. Psychiatry* 32:31–64.
- Servais Véronique (2005) Enchanting and enchanted dolphins. An analysis of human/dolphin encounters. In *Animals in person*, John Knight (Ed.), Oxford, Berg publisher, 211-229.
- (2012) Comment diviniser son dauphin. Modèles de relation, régimes d'interactivité et savoirs anthro-po-zoologiques. In J. Roux, F. Charvolin & A. Dumain, « Les passions cognitives. Enquêtes sur l'aimer connaître » Les Editions des archives contemporaines, à paraître.
- (à paraître) La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine. *Anthropologie des connaissances*.
- Walker-Andrews, A.S. (1997) Infants' Perception of Expressive Behaviors: Differentiation of Multimodal Information. *Psychological Bulletin* 121(3): 437-456.
- Willerslev, Rane, 2004. Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian Yukaghirs, J. Roy. anthrop. Inst., 10, 629-652